UNIWERSYTET PEDAGOGICZNY
im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
Wydział Humanistyczny

kierunek: Filozofia, studia doktoranckie

Michał Piekarz

Utylitaryzm jako odpowiedź na etyczne wyzwania relatywizmu w filozofii Richarda Brandta

Praca doktorska
napisana pod kierunkiem
dr hab. Marzenny Jakubczak, prof. UP

Kraków 2020

Spis treści

Wstęp **5**
1. Sylwetka Richarda Brandta 6
2. Struktura pracy 10
Rozdział I. Założenia metaetyczne i metodologiczne **14**
1. Zasady niesprzeczności i ogólności 16
2. Krytyka filozofii języka potocznego 17
3. Etyka normatywna 22
4. Etyka krytyczna lub metaetyka 29
5. Moralność 30
Rozdział II: Racjonalność **37**
1. Racjonalność proceduralna i substancjalna 37
2. Racjonalność obiektywna i subiektywna 38
3. Racjonalność a racjonalizacja 43
4. Przyjemność 46
5. Wartościowanie 48
6. Wartości autoteliczne 50
7. Formalizacja procesu decyzji 55
8. Deterministyczne konsekwencje schematu decyzyjnego 58
9. Odroczenie gratyfikacji 60
10. Kłopotliwe konsekwencje 63
11. Kształtowanie pragnień 68
11.1. Pragnienia naturalne oraz nabyte 68
11.2. Wiedza i nauka 68
11.3. Warunki normalne 71
12. Dwupoziomowa racjonalność decyzji 73
12.1. Racjonalne pragnienia i awersje 73
12.2. Cel racjonalnego pragnienia 76
13. Metoda kontrolowanej postawy 77
13.1. Efekt dociekań krytycznych 77
13.2. Struktura sądu etycznego 79
14. Terapia kognitywna 83
15. Wiedza jako narzędzie etyki 90
16. Wiedza a racjonalność 92

16.1. Racjonalność a ekonomia 93
16.2. Perspektywa podmiotowa 95
16.3. Ujęcie idealne 98
Rozdział III: Relatywizm 105
1. Wstępna definicja relatywizmu 105
2. Co nie jest relatywizmem 109
3. Relatywizm właściwy 113
4. W czym relatywiści mogą się nie zgadzać? 120
5. Egoizm w etyce Brandta 124
5.1. Egoista etyczny 125
5.2. Hedonizm 127
5.3. Szczęście 129
5.4. Geneza motywacji prospołecznych 131
5.5. Powinność 132
5.6. Kooperujący egoiści 136
5.7. Słabości egoizmu etycznego 138
5.8. Intuicje związane z egoizmem 142
5.9. Paradoks paradoksalności 146
5.10. Kooperacja egoistów 148
5.11. Przejście od egoizmu do utylitaryzmu 152
5.12. Prospołeczny egoizm 155
5.13. Praktyka ukrywania egoizmu 159
Rozdział IV: Utylitaryzm 162
1. Uzasadnienie utylitaryzmu 162
2. Przykład sądu etycznego 163
3. Uszczegółowienie stanowiska 165
4. Klasyfikacja stanowiska 170
6. Utylitaryzm a formalizm 173
6.1. Równość pomyślności a utylitaryzm 176
6.2. Kult reguł 177
7. Utylitaryzm jako teoria inkluzywna 180
8. Utylitaryzm Brandta a teoria gier 182
9. Rybie tarło i skok na bank 189
10. Czy postępowanie moralne może być nieracjonalne? 192
Zakończenie 196
Bibliografia 201

Wstęp

Jeżeli mielibyśmy wskazać na problem, który prowokuje szczególnie żywą dyskusję i budzi zainteresowanie przedstawicieli niemal wszystkich nurtów i subdziedzin filozofii, a także innych dyscyplin z zakresu nauk humanistycznych, a nawet ścisłych, jak fizyka czy logika, relatywizm jawi się jako właściwy kandydat. Od teorii Protagorasa, przez sofistów, pionierów antropologii kulturowej, etyków, teoretyków nauki, przedstawicieli socjologii wiedzy, relatywizm był rozwijany w najróżniejszych kierunkach i formach jako akceptowana propozycja teoretyczna. Jednocześnie wśród skrajnych bądź umiarkowanych konserwatystów, a nawet w dyskusjach laików nad kwestiami etycznymi i filozoficznymi, nazwanie czyjegoś poglądu „relatywizmem" jest zwykle uznawane za określenie pejoratywne, podważające prawomocność stanowiska. Powiedzieć „chyba popadamy tu w relatywizm" w trakcie dyskusji odpowiada mniej więcej stwierdzeniu „padło tu coś absolutnie niemożliwego do obrony".

Relatywizm jest jedną z najczęściej obalanych teorii. Jest to paradoks, ponieważ faktycznie obalalne teorie wystarczy obalić tylko raz. Chętnie powtarza się przekonanie (Whitehead 1978: 39), że filozofia stanowi szereg przypisów do Platona. Zapomina się jednak zwykle o równie dobrze uzasadnionej tezie, że „cała Platońska filozofia jest mniej lub bardziej udanym zbiorem przypisów do relatywistycznej filozofii sofistów" (Chmielewski 2014: 26). Można odnieść wrażenie, że radykalna krytyka relatywizmu musi być odpowiedzią na co najmniej podobny poziom prób promocji relatywizmu. Gorąca dyskusja prowadzi do polaryzacji stanowisk. Tymczasem większość krytyki relatywizmu jest wymierzona w tak zwaną słomianą kukłę: przeciwnicy relatywizmu zwykle rekonstruują stanowisko relatywisty w taki sposób, aby łatwo można było poddać je krytyce, zwykle w celu lepszego wyeksponowania i uzasadnienia własnego poglądu. Okazuje się, że teoretycy opowiadający się za relatywizmem uznają zwykle jego bardzo ostrożne odmiany. Interesującym przedstawicielem tego właśnie grona jest Richard Brandt, prominentny etyk, który określił siebie mianem relatywisty.

Richard Brandt jest znany przede wszystkim ze swojej autorskiej koncepcji utylitaryzmu reguł. Mając na względzie jego deklaracje relatywistyczne oraz utylitarystyczne można odnieść wrażenie, że w jego koncepcji utylitaryzm jest

stanowiskiem współistniejącym z podejściem relatywistycznym. Nie jest to jednak oczywiste, ponieważ sam Brandt opracował teorię relatywizmu i utylitaryzmu w oddzielnych pracach i nigdy sam nie zaprezentował systemowego połączenia tych dwóch tematów. W swojej rozprawie przeprowadzę analizę poglądów Brandta i zaprezentuję odpowiedź na pytanie, w jaki sposób utylitaryzm w ujęciu tego właśnie filozofa odpowiada na etyczne wyzwania relatywizmu.

1. Sylwetka Richarda Brandta

Richard Brandt urodził się w 1910 roku w Wilmington w USA (Rosati 2005). Kształcił się na Denison University, Trinity College w Cambridge, a pracę doktorską obronił na Yale University. Wykładał na Swarthmore College i University of Mishigan. Swoją karierę akademicką rozpoczął od pracy antropologa, prowadząc badania terenowe nad amerykańskim ludem Hopi, znanym w kontekście filozofii z prac m.in. Benjamina Lee Whorfa. Teoretyczne opracowanie wniosków opublikowane w książce *Hopi Ethics* (Brandt 1954) w 1954 roku nakierowało go na rozważania etyczne, które kontynuował przez resztę swojego życia, zostając zapamiętanym właśnie z prac dotyczących etyki i metaetyki. Zmarł w 1997 w wieku 87 lat, rok po publikacji ostatniej książki *Facts, Values, and Morality* (Brandt 1996).

Richard Brandt jest znany polskiemu czytelnikowi z podręcznika *Etyka, zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki* (Brandt 1996b)[1], który ukazał się po raz pierwszy po angielsku w 1959 roku. O doniosłości polskiego wydania świadczyć może zaangażowanie w jego realizację czołowych polskich filozofów: tłumaczenia dokonała Barbara Stanosz z konsultacją Magdaleny Środy, wstęp opracował Jacek Hołówka, a w komitecie redakcyjnym zasiadali Marek J. Siemek, Edmund Mokrzycki, Jan Woleński i wspomniany Hołówka. Niestety wydanie polskie pierwszej w pełni filozoficznej książki Brandta zbiegło się w czasie z wydaniem amerykańskim jego ostatniego dzieła: *Facts, Values, and Morality* (Brandt 1996a), w związku z czym wiele z zawartych w niej treści straciło na aktualności zanim jeszcze ukończony został polski przekład.

[1] W dalszej części dysertacji tytuł tej książki będę skracał do pierwszego członu, tj.: *Etyka*.

Etykę Brandta trudno zaklasyfikować jako podręcznik, ponieważ przypomina go jedynie tym, że autor dokonuje przeglądu wiodących nurtów etycznych. Ich prezentację przesłania jednak obszerna polemika i krytyka służąca raczej uzasadnieniu własnego stanowiska Brandta niż objaśnieniu cudzych poglądów. Chociaż jego uwagi są zwykle cenne, to ich ostateczny wydźwięk nie pozwala na polecenie książki Brandta jako pozycji nadającej się dla czytelnika oczekującego wyważonej i bezstronnej prezentacji stanowisk etycznych. Polemiczny charakter omówienia jest pod pewnymi względami wartością dodaną, ale należy pamiętać, że stanowisko Brandta nie jest tak powszechnie podzielane, jak mógłby wywnioskować nieprzygotowany czytelnik, który rozpoczynając swoją edukację filozoficzną potraktowałby książkę Brandta jako podręcznik.

W *Etyce* Brandt wygłosił dwie odważne tezy: po pierwsze opowiedział się za akceptacją stanowiska **relatywizmu etycznego**. Po drugie stwierdził, że odkrył standardową i racjonalną metodę myślenia moralnego, którą powinni stosować wszyscy ludzie i nazwał ją **metodą kontrolowanej postawy**. Zagadnienia te umieścił w rozdziałach X i XI, niemal w symetrycznym środku książki. Pierwsza jej część miała służyć jako krytyczne wprowadzenie, czyli wykazanie, że żadne inne stanowisko etyczne nie jest wolne od poważnych zarzutów, co uzasadniało potrzebę opracowania nowego rozwiązania. Druga część w zamierzeniu miała być implikacją wyłożonej autorskiej teorii, w praktyce jest kontynuacją pracy krytycznej z pierwszej części. Aby zapoznać się z poszczególnymi stanowiskami etycznymi i ich krytyką, książkę można czytać wybierając dowolny rozdział; w celu poznania stanowiska Brandta interesujące są przede wszystkim rozdziały X i XI. Z moich dyskusji z osobami, które znały tę pozycję wynika, że wszyscy traktowali tę książkę jak podręcznik, całkowicie pomijając wyłożone w niej pozytywne stanowisko autora.

Relatywizm etyczny rozwijany przez Brandta jest stanowiskiem wypracowanym w oparciu o badania antropologiczne opisane w *Hopi Ethics* (Brandt 1954). Badanie Indian Hopi przywiodło Brandta do dwóch konkluzji: generalnie myślenie o moralności człowieka kultury zachodu nie różni się od myślenia Indian Hopi; różnice wynikają raczej z rozbieżności dotyczących wiedzy o świecie niż z odmiennej oceny zachowań. Z drugiej strony, można wskazać na odmienne oceny w kwestiach moralnych nawet po uzgodnieniu opinii o faktach. Brandtowskie podejście stało się znane szerszemu gronu czytelników za sprawą encyklopedii Macmillana *The Encyclopedia of Philosophy*

(Brandt 1967), w której opracował zagadnienie relatywizmu etycznego (hasło ma ok. 20 tys. znaków). Niemniej w publikacji tej Brandt zarysował jedynie własne poglądy, dokonując przeglądu możliwych stanowisk, zgodnie z encyklopedyczną konwencją.

Metoda kontrolowanej postawy nie doczekała się poważnej krytyki, ponieważ porzucił ją sam autor. Zachował jednak w swoich kolejnych publikacjach pewne jej elementy. w swoim *opus magnum* z 1979 roku *A Theory of the Good and the Right* (Brandt 1998), najbardziej wpływowej książce, którą wydał jako uznany już filozof, napisał o swojej dotychczasowej twórczości z *Etyki*, że jej część krytyczna zasadniczo zachowuje swoją ważność, ale twierdzenia pozytywne wymagają modyfikacji, ponieważ psychologia, na której opierał swoje przekonania o naturze ludzkiej poczyniła duże postępy, w związku z czym i jego poglądy filozoficzne musiały ewoluować. Dyskusyjne jest, czy to rozwój psychologii usprawiedliwia wcześniejsze niedopracowane tezy Brandta, niemniej ewolucja jego myśli jest na tyle wyraźna, że literatura poświęcona Brandtowi praktycznie nie wspomina o publikacjach sprzed *A Theory of the Good and the Right,* a sam filozof, poza pojedynczymi uwagami porzucił tematykę relatywizmu, skupiając się na nowych ideach.

Swoje poszukiwania metody etycznej rozpoczął tym razem od opracowania pojęcia racjonalności. To właśnie ta koncepcja przykuła moją uwagę i rozbudziła zainteresowanie Brandtem jako filozofem. Dowiedziałem się o niej z pracy Richarda Hare'a (Hare 2001), który przyznał, że po prostu akceptuje Brandtowską koncepcję racjonalności, ponieważ jest dobrze opracowana.[2] Szczególnie w obrębie tradycji filozofii anglosaskiej taka pochwała wydała mi się czymś wyjątkowym, zwłaszcza, że filozofowie ci przez wiele lat prowadzili z sobą krytyczną polemikę, która znalazła swój wyraz w ich książkach.

Późniejsze prace Brandta ukazywały się w formie artykułów oraz monografii zawierającej wybór najważniejszych z nich: *Morality, Utilitarianism, and Rights* (Brandt 1998). Znaleźć tam można szczegółowe opracowania wielu tematów, które generalnie stanowią kontynuację *A Theory of the Good and the Right.* Ostatnią książką, którą Brandt napisał jest *Facts, Values, and Morality*. Wydana rok przed śmiercią autora w 1996 roku stanowi podsumowanie dorobku filozoficznego. Pod względem

[2] Brad Hooker, wybitny amerykański filozof, który rozwija utylitaryzm czerpiąc wiele z dorobku Brandta, w swojej najsłynniejszej książce *Ideal Code, Real World* (Hooker 2002: viii) wspominając, jak zainteresował się myślą Brandta wyznaje, że polecił mu jego lekturę właśnie Richard Hare.

popularności pozostaje jednak w cieniu *A Theory of the Good and the Right*. Brandt stara się w niej nie tyle formułować nowatorskie idee, ile raczej w sposób bardziej przystępny uzasadnić własne przekonania, podejmując dyskusję z ich krytykami oraz odnosząc się szerzej do problemów etyki praktycznej. Nie powiela w niej wielu nieaktualnych wątków z *A Theory of the Good and the Right*, a język i przejrzystość wykładu sprawiają, że jest to publikacja bardziej przystępna i prawdopodobnie mogłaby mu znacznie przysporzyć popularności, gdyby ukazała się niedługo po publikacji *A Theory of the Good and the Right*.

Filozofia Brandta nie doczekała się opracowania w formie monografii, jednak wielu prominentnych filozofów opublikowało szereg artykułów polemicznych. Brandt prowadził żywą dyskusję z Charlesem Stevensonem i Williamem K. Frankeną, zatrudnionymi podobnie jak on w Uniwersytecie Michigan. Toczył z nimi wiele dyskusji zarówno w formie publicznej, jak i prywatnej. Z punktu widzenia omawianego przeze mnie tematu interesujące są szczególnie uwagi wspomnianego już Richarda Hare'a, Gilberta Harmana oraz wkład Brada Hookera. Hooker wydał zbiór artykułów polemicznych zatytułowany: *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt* (Hooker 1993), dotyczących twórczości Brandta, w którym zawarta została obszerna odpowiedź samego Brandta na każdy z nich, co stanowi nieocenione zaplecze merytoryczne przy rekonstruowaniu poglądów Brandta. O doniosłości jego pracy świadczy między innymi tom wydany pod patronatem Uniwersytetu Michigan honorujący pracę Stevensona, Frankeny i Brandta: *Values and Morals: Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson and Richard Brandt* (Goldman, Kim 1978).

Brandt wywarł duży wpływ na wielu prominentnych etyków takich, jak Allan Gibbard, który zatrudniony jest w instytucie imienia Richarda Brandta w Michigan (Gibbard, Loeb 1997). Peter Singer zestawił pracę Brandta z *A Theory of Justice* Rawlsa, która powstała w tej samej dekadzie. Choć pod względem wpływu i popularności Brandt nigdy nie dorównał Rawlsowi, Singer zauważa, że w zakresie rygoru i wszechstronności prowadzonych badań praca Brandta prawdopodobnie przewyższa dzieło Rawlsa (Singer 1998: v). Poglądy obydwu filozofów są w wielu kwestiach zbieżne, chociaż obydwaj korzystali z koncepcji racjonalnych preferencji (Raibley 2010: 954), to ujęcie Brandta zawiera wiele oryginalnych pomysłów. Przypuszczalnie najbardziej wpływowym filozofem rozwijającym myśl Brandta był wspomniany Brad

Hooker, który w książce *Ideal Code, Real World* (Hooker 2002), uznawanej za jedną z najważniejszych w kontekście współczesnej dyskusji nad utylitaryzmem, wielokrotnie cytował Brandta i dyskutował z jego głównymi ideami, wykorzystując niektóre z jego pomysłów. Praca Hookera *Ideal Code, Real World* jest dziś wymieniana obok *A Theory of the Good and the Right* Brandta w ramach dyskusji nad związkiem utylitaryzmu i relatywizmu (patrz: Jenkins 2016: 527). Z punktu widzenia zainteresowania myślą Brandta publikację tę można traktować jako przykład wpływu tego filozofa na aktualny obraz myśli utylitarystycznej. Z drugiej strony zaryzykowałbym stwierdzenie, że jej wydanie wyznacza symboliczny kres intensywnego odziaływania Brandta i nastanie nowego pokolenia współczesnych utylitarystów, dla których nie jest on już punktem odniesienia. Dzieła Brandta przestały być szeroko omawiane, chociaż są nadal chętnie wspominane.

Niniejsza dysertacja powstała z zamiarem wypełniania luki w polskim piśmiennictwie, w którym myśl Brandta nie doczekała się jeszcze odpowiedniej prezentacji. Literatura poświęcona jego filozofii skupia się niemal wyłącznie na dojrzałym okresie jego twórczości. Należytego opracowania domagają się wczesne koncepcje Brandta obejmujące teorię relatywizmu i jego własną wersję utylitaryzmu. Brak systematycznego opracowania tego tematu odnosi się zarówno do literatury przedmiotu, jak i prac samego Brandta. Biorąc pod uwagę miejsce, jakie późne koncepcje Brandta zajmują w dyskursie filozoficznym oraz śmiałość i odwagę cechujące jego koncepcję relatywizmu, które jako jedyne doczekały się polskiego przekładu, uważam, że niniejsza praca ma szansę odpowiednio naświetlić tę interesującą kwestię, systematyzując rozrzucone w różnych miejscach idee, a docelowo rozwinąć pewne argumenty dotyczące poruszanych zagadnień.

2. Struktura pracy

Problem badawczy zawarty w temacie, czyli pytanie o możliwość uznania utylitaryzmu za odpowiedź na etyczne wyzwania relatywizmu w filozofii Richarda Brandta wyznacza program pracy zbliżonej do pełnego opracowania filozoficznego dorobku Brandta. Nie jest to jednak zadanie tożsame, ponieważ opracowanie systematyczne całości poglądów tego filozofa byłoby zadaniem znacznie przekraczającym objętość niniejszej dysertacji. Większość tekstów Brandta miała charakter polemiczny, dlatego

pełna analiza jego twórczości musiałaby uwzględnić przynajmniej wstępne przybliżenie praktycznie wszystkich dyskutowanych w tradycji anglosaskiej wątków etycznych. Wskazany przeze mnie temat badawczy zakłada wykorzystanie przede wszystkich pozytywnych treści filozofii Brandta oraz przedstawienie omawianego zagadnienia w sposób, w jaki sam Brandt go nie opracował. W tym stopniu celem niniejszej dysertacji jest rekonstrukcja i uporządkowanie wybranych aspektów filozofii Richarda Brandta oraz poddanie ich analizie.

Na dysertację składają się z cztery rozdziały. Pierwszy zawiera uwagi wprowadzające, rozstrzygnięcia terminologiczne i bazowe założenia metaetyczne wyjaśniające sposób prowadzenia badań przedmiotowych. W drugim rozdziale omawiam koncepcję racjonalności Richarda Brandta. Zaprezentuję w nim również analizę metody kontrolowanej postawy, czyli teorii formułowania sądów moralnych opracowaną przez Brandta na wczesnym etapie jego pracy oraz technikę psychoterapii kognitywnej, w którą wyewoluowała metoda kontrolowanej postawy.

W ramach trzeciego rozdziału omawiam kwestie relatywizmu etycznego w ujęciu Brandta oraz jego szeroką polemikę ze stanowiskiem egoizmu etycznego, która przerodziła się w przyczynek do sformułowania torii naturalistycznej, prowadzącej do przyjęcia pewnej wersji utylitaryzmu reguł. Stanowisko egoizmu jest szczególnie istotne w logice wywodu, ponieważ Brandt starał się wykorzystać kategorię racjonalności do stworzenia argumentacji mogącej służyć do sformułowania przekonywującego systemu etycznego możliwego do wspierania przez każdą istotę rozumną.

Sam utylitaryzm zostanie zaprezentowany w rozdziale czwartym. Objętościowo jest on krótszy od pozostałych, co wynika z tego, że podstawowe idee utylitaryzmu Brandta są konsekwencją wcześniejszych elementów jego teorii, w których omówieniu zawarłem już wcześniej wiele rozrzuconych uwag na temat samego utylitaryzmu. Rozdział ten stanowi podsumowanie pozwalające na zaprezentowanie interesujących z punktu widzenia tematu rozprawy wniosków. Realizacja tematu badawczego skupia uwagę bardziej na sposobie uzasadnienia utylitaryzmu przez Brandta niż szczegółowej analizie całości dyskusji z nim związanej, która zajmowała większą część późnej twórczości Brandta.

W rozdziale czwartym odniosę się również do teorii gier, która wydaje się szczególnie istotna z punktu widzenia analizy stanowiska Brandta i sformułowanego w temacie problemu badawczego, ponieważ wnosi nowe elementy do koncepcji racjonalności. Sam Brandt nie uprawiał etyki w nurcie teorii gier, ale jego analizy wydają się wręcz skrojone pod tego typu rozważania. Ze względu na złożoność problematyki teorii gier nie podejmuję próby jej dogłębnego objaśnienia; związki między nią a utylitaryzmem mogłyby samodzielnie stanowić temat obszerniejszej niż niniejsza dysertacji.

Podstawowa lektura publikacji Brandta pozostawia niejasności w kwestii tego, na ile jego dojrzałe stanowisko utylitarystyczne w dalszym ciągu zgodne jest z przyjętym wcześniej relatywizmem, czy też stanowi jego przezwyciężenie bądź zupełnie ignoruje tę problematykę. Na podstawie wniosków, do których prowadzą moje analizy nie można wyczerpująco odpowiedzieć na tego typu pytania, ponieważ – jak postaram się wykazać – koncepcja Brandta może być w pewnych aspektach traktowana jako relatywistyczna, ale zawiera również wątki absolutystyczne i monistyczne, wykorzystując jednocześnie w wielu aspektach rozwiązania pluralistyczne.

Analiza wyróżnionych zagadnień uporządkowana w poszczególnych rozdziałach i punktach wielokrotnie będzie się przenikała. W pewnym stopniu każdy z omawianych wątków stanowi osobny temat, ale z drugiej strony niektóre myśli wymagają bezpośredniego nawiązania do zagadnień szczegółowo opracowanych w innym miejscu. Z tego powodu, dla zachowania płynności narracji omawiane tematy będą się zazębiały. W miejscach, gdzie odniesienie do konkretnego fragmentu pracy uznałem za kluczowe wstawiam odsyłacze wewnętrzne do poszczególnych punktów i rozdziałów.

Język i struktura rozprawy oraz jej teoretyczny charakter z założenia podyktowane są wymogami stawianymi rozprawie naukowej. Sama praca jest jednak pisana z myślą o możliwości przekształcenia jej w przyszłości w bardziej przystępną monografię dostępną szerszemu gronu czytelników, co nawiązuje do stylu pracy samego Brandta. Ze względu na obszerność prezentowanych analiz staram się tworzyć rozdziały jako całości przeznaczone do samodzielnej lektury lub do czytania w dowolnym odstępie czasu, w związku z czym niektóre przykłady i kluczowe uwagi po ich pierwotnym przedstawieniu będą w skrótowej formie ponownie przywołane. Ze względu na to, że Richard Brandt nie jest filozofem tak powszechnie znanym, jak klasycy, na których ideach wyrosła jego filozofia –-Mill, Hume, Hobbes czy Kant – zakładam, że czytelnik nie musi znać jego dzieł lub zna jedynie fragmenty. Dlatego w niektórych miejscach

pozwalam sobie na skrótowe przedstawienie powszechnie znanych tematów filozoficznych, podczas gdy skrupulatnie opracowuję elementy wyróżniające propozycje teoretyczne Brandta. Tam, gdzie uznałem to za pomocne, posłużyłem się szeregiem przykładów ilustrujących omawiane zagadnienia. Część z nich zaczerpnąłem wprost od Brandta i jego komentatorów, ale większość opracowałem samodzielnie w sposób, mam nadzieję, sugestywnie przemawiający do wyobraźni polskiego czytelnika.

Rozdział I. Założenia metaetyczne i metodologiczne

Richard Brandt ma w zwyczaju określać stosowaną przez siebie metodologię w sposób negatywny. Rezygnując z wpasowania się w zwyczaje jakiegoś nurtu, poddaje krytycznej analizie rozwiązania, z których czerpie poszczególne elementy, stosując indywidualistyczny, eklektyczny sposób badań nad moralnością. Przeważnie klasyfikowany jest jako utylitarysta, przedstawiciel naturalizmu i tradycji analitycznej w metaetyce (Saja 214: 7).

W swoim najważniejszym dziele *A Theory of the Good and the Right* Brand założenia swojego pozytywnego wykładu na temat używanej metodologii zawarł w stwierdzeniu, że jego celem jest wyjaśnienie pytań zadawanych w omawianej przez niego problematyce oraz próba udzielenia na nie odpowiedzi w nawiązaniu do posiadanej przez siebie wiedzy, szczególnie z zakresu psychologii. Jak wskazuje William Frankena (Frankena 1993: 189) podsumowując dorobek Brandta, bazuje on na doświadczeniu i psychologii w miejscu, gdzie inni zwykli odwoływać się do teologii, samooczywistości, intuicji, sądów a priori czy arbitralnych ocen. Swoją metodologię opierał na empiryzmie naukowym (Railton 2015: 1137). Jego badania z pogranicza antropologii i filozofii czerpią inspirację z filozofii eksperymentalnej (Sytsma 2017: 36). Sam Brandt uważa, że jego prace stanowią kontynuację dociekań takich filozofów, jak Epikur czy Hume (Brandt 1998: 2). Sformułowane przez niego zadanie filozofii moralności może wydać się zbyt skromne w obliczu doniosłości stawianych na tym gruncie pytań. Niemniej oszczędność w zakresie obieranych celów i dookreślenia ścisłych wskazówek metodologicznych w przypadku badań z zakresu etyki pozwalają z jednej strony na uniknięcie przeniesienia ciężaru rozważań na tematy metodologiczne dominujące dużą część współczesnej literatury, z drugiej na korzystanie z szerokiego spektrum dorobku teoretycznego bez wstępnego przesądzania o tym, które z wykorzystywanych źródeł będą użyteczne na poszczególnych etapach badań.

Za punkt wyjścia Brandt przyjmuje tradycyjne problemy etyki, czyli poszukiwanie odpowiedzi na takie pytania, jak: „Co jest moralnie słuszne?”, „O co warto zabiegać?”, „Co jest warte, aby tego pragnąć?”, „Jakie postępowanie jest najlepsze z perspektywy danego podmiotu?”. Na drodze analizy przeformułowuje te pytania, posługując się kategorią „racjonalności”. Pozostała tematyka obejmuje próbę solidnego

i szczegółowego wypełnienia opracowanego schematu formalnego. W tym zakresie stara się w oparciu o dostępną wiedzę o faktach udzielić odpowiedzi na pytanie o to, jakie postępowanie w obrębie moralności jest racjonalne.

Trzeci rodzaj prowadzonych przez Brandta badań można określić jako dociekania krytyczne. Przeprowadza on rozległe analizy porównawcze, tworząc przekrój współcześnie dyskutowanych stanowisk etycznych i metaetycznych. Najpełniejszym pod tym względem dziełem Brandta jest wspomniana wcześniej *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, jedyna jego książka przetłumaczona na język polski. Pomimo, że praca ta traktowana jest powszechnie jako podręcznik do etyki, jej celem również było sformułowanie kluczowych rozstrzygnięć pozytywnych. Była to jedna z pierwszych książek Brandta i on sam w późniejszych publikacjach określił swoje początkowe propozycje pozytywne jako niedopracowane, dokonując ich gruntowej modyfikacji. Przyznał, że jego ówczesna wiedza, szczególnie z zakresu rozwijającej się szybko psychologii, była niedostateczna w momencie formułowania pierwszych autorskich koncepcji. Na tej podstawie można wnioskować, że ciągły rozwój badań empirycznych uprawnia do uzupełnienia również jego późniejszych propozycji w zgodzie z duchem jego własnej metodologii. Brand utrzymywał z kolei, że jego opracowania krytyczne pozostają aktualne mimo upływu lat (Brandt 1998: xii), za czym przemawia także fakt, że *Etyka* pozostaje nadal polecaną lekturą akademicką.

Prowadzone przez Brandta polemiki przyczyniły się do rozwoju dyskusji nad wieloma koncepcjami, choćby w przypadku przyjęcia przez Hare'a brandtowskiej koncepcji racjonalności (Hare 1993: 73). Część krytyczna pism Brandta nie będzie przedmiotem niniejszej rozprawy; jej całościowy przegląd wymaga rozległych studiów nad zgoła wszystkimi ważnymi nurtami etyki współczesnej. W ramach niniejszej dysertacji będą jednak okazjonalnie przywoływane uwagi i rozstrzygnięcia przyjmowane przez Brandta szczególnie istotne dla formułowanych przez niego wniosków pozytywnych.

1. Zasady niesprzeczności i ogólności

W *Etyce* opracował Brandt dwa sprawdziany zasad etycznych, które według niego obowiązują poza wszelką wątpliwość w każdej poprawnie zbudowanej teorii (Brandt 1996b: 33-66). Mowa o zasadzie niesprzeczności i ogólności. Pierwsza z nich mówi o tym, że zasady etyczne nie mogą być ze sobą sprzeczne, czyli nie można twierdzić, że *p a* zarazem *nie-p*. W przypadku konfliktu reguł prawidłowy system musi zachować jakiś sposób radzenia sobie z konfliktami reguł, przykładowo poprzez wprowadzenie mechanizmu tworzenia super-zasad, ważenia siły obowiązywania sprzecznych w danej sytuacji zaleceń lub odniesienie do zasady bardziej podstawowej bądź ogólnej. W tym kontekście etyka Brandta wyklucza istnieje tzw. konfliktu tragicznego wskazując, że musi wynikać on raczej z przedstawienia niepełnego obrazu sytuacji i ograniczonych możliwości poznawczych niż z tragizmu leżącego u podstaw moralności. Posiadanie niesprzecznych reguł nie świadczy jeszcze o ich poprawności. Jak trafnie zauważa, „Zapewne szatan jest idealnie niesprzeczny, lecz wszystkie jego zasady etyczne są niesłuszne" (Brandt 1996: 37). Konieczność unikania dysonansu jest dla niego istotna nie tylko ze względu na psychologiczną skłonność do redukowania go (chociaż psychologia stanowiła dla niego ważne zaplecze teoretyczne; por. Festinger 2007), ale także z uwagi na elementarne zasady logiki.

Drugim bazowym założeniem jest zasada ogólności. Etyka jako taka zajmuje się pewną klasą zasad, które nie zawierają nazw własnych, indywidualnych, ponieważ skupia się na cechach ogólnych (Brandt 1996: 38–39). Zasada „Pani Kowalska powinna opiekować się swoimi dziećmi" jest maksymą zawierającą nazwę własną, w związku z czym może być wyrazem implikacji pewnej reguły do jednostkowej sytuacji. Może to przybrać formę klasycznego sylogizmu, gdzie stwierdzenie faktów (1) „Pani Kowalska jest matką, a to są jej dzieci", oraz zasada (2) „każda matka powinna opiekować się swoimi dziećmi" prowadzą do wniosku (3), że „Pani Kowalska powinna opiekować się swoimi dziećmi".

Etyka jako nauka nie zajmuje się takimi kwestiami, tylko zasadami ogólnymi, pod które indywidualne zasady podpadają, jak w powyższym przykładzie możliwa do zaproponowania reguła „każda matka powinna opiekować się swoimi dziećmi". Podobnie fizyk nie zajmuje się tym, że „auto Andrzeja przejechało z jednego miejsca do drugiego w takim a takim czasie", tylko bada ogólne wzory i warunki ruchu,

prędkości etc. Przykłady zarówno w przypadku fizyka jak i etyka mogą służyć sformułowaniu zasad ogólnych. Ich zastosowanie praktyczne pozwala z kolei odpowiadać na konkretne jednostkowe pytania, niemniej nie stanowią one elementu teorii, tylko jej implikacje.[3]

2. Krytyka filozofii języka potocznego

Jak przekonuje Harman, Brandt może zostać uznany za krytyka filozofii języka potocznego (Harman 1982: 120). Sam Brandt nie określał się w ten sposób, chociaż dyskutując z nurtem filozofii języka potocznego wpisuje się polemicznie w jego dyskurs poprzez uwagi krytyczne. Jego wywody również odwołują się do wykorzystania języka potocznego jako punktu wyjściowego dociekań etycznych. Za podstawę badań z zakresu filozofii etyki Brandt uznał wypracowanie jasnych i precyzyjnych terminów, dzięki którym można w sposób konstruktywny stawiać pytania. W jego rozumieniu problemy etyczne mogą być sformułowane tak, by umożliwić prowadzenie pracy nad nimi w sposób naukowy, a przynajmniej wykorzystujący dane obserwacyjne i rygorystyczne postulaty rozumu.

Brandt rozróżnił dwa rodzaje procedur wyjaśniania pojęć. Pierwszy polega na odwołaniu się do intuicji lingwistycznych, drugi wymaga reformy definicji używanych pojęć (Brandt 1998: 3). Choć dostrzegał pewne walory w metodzie eksploracji intuicji lingwistycznych, ostatecznie opowiedział się za drugą ścieżką.

Pierwsza procedura polega z grubsza na parafrazowaniu stawianych problemów moralnych, co jest związane ze zrozumieniem ich wewnętrznej logiki umożliwiającej przedstawienie adekwatnych argumentów w wyznaczanym przez nie dyskursie. Ostatecznym kryterium odróżniającym parafrazę adekwatną od chybionej jest intuicja lingwistyczna. Żeby orzec, że zdanie *S* jest dobrze sparafrazowanym zdaniem *S'*, bardziej szczegółowym, musimy stwierdzić, że nie ma sytuacji, dla których posłużenie się zdaniem *S* jest odpowiednie, ale zdaniem *S'* nie i odwrotnie. Jeśli takiego

[3] Szerzej na temat zasady ogólności piszę w artykule *Relatywistyczne aspekty utylitaryzmu Richarda M. Hare'a w świetle krytyki Richarda B. Brandta* (Piekarz 2016), w którym rozwijam również podobną do Brandtowskiej zasadę sformułowaną przez Richarda Hare'a nazwaną regułą uniwersalizowalności, które posłużyła jej twórcy jako podstawa niemal samodzielnie wystarczająca do rozwinięcia systemu utylitarystycznego nazywanego uniwersalnym preskryptywizmem.

przykładu nie znajdujemy, to o ile nie popełniliśmy błędu, możemy uznać, że parafraza jest prawidłowa.

Atrakcyjność tej metody opiera się na obietnicy wykorzystania naukowych podstaw w problematyce moralnej. To, jak stawiane są pytania oraz jak używane bywają pojęcia w różnych kontekstach można poddać obserwacji, co wpisuje się w zakres badań nauk empirycznych. Metoda ta nie jest jednak zadowalająca dla Brandta. Zarzucił jej trzy poważne trudności:

i) Brak jasności w określeniu znaczenia terminów używanych w dyskursie moralnym; świadczy o nim brak wyraźnego zdefiniowania w słownikach, gdzie pojęcia normatywne są określane przez inne pojęcia normatywne. Jak wskazuje Harman zarzut ten jest co najmniej niejasny. Brandt próbuje podać przykład kontrastujący z sytuacją pojęć normatywnych, wykorzystując słowo „siostra", które jest według niego definiowane precyzyjnie (Brandt 1998: 6). Harman zauważa, że takie słowa jak „siostra" są właśnie definiowane przez odniesienie do innych relacji pokrewieństwa, co wydaje się raczej przykładem analogicznym do sytuacji pojęć normatywnych (Harman 1982: 123). Jeśli przyjmiemy, że uwaga Brandta dotyczy niedostatecznego doprecyzowania definicji słownikowych, można ją uznać – przynajmniej w pewnej mierze – za trafne spostrzeżenie; słownikowe opracowania nie są dostatecznie precyzyjne dla przedstawienia ostatecznych rozstrzygnięć etycznych. Niekoniecznie warto podnosić ten zarzut przeciwko samym słownikom, których misja jest z założenia dosyć skromna. Szczegółowe definicje pojęć etycznych nie są obojętne dla dyskusji wokół nich. Można wręcz wymagać od słownika możliwie pełnej aksjologicznej neutralności w tej dziedzinie.

ii) Język ma tendencję do tworzenia rozróżnień nieistotnych oraz pomijania ważnych. Przykładowo w języku angielskim, używanym przez Brandta termin „słuszność" (ang. *right*) wykorzystywany jest w odniesieniu do czynów w dwóch istotnie odmiennych znaczeniach. W pierwszym dane postępowanie jest określane jako słuszne, kiedy jest ono moralnie uzasadnione (*justified*), czyli chwalebne, w drugim wystarczy, że nie jest moralnie zakazane, naganne (Brandt 1998: 7); w języku polskim analogicznie funkcjonuje określenie, że coś jest zgodne z kodeksem moralnym dla opisu czynów, których wykonywanie jest przez ten kodeks nakazane, ale również takich, które nie są jedynie przez niego zabronione,

przez co z prawnego punktu widzenia można usprawiedliwić postępowanie naganne, choć niełamiące dotąd ukonstytuowanego prawa, czyli wykorzystujące jego luki. Brak zakazu kodeksowego może oznaczać, że czyn jest moralnie neutralny lub pozytywny, jak i to, że nie został on jedynie w nim uwzględniony, pomimo że z ducha kodeksu wynika jego naganność.

Przykładem Brandta, w którym obrazuje sytuację, kiedy język nie pozwala na uchwycenie ważnych filozoficznie dystynkcji jest zdanie „nie robi niczego złego ktoś, kto postępuje w zgodzie z tym, o czym myśli, że jest jego obowiązkiem. W związku

z tym, jeśli ktoś robi to co uważa za swój obowiązek, zawsze postępuje słusznie" (Brandt 1998: 7, tłumaczenie własne). Nie ma podstaw, żeby uznać, że takie zdanie nadużywa znaczenia języka. Jeżeli widzimy problem w przedstawionym rozumowaniu, według Brandta obserwacja ta wynika raczej z wyrobionej wrażliwości filozoficznej niż umiejętności językowych.

Odwrotnie ma się rzecz w sytuacjach, w których język robi rozróżnienia tam, gdzie nie ma etycznie relewantnej różnicy. Terminy „obowiązek" „zobligowanie" „zły" są zaangażowane w kontekst moralny. W pewnych sytuacjach można tworzyć z nimi zdania stanowiące dla siebie synonimy, chociaż używanie ich w sposób wymienny będzie prowadziło do błędów na poziomie składni. Ktoś może powiedzieć, że źle jest cudzołożyć lub być okrutnym dla zwierząt, ale co najmniej kłopotliwe pod względem językowym jest powiedzenie, że naszym obowiązkiem jest niecudzołożenie lub niekrzywdzenie zwierząt, nawet jeśli utożsamimy obowiązek moralny z nierobieniem tego, co jest złe.

Inną trudność można zobaczyć na przykładzie zwyczaju utożsamiania zobowiązania moralnego z obowiązkiem. Na poziomie intuicji językowych ktoś może twierdzić, że nie podlega żadnym zobowiązaniom względem zwierząt, odnoszącym się do respektowaniach ich prawa do unikania bezzasadnego cierpienia na tej podstawie, że zgodnie ze znaczeniem słowa „zobowiązanie", wszelkie „zobowiązania" wynikają

z kontraktów. Tym samym krzywdzenie istot, z którymi nie został zawarty kontrakt nie łamie żadnych zobowiązań (Brandt 1998: 8). Taki wniosek wydaje się co najwyżej erystyczną igraszką i nie znajduje uzasadnienia w głównych tradycjach filozoficznych zajmujących się etyką środowiskową.

iii) Poważniejsze trudności pojawiają się przy próbie parafrazy pojęć na gruncie filozofii. Różne tradycje etyczne odmiennie interpretują choćby takie określenie jak: „jest moralnie naganne", gdzie przykładowo dla Milla jest to informacja o niższej spodziewanej sumie szczęścia osiągniętej w skutek wyboru danego zachowania zamiast alternatywnego, Moore będzie widział w tym osobną właściwość, podczas gdy osoba wierząca w określoną doktrynę religijną, może interpretować to jako dezaprobatę Boga.

Brandt analizuje propozycję zwrotu „powinno się" w teorii uniwersalnego preskryptywizmu i teorii Idealnego Obserwatora. Dla uniwersalnego preskryptywisty uznanie danego zachowania za swój obowiązek oznacza zgodę na to, że jest to również obowiązek każdego innego człowieka. Tymczasem dana osoba może czuć się zobowiązana moralnie do pewnego zachowania, jednocześnie wcale nie twierdzić, że ktokolwiek inny również powinien dokonać analogicznego czynu, poświęcenia czy wyzwania. Podmioty podejmujące zadania heroiczne nie muszą oczekiwać podobnych poświęceń czy wysiłków od innych. Czy dana osoba w konkretnej sytuacji mówiąc, że czuje obowiązek, używa tego pojęcia nieprawidłowo?

Podobnie zwolennik teorii Idealnego Obserwatora uważa, że moralnie słuszne są te działania, które byłyby chciane przez osobę zrównoważoną, wszechwiedzącą i bezstronną. Czy w związku z tym mógłby poprawnie powiedzieć, że chce osiągnąć jakiś cel w życiu, dla niego samego, co z pewnością również byłoby pożądane przez niektóre szacowne, bezstronne i inteligentne osoby, choć inne w ogóle nie znalazłyby w sobie do tego motywacji? Czy przekonanie o tym, że bezstronni obserwatorzy mogą mieć równie dobre powody do zupełnie odmiennych decyzji w sprawie pewnego postępowania, oznacza w tym kontekście wewnętrzną sprzeczność sądu?

Chociaż Brandt wykazuje na wielu przykładach, że oparcie rozważań etycznych na języku potocznym jest zawodne i dlatego nie idzie tą drogą, nie wyklucza zarazem, że można dojść do trafnych wniosków także w tym przypadku. Osobiście deklaruje jednak, że zajmie się od początku metodą reformowania definicji przy jak najdalej posuniętym zawieszeniu intuicji (Brandt 1998: 3). Oddając szacunek tradycji, w praktyce wiele razy pokazuje, że jego rozstrzygnięcia można wyrazić przy użyciu tradycyjnych sformułowań lub że w konsekwencji prowadzą one do analogicznych

wniosków. Pozostają one jednak w pozycji podrzędnej do wypracowanych zreformowanych definicji i służą raczej do ich sprawdzenia niż wywiedzenia.

Analiza języka potocznego przeprowadzana przez filozofa może mieć cel *stricte* badawczy, czyli zmierzać do ustalenia, jak pewne pojęcia są używane i co oznaczają, może prowadzić do ich systematyzacji i wzajemnego powiązania. Badaniom takim zwykle przyświeca jednak cel pragmatyczny. Ich efekty mogą przyczynić się do sformułowania odpowiedzi na stawiane pytania moralne, wpływają na przejrzystość opracowywanej tematyki. Klarowna wiedza o tym, co oznaczają zadawane na danym gruncie pytania sama może służyć łatwiejszemu znalezieniu odpowiedzi, a przynajmniej odrzuceniu pewnej klasy odpowiedzi nieadekwatnych. Umożliwia również uzasadnianie i badanie odpowiedzi sformułowanych wcześniej. Niektórzy filozofowie uważają, że szukanie odpowiedzi wykracza poza zakres ich zadań jako badaczy, skupiają się na samej analizie. Brandt zalicza się do tych, którzy wypracowują rozwiązania w oparciu o analizy.

Ostrożność względem badań językowych Brandta może mieć źródło w perypetiach, które spotkały go w pracy antropologa. Przytacza przykład społeczności Indian Nawaho (Brandt 1963: 12-14), dla której centralnym terminem etycznym jest „bahadzid", a tłumaczy się go jako „niebezpieczny" lub „nieroztropny". Wyobraźmy sobie, że uniwersalnym zadaniem etyka jest wyłącznie pomoc w rozwiązywaniu problemów moralnych na podstawie analizy dostępnych terminów. Czy w związku z tym etyk ludu Nawaho miałby badać, co należy nazywać „bahadzid" a co nie? W pewnym sensie te poszukiwania sprowadzą się do tego, co jest pożądanym stanem rzeczy. Brandt uważa, że ostatecznie taki etyk powinien podjąć próbę wypracowania pojęć ułatwiających realizację tego zadania. Bazowanie na zastanej siatce pojęciowej może pomagać, ale również przeszkadzać w realizacji celów praktycznych etyki.

Brandt opierał swoją argumentację na redefinicji pojęć używanych w dyskursie etycznym. Przykładowo dobro rozumiał jako coś, czego można w sposób racjonalny pragnąć przy zastosowaniu wymogów psychoterapii kognitywnej (analiza racjonalności Brandta oraz psychoterapii kognitywnej zostanie przedstawiona w kolejnym rozdziale). Uważał, że w ten sposób laicy nie posługują się terminami etycznymi. Brandt próbuje wypracować nowe odpowiedzi bez przesądzania, czy jest to konceptualizacja praktyki myślowej prominentnych przedstawicieli społeczeństwa

(czego nie potwierdza badaniami empirycznymi), czy awangardowa rewolucja. Velleman podkreśla, że nie jest to jedynie zmiana w sposobie definiowania, ale propozycja rewizji sposobu dążenia do realizacji swoich celów (Velleman 1998: 355).

Prezentując filozofię Brandta posługuję się metodą analizy krytycznej. Służy ona do realizacji zadania wynikającego z tematu dysertacji, czyli przedstawienia utylitaryzmu jako koncepcji odpowiadającej na wyzwania relatywizmu w filozofii Richarda Brandta. Omawianie elementy obrazuję przykładami z życia codziennego. Za Brandtem podaję również przykłady analizy terminów języka potocznego. W efekcie rozprawa ta stanowi pod względem metodologii i podejmowanych zagadnień pracę zbliżoną do etyki samego Brandta. Rzecz jasna, stanowi ona jedynie propozycję uzupełnienia teorii Brandta, czy też przedstawienia problematyki, która zawarta jest w jego pismach *implicite* bądź została przez niego zaprezentowana w formie niekompletnej. Ponadto rozbudowuję jego rozważania o wątki związane z teorią gier, do której sam Brandt się nie odnosił. Żywię przy tym nadzieję, że jako taka rozprawa ta stanowić będzie wartościowy głos w dyskusji na temat relatywizmu i utylitaryzmu.

3. Etyka normatywna

Rezultaty rozstrzygnięć terminologicznych w obrębie badań etycznych miewają daleko idące konsekwencje ze względu na ich związek ze sferą sądów wartościujących oraz formułowanych na tym gruncie zaleceń, zakazów i nakazów. Sam sposób odpowiedzi na pytanie, czym jest etyka wyznacza obszar jej wiodących zagadnień lub nawet przesądza o możliwych rozstrzygnięciach problemów przez nią podejmowanych. W poniższym rozdziale zaprezentuję definicje podstawowych terminów, takich jak „etyka” i „moralność”, używane w niniejszej pracy. Definicje te nawiązują do tych, które sformułowane zostały przez Richarda Brandta, niemniej nie są z nimi tożsame, ponieważ Brandt rozmijał się niekiedy w swoich analizach z wyrażanymi *explicite* ustaleniami. Poczynione przeze mnie rozstrzygnięcia mają na celu uzgodnienie różnych, stosowanych przez Brandta wersji definicji omawianych pojęć, dzięki czemu podłużą jako poręczne narzędzia w intersubiektywnej prezentacji tematu.

Richard Brandt starał się używać pojęć podstawowych z dbałością o zachowanie neutralności światopoglądowej. Charakterystyczny rys metodologiczny jego rozważań

można rozpoznać po tym, że rozpoczyna je od sformułowania pytań, które stanowią punkt wyjścia dla dalszych dociekań. Już w *Etyce* za zadanie elementarne przyjął ustalenie, jakie problemy stanowią ważne kwestie etyczne. Samą etykę określił jako „rozważania, które prowadza lub mają prowadzić do udzielenia odpowiedzi na pewne pytania dotyczące twierdzeń etycznych" (Brandt 1996b: 10).

Twierdzenia etyczne Brandt definiuje przez odwołanie się do użycia pojęć języka potocznego, wyliczając takie zwroty, jak „jest pożądane", „jest moralnie konieczne", „jest obowiązkiem moralnym", „jest naganne", „jest moralnie chwalebne". Twierdzenia etyczne zawierają również ich synonimy, zdania zawierające ich odwrotność, czyli „jest moralnie niepożądane" etc. Rozszerzając tę definicję włącza również do klasy twierdzeń etycznych zdania niezawierające dosłownie żadnego z wymienionych wyrażeń, ale z których jednak wynikają zdania je zawierające (Brandt 1996b: 11). Podobną metodę definiowania stosował już w swojej pierwszej książce *Hopi Ethics*, gdzie naprowadzał czytelnika na właściwe rozumienie terminu poprzez wymienienie kluczowych kontekstów jego użycia (Brandt 1954: 55).

Ten sposób definiowania może służyć raczej nakreśleniu pola badawczego komuś, kto ma już jakieś wyobrażenie o twierdzeniach etycznych niż wyjaśnienie zagadnienia w sposób słownikowy. Brandt dostrzega sztuczność tego zabiegu i przyznaje, że bardziej powszechną metodą definiowania twierdzeń etycznych jest wskazanie jakiejś ich wspólnej własności. Jego metodologia ma jednak tę zaletę, że „pozwala ona wyznaczyć z grubsza klasę zdań, których teorii poszukujemy, nie zobowiązując nas z góry do akceptacji żadnej określonej teorii tych zdań" (Brandt 1996b: 13). Neutralność definicji pozwala na prowadzenie bardziej otwartych badań; Brandt występuje jako antydogmatyk i raczej niechętnie klasyfikuje siebie jako przedstawiciela określonego nurtu. To, na ile rzeczywiście jego dociekania pozostają neutralne stanowi osobne zagadnienie.

W ramach etyki Brandt wyróżnia etykę normatywną oraz etykę krytyczną, którą określa również jako metaetykę. To, co Brandt nazywa etyką normatywną wyznaczają odpowiedzi stawiane na pytania o twierdzenia etyczne: „które z nich są prawdziwe" oraz „dlaczego są prawdziwe"? (Brandt 1996b: 14). Każdy uznaje jakąś etykę normatywną i bardziej lub mniej sprawnie jest w stanie nakreślić jej zarys. Etyka

normatywna danego filozofa jest więc tą samą kategorią poglądów, co przekonania każdego człowieka w tej dziedzinie.

Chociaż ogólna definicja etyki zaproponowana przez Brandta zdaje się obiecywać pełną otwartość na rozmaite poglądy etyczne, to uszczegółowienie rozumienia etyki normatywnej Brandta w sposób wyraźny zdradza jego sympatie filozoficzne. W tym sensie jego zwyczaj językowy pozwalający określać etyką wszystkie nurty zaliczane tradycyjnie do tego obszaru badań, wydaje się bardziej tolerancyjny niż definicja, którą stworzył oraz towarzyszące jej komentarze. Warto zauważyć, że używając konsekwentnie języka Brandta, nurty, które on sam odrzuca i krytykuje, nadal mogą być nazywane poglądami etycznymi. Wiele prób zdefiniowania pojęcia „etyka" *ex catedra* nie pozwala nazywać poglądami etycznymi tych nurtów, które nie spełniają określonych przez nie kryteriów, przez co nie tyle pełnią one funkcję definicyjną, ile normatywną, ograniczając możliwość neutralnych badań.

Pod względem struktury etyka normatywna uprawiana jako dziedzina filozoficzna w rozumieniu Brandta ogranicza się przeważnie do twierdzeń ogólnych. Konkretne zagadnienie, jak używany przez Brandta przykład problemu słuszności przejęcia przez Brytyjczyków Kanału Sueskiego po jego nacjonalizacji przez Nassera jest przypadkiem interesującym pod względem etycznym, ale nie stanowi istotnego materiału dla etyki jako dziedziny badań nad zasadami ogólnymi. Etyka odpowiada raczej na pytania o to, jak należy ocenić pewne zbiory przypadków danego rodzaju, np. pytanie o to czy przyjemność jest sama w sobie zawsze wartościowa? (Brandt 1996b: 15).

W swojej formalnej strukturze etyka nie skupia się na problemach jednostkowych; również nie wszystkie pytania ogólne stanowią jej zasadniczy zakres zainteresowania. Przykładowo pytanie o to, czy partnerzy powinni pomagać sobie w zakupach, jeśli są o to proszeni, a nie mają innych pilnych zajęć w tym czasie, jest pytaniem ogólnym, ale odpowiedź na nie zależy od innych twierdzeń, bardziej ogólnych, które je uzasadniają, jak na przykład zasada utylitaryzmu mówiąca, że powinno się wykonywać działania, o ile przyczyniają się one do maksymalnego pomnożenia szczęścia. Brandt porównuje w tym aspekcie etykę do nauk ścisłych. Fizyk może uzasadniać prawa Keplera przez ich wywodzenie z bardziej ogólnych praw Newtona oraz zasady grawitacji. Podobnie twierdzenia geometrii Euklidesa stanowią

konsekwencję przyjętych przez niego aksjomatów. Chociaż poszczególny przypadek wymagający obliczeń, np. przy ocenie wytrzymałości konstrukcji budowlanej wymaga użycia fizyki i matematyki, to stanowi on raczej ich implikację niż przedmiot badań w sensie dyscypliny naukowej. Analogicznie w przypadku etyki Brandt twierdzi, że:

> „Etyka jako teoria poszukuje zbioru prawdziwych zasad etycznych, który jest zupełny w tym znaczeniu, że każde prawdziwe twierdzenie etyczne można zeń wydedukować […], a przy tym jest maksymalnie ekonomiczny pod względem pojęć i zasad." (Brandt 1996b: 16)

Dedukcja zasad etycznych różni się od tej używanej w geometrii tym, że wykorzystywany jest również odpowiedni zbiór przesłanek o faktach relewantnych dla określonego zagadnienia. Brandt przyznaje, że myślenie o etyce nie musi zakładać konieczności wypracowania systemu zasad podstawowych; dla niektórych wystarczają pewne intuicje, odczucia (Brandt 1996b: 16). Istotne z punktu widzenia zrozumienia Brandta jest wzięcie pod uwagę, że przez cały okres swojej pracy badawczej otwarcie krytykował intuicjonizm i emotywizm, sympatyzując z takimi stanowiskami etycznymi, jak utylitaryzm, przez co jego rozumienie etyki wpisuje się w określoną tradycję.

Ekonomiczność systemu etycznego, o której pisze Brandt jest celem przyświecającym zarówno etykom, jak i teoretykom w innym dziedzinach. Możliwe, że nieuświadomienie sobie tego wymogu było przyczyną silnej tendencji pewnych filozofów do nadmiernego upraszczania skomplikowanych niuansów. Przykładem może być etyka Kantowska, w której problem dopuszczalności kłamstwa został rozwiązany poprzez wprowadzenie bardzo ogólnego zakazu mówienia nieprawdy, nieuwzględniającego szczególnych sytuacji powszechnie uznanych za istotne, jak choćby przypadku, gdy okłamanie mordercy ściągającego swoją ofiarę, może uratować jej życie. Co najmniej nieoczywiste jest, na ile bezwyjątkowe zakazanie tak ogólnie scharakteryzowanej grupy zachowań, jak mówienie nieprawdy, znajduje uzasadnienie w jakiejś nadrzędnej teorii etycznej, nawet jeśli jest nią imperatyw kategoryczny Kanta.[4]

[4] w swoim artykule *Jak przekonać Kanta do kłamstwa? Aporie imperatywu kategorycznego* (Piekarz 2015) starałem się wykazać, że jedynym spójnym uzasadnieniem absolutnego zakazu kłamstwa na gruncie etyki Kantowskiej jest właśnie wymóg maksymalnej zwięzłości. Nie stosując go, zasada liberalizująca możliwość legalnego mówienia nieprawdy wydaje się lepiej uzasadniona na gruncie koncepcji imperatywu kategorycznego.

Z ekonomicznego punktu widzenia łatwiejsze jest przedstawienie, jak zrobił to Kant, prostej zasady „nie kłam" niż jej zniuansowanej wersji, jak „nie kłam, poza sytuacjami, gdy jest to jedyny sposób uniknięcia katastrofalnego nieszczęścia". Uwzględniając jednak opisany w pierwszym rozdziale wymóg ogólności, zasada druga nie jest formalnie niepoprawna, ponieważ wyjątek zbudowany jest na nieosobowych właściwościach sytuacji i w sensie formalnym jest jedynie funkcją opisującą szereg sytuacji, które w innym zapisie można by wymienić przy użyciu niezwykle długiej koniunkcji. W sposób zbliżony do Brandtowskiego Richard Hare wyjaśnił tę kwestię, odwołując się do możliwości sformalizowania zapisu zasad (Hare 209: 505): regułę nie rób p z wyjątkiem q zapisuje się jako $f(x)(p \neg q)$, co może być tożsame z $f(x)(a \wedge b \wedge c \wedge ....)$. Wybór metody wymienienia wszelkich sytuacji pozwala na uniknięcie pozornej niespójności związanej z przyjęciem wyjątku w już zaakceptowanej regule, ale w sensie logicznym, o ile wyjątek zawiera określone kryteria jego stosowania, jest on po prostu częścią reguły, a nie elementem ją podważającym.

Stosowanie własności ogólnych do precyzowania sytuacji, w których mają obowiązywać dane reguły niesie ze sobą jednak ryzyko nadużywania tej procedury. O ile reguły etyczne w ujęciu Brandta nie mogą zawierać imion własnych, to można wskazać na szereg nieosobowych cech (jak konkretny wzrost, waga, kolor oczu, budowa małżowin usznych), których wymienienie w ramach reguły sprawiłoby, że obowiązywałaby ona wyłącznie w jednym wypadku. Problem z określeniem, jakie relewantne właściwości może mieć sytuacja, w której możliwe jest sformułowanie zasady ogólnej pozwalającej na mówienie nieprawdy interesująco rozwiązał Hare. Twierdzi on, że sam Brandtowski wymóg ogólności, czy też, używanej przez Hare'a zasady uniwersalizowalności, nie wystarcza, ponieważ możemy opisać szereg własności, które w praktyce ma tylko osoba, na której rzecz możemy chcieć uczynić wyjątek (Hare 1978: 89). Ostatecznie należy odwołać się do Złotej Zasady wzajemności, czyli postulatu traktowania innych tak, jak sami chcielibyśmy być traktowani, czy też szerzej rozumianego *common sense.*

Brad Hooker rozważając tę samą trudność proponował użycie dodatkowej zasady umożliwiającej rozstrzygnięcie konfliktu reguł podstawowych, takich jak „nie kłam" oraz „przeciwdziałaj możliwemu do uniknięcia nieszczęściu", nazywając ją regułą „zapobiegania katastrofie" (Hooker 2002: 90). W przykładzie Kantowskiego mordercy

nakazywałaby ona ukrycie niewinnej ofiary i zawieszenie obowiązywania prawdomówności, co pod względem zwięzłości wydaje mi się najbardziej adekwatnym rozwiązaniem na gruncie utylitaryzmu reguł.

Dedukcja szczegółowych zasad etycznych z reguł podstawowych nie jest dedukcją w matematycznym rozumieniu, co mogłoby sugerować porównywanie przez Brandta pracy nad systemem etycznym do budowania geometrii Euklidesowej. Do wypracowania reguł etycznych potrzebny jest odpowiedni zbiór przesłanek o faktach, które są niezbędne w dookreślaniu poszczególnych instrukcji.

Powiedzmy, że z reguły ogólnej: „należy zawsze być życzliwym dla przyjaciół" ktoś próbuje wywieźć bardziej szczegółową zasadę: „należy wspierać przyjaciół finansowo". Łatwo wyobrazić sobie, że zgadzając się na pierwszą z maksym można mieć obiekcje względem drugiej. Nawet jeżeli zwykle wsparcie finansowe jest miłym i pomocnym gestem, to znając trudności życiowe można podać przykłady zgubnych skutków takiego postępowania. Załóżmy, że przyjaciel potrzebuje pieniędzy na nieszczęśliwe dla niego wydatki, jak zakup narkotyków, innych używek albo wkład własny przy kredycie na wesele, na którego spłatę nie będzie go nigdy stać. Wówczas życzliwość dla niego wymagałaby podjęcia jakiś innych działań zaradczych, a nie finansowania podobnych przedsięwzięć. Trudności tej uniknęłaby reguła „należy wspierać przyjaciół finansowo, kiedy leży to w ich dobrze pojętym interesie". Wiedza o faktach będzie kluczowa, aby móc zastosować się do tego wymogu.

Reguła ta jednak narażona jest na dalszą krytykę. Znajomość naszych realiów ekonomicznych podpowie nam zapewne, że pomoc finansowa ze strony przyjaciela może być dla niego wymogiem trudnym lub niemożliwym do spełnienia, kiedy on sam tych pieniędzy nie posiada lub kiedy ich przeznaczenie jest dla niego szczególnie istotne. Wyobraźmy sobie, że ktoś potrzebuje pieniędzy na wakacje, które z pewnością są dla niego dobre, wpłacił na nie zaliczkę, ale aktualnie jego bank ma trudności z wypłatą gotówki, bez której wycieczka nie może się odbyć. *Prima facie* jego przyjaciel powinien pożyczyć mu potrzebną kwotę; przyjmijmy jednak, że posiada on pieniądze odłożone na operację swojego dziecka. Czy ryzykowanie nieodzyskaniem pieniędzy przeznaczonych na ten cel mogłoby być uzasadnione wymogiem wspierania finansowego przyjaciół? Jeżeli nie, to zapewne bardziej przekonującym uszczegółowieniem ogólnego nakazu życzliwości byłaby raczej reguła: „należy

wspierać przyjaciół finansowo na miarę własnych możliwości i ich potrzeb". Pytanie o to, czy ta zasada mogłaby już obowiązywać bez kolejnych uszczegółowień wymaga dalszych, rozleglejszych badań.

Brandtowskie rozumienie etyki normatywnej zakłada możliwość sformułowania zasad podstawowych oraz wymaganych szczególnie istotnych ich uściśleń, co służy wyposażeniu podmiotu etycznego w narzędzia pozwalające na dalsze rozumowanie w tym obszarze. Taki system etyczny być może nigdy nie będzie stanowił ukończonego zbioru zasad, ale obiecuje przynajmniej w pewnym stopniu możliwość wypracowania strategii formułowania klarownych i wspólnych odpowiedzi na każde poszczególne wyzwania etyczne, które stają przed nami w ciągu życia. Odwołanie się do zdrowego rozsądku przy formułowaniu zasad szczegółowych ma istotny wpływ na ocenę reguł ogólnych, pod które one podpadają.

Sformułowanie i obrona zupełnego i ekonomicznego zbioru zasad ogólnych rozumianych w powyższym sensie jest według Brandta zadaniem etyki normatywnej. Do jej przedmiotu należy również wypracowanie pewnego zbioru zasad bardziej szczegółowych, istotnych dla funkcjonowania życia społecznego (Brandt 1996b: 19). W powyższym rozumieniu etykiem normatywnym może być zarówno świadomy metodologicznie filozof, jak i zwykły człowiek podejmujący refleksję nad swoim postępowaniem.

Brandtowskie określenie etyki tworzy pojęcie, które może służyć do prowadzenia dyskusji przez przedstawicieli różnych rozstrzygnięć szczegółowych, ponieważ pozostawia otwarte takie kwestie, jak choćby rodzaj akceptowalnego w dziedzinie etyki sposobu uzasadniania, w jakim stopniu potrzebna jest dla tego rozumowania wiedza o faktach etc. W terminologii przyjętej przez Brandta stanowi to obszar badań etyki krytycznej, czyli metaetyki.

4. Etyka krytyczna lub metaetyka

Metaetyka w ujęciu Brandta pozostaje względem etyki normatywnej w analogicznym stosunku jak filozofia nauki do nauki (chociaż w praktyce zainteresowanie etyków metaetyką jest nieporównywalnie większe niż w przypadku innych badaczy metaanalizą ich dziedzin). Bada sposób uzasadniania etyki normatywnej, znaczenie jej terminów, predykatów, twierdzeń. Do zakresu badań etyki krytycznej zaliczyć można również badanie pojęć istotnych dla dyskursu etycznego, nie będących terminami *stricte* etycznymi, takich jak „szczęście", „motywy", „konsekwencje", „działanie rozmyślne" (Brandt 1996b: 20-23).

W *Etyce* porównując metaetykę do filozofii nauki Brand przypisuje tej drugiej ścisły związek z eksperymentalną rozstrzygalnością zagadnień naukowych. Wierzy, że spór między dwoma naukowcami może rozwiązać odwołanie się do empirii, podczas gdy etycy ze względu na odmienny charakter ich dyscypliny nie zgadzają się co do takich kwestii, jak ustalenie, czy przykładowo dobrem najwyższym jest szczęście lub samodyscyplina. Dla takiego pytania rozstrzygnięcie eksperymentalne jest niemożliwe (bardziej krytyczne stanowiska na gruncie filozofii nauki wskazują, że w przypadku nawet tak ścisłych dyscyplin jak fizyka dyskusje teoretyczne bardziej przypominają spory etyków niż zakłada to Brandt).

Brandt widzi w tym obszarze potrzebę dokonania kilku kluczowych uściśleń; eksperyment nie jest czymś całkowicie bezużytecznym dla etyka. Można wykorzystać obserwacje do argumentacji w sprawie takich pytań, jak „czy rodzice powinni wymierzać dzieciom kary fizyczne", przy czym wpływ na psychikę i zachowanie dziecka, który można zbadać, byłby w tym wypadku informacją relewantną. Z drugiej strony Brandt ma świadomość, że nie wszystkie spory naukowe można rozstrzygnąć za pomocą eksperymentu. Za przykład podaje konsekwencje zasady Heisenberga, które są dyskutowane bardziej jako alternatywne teorie pozwalające na interpretację obserwacji niż poddające się jakiejkolwiek weryfikacji. Nie wspomina z kolei o badaniach wywodzących się z socjologii nauki, które poddają w wątpliwość eksperymentalną rozstrzygalność bazowych twierdzeń naukowych (por. Khun 2009).

Jego wiara w metody nauk szczegółowych wynika prawdopodobnie (przynajmniej podczas opracowywania *Etyki*) z braku dogłębnej znajomości teoretyków rozwijających zagadnienia socjologii wiedzy, na przykład Kuhna czy Lataosa, na

których nigdy się nie powoływał. Pewne wątki socjologii nauki powinny być brane pod uwagę w kontekście dyskusji nad relatywizmem, nie są jednak kluczowe dla porównań, które przeprowadza Brandt zestawiając swoje propozycje na gruncie etyki z metodologią nauk szczegółowych. Ten zabieg ma w jego wypadku na celu raczej podnieść rangę postulowanych rozstrzygnięć niż treściowo wprowadzać do nich istotne elementy. Twierdzi on po prostu, że badania w zakresie etyki na tyle różnią się od tych prowadzonych na gruncie innych nauk, że wymaga ona opracowania osobnej metodologii, czym zajmuje się właśnie metaetyka (Brandt 1996b: 21).

5. Moralność

W terminologii używanej przez Brandta w pierwszych publikacjach brakuje wyraźnego rozgraniczenia między polem semantycznym „etyki" i „moralności". Dla Brandta rozumienie terminu „moralność" jest oczywiste. Zamiennie mówi o czymś, że jest „moralne" oraz „etyczne", „słuszne", „uzasadnione" a nawet „prawdziwe", kontekstowo przypisując temu ocenę pozytywną oznaczającą aprobatę. Rozłączność zakresu znaczeniowego takich pojęć, jak „moralność" i „etyka" może wydawać się *prima facie* czymś oczywistym. Refleksja nad pojęciami oraz próba znalezienia powszechnie podzielanych rozwiązań przy zwróceniu uwagi na niuanse otwiera pole do szerokiej dyskusji; zwrócę uwagę jedynie na najbardziej wyraziste klasyfikacje, dokonując rozstrzygnięć odpowiadających celom niniejszej pracy.

Rozdzielność znaczeniowa pojęć „moralność" i „etyka" wysuwa się już na tle analizy leksykograficznej. W *Oksfordzkim słowniku filozoficznym* Blackubrna pod hasłem „moralność" czytamy:

> „chociaż moralność ludzi i ich etyka to koniec końców to samo, istnieje jednak użycie, które zawęża <<moralność>>do takich systemów jak Kanta […], natomiast termin <<etyka>> rezerwuje dla bardziej arystotelesowskiego podejścia do rozumowania praktycznego." (Blackburn 1997: 244)

Definicja ta w gruncie rzeczy nie wyjaśnia, czym moralność jest, a jedynie utożsamia ją z pewną sferą badań reprezentowaną przez Kanta. Co ważne, zbliża znaczeniowo moralność z etyką, przypisując różnicę raczej kontekstowi użycia niż zakresowi znaczeniowemu. W tym samym słowniku przeczytamy, że etyka to „Badania nad pojęciami uwikłanymi w rozumowanie praktyczne, np. nad pojęciami dobra, prawa, obowiązku…" (Blackburn 1997: 113). Etyka jako obszar badawczy jest dziedziną filozoficzną. Sama stanowi przedmiot analiz wyższego rzędu dla metaetyki, o której

słownik Blackburna mówi: „Badawcza działalność drugiego rzędu, dotycząca raczej pojęć i metod stosowanych w etyce, niż angażująca się w kwestie praktyczne…” (Blackburn 1997: 233).

Podobne trudności spotykamy zaglądając do popularnego słownika Książnicy autorstwa Julii Didier, który mówi, że moralność to „nauka o dobru i zasadach ludzkiego postępowania” (Didier 2006: 243), podczas gdy etyka to „nauka o zasadach moralnych” (Didier 2006: 108). Na podstawie tych opisów można wnioskować tożsamość znaczeniową obu pojęć, ponieważ ostatecznie obydwie dziedziny badają zasady postępowania. Pod hasłem „moralność” autorka stara się scharakteryzować pojęcie etyki pisząc, że „Etyka powstała w Starożytności jako nauka o człowieku…” (Didier 2006: 243), co samo wymaga obszernego komentarza. Jedynym wyraźnym rozróżnieniem między tymi terminami w słowniku jest wtrącone doprecyzowanie w haśle „etyka”, które stanowi szersze omówienie pojęcia. Znajdziemy tam opis, mówiący że: „<<moralność>> w węższym rozumieniu oznacza stosowanie [badanych przez etykę] zasad w codziennym postępowaniu” (Didier 2006: 108). w słowniku brakuje hasła „metaetyka”.

Rzetelną pracę na temat moralności autorstwa Gerta Bernarda oraz Gerta Joshui można znaleźć w encyklopedii Stanforda (Gert, Gert 2017). Autorzy zwracają uwagę na wieloznaczność terminu moralność i dokonują podstawowego rozróżnienia, omawiając osobno dwa użycia terminu „moralność”: deskryptywne i normatywne. Ujęcie deskryptywne obejmuje specjalny sposób postępowania traktowany przez daną społeczność lub jednostkę jako obowiązujący; ujęcie normatywne oznacza moralność jako sposób postępowania, który może być podjęty przez wszystkie racjonalne osoby. Rozważania tam zawarte są interesujące w kontekście debaty nad moralnością, ale niewiele pomagają w rozpoznaniu zakresu semantycznego terminów „etyka” i „moralność”, ponieważ analiza moralności w ujęciu normatywnym prowadzi wprost na tory badań definiowanych przez Brandta jako etyczne, co z kolei mnoży trudności terminologiczne. Ponadto zawarty w samej definicji postulat racjonalności moralności jest warunkiem normatywnym; przyczynia się on do dyskryminacji z dziedziny moralności odmiennych nurtów, opartych choćby na objawieniu lub intuicji.

W niniejszej pracy nie może zabraknąć przywołania analizy Jacka Hołówki, który opatrzył wstępem *Etykę* Brandta. W ujęciu Hołówki etyka jest systemem

normatywnym. Jej zadaniem jest wyznaczanie obowiązków i wartości moralnych. Ustala ona ramy postępowania w sposób bezosobowy, na wyższym poziomie abstrakcji. Za sztandarowy przykład etyki Hołówka podaje filozofię praktyczną Kanta – dokładnie przeciwnie niż Blackburn, który Kantowskie dociekania przedstawiał jako przykład moralności, odróżnianej w tym kontekście od etyki. Tymczasem Hołówka utożsamia moralność z czymś bardziej osobistym, chociaż nie jednostkowym; jest ona intersubiektywna. Moralność jest zjawiskiem, które może stanowić przedmiot badań socjologii, psychologii czy antropologii ze względu na jej źródła, historię, wpływ (Hołówka 1996: xvi-xvii).

Etyka w ujęciu Hołówki jest czymś obiektywnym, za czym przemawia sposób, w jaki formułowane są podstawowe dla tej dziedziny zagadnienia. Pytanie o to, co powinniśmy w danej sytuacji zrobić wymaga nie tylko wyrażenia osobistej opinii na ten temat, ale odpowiedzi obiektywnej, jasno wskazującej, co w danym wypadku jest obowiązkiem. Za niezadowalające Hołówka uznaje rozstrzygnięcie przez odwołanie się do tradycji filozoficznych, takich jak teoria obiektywnego obserwatora, utożsamiających znaczenie powinności z opinią osób dobrze poinformowanych, bezstronnych, życzliwych i darzonych szacunkiem. W etyce nie chodzi o subiektywne poczucie obowiązku. Hołówka odrzuca takie nurty jak subiektywizm, postmodernizm, pozytywizm czy relatywizm jako reprezentantów etyki w ogóle. Według niego ludzie mogą wyznawać różne wartości moralne, ale tym, co stanowi dla nich kryterium nadrzędne jest etyka normatywna jako nieomylny system bezstronnych rozstrzygnięć (Hołówka 1996: xvi-xvii).

Tak sformułowane definicje moralności i etyki nie zgadzają się z powszechnym użyciem tych terminów. Po pierwsze ludzie utożsamiają w wypowiedziach potocznych stwierdzenie, że „coś jest słuszne" z tym, że „coś jest etyczne". Nawet gdyby uznać takie wyrażenie za potoczne i nieścisłe, to również literatura fachowa nazywa etykami przedstawicieli wielu nurtów, a ich systemy normatywne systemami etycznymi. Konflikt między emotywistami, utylitarystami a kantystami jest nazywany konfliktem na gruncie etyki, a nie sporem o to, któremu z nurtów należy w ogóle przyznać prawo do nazywania się teorią etyczną.

Dostrzegając tę trudność Hołówka stwierdził, że praktyka ta jest wynikiem błędu polegającego na podniesieniu pewnych poglądów moralnych do rangi etyki, czyli

koncepcji jedynie słusznej (Hołówka 1996: xviii). Rozstrzygnięcie takie nie wydaje się możliwe do zastosowania w ramach języka potocznego czy chociażby terminologii filozoficznej. Co może dziwić, zdaje się ono nieadekwatne do opisu badań prowadzonych przez Richarda Brandta, dla których rozważania Hołówki miały stanowić wstęp. Pisząc o etyce Brandt charakteryzuje i poddaje analitycznej krytyce pełne spektrum nurtów, takich jak emotywizm, kantyzm czy utylitaryzm, a sam akceptuje opracowaną przez siebie metodę kontrolowanej postawy oraz, z szeregiem zastrzeżeń, pewną wersję relatywizmu. Nie twierdzi przy tym, że tylko jego poglądy zasługują na bycie nazywanymi etycznymi.

Nazwanie etyką jedynie tego zbioru zasad czy opisu wartości, zgodnie z którymi należy postępować powoduje trudności natury praktycznej, ponieważ słowo to jest używane właśnie w kontekście szerokiego spektrum nurtów. Zastosowanie takiej terminologii może być pewnego rodzaju propozycją normatywną. Podobnie można nazywać postawy i postępowanie określeniem „moralne" tylko w przypadku uznania ich za słuszne, co oznaczałoby, że istnieje jedna moralność, a szereg postaw i zachowań, które od jej wzorca odbiegają musiałyby być nazywane osobnymi określeniem. Taki pogląd wydaje się *prima facie* spójny, choć anachroniczny; prezentowałby go zapewne fanatyczny wyznawca własnego systemu wartości uważający przykładowo przedstawicieli obcych mu kręgów kulturowych za istoty kierujące się obyczajem, tradycją czy też praktycznością, ale nie prawdziwą moralnością, którą w jego mniemaniu znają wyłącznie przedstawiciele jego grupy społecznej.

Pomijając trudności z uzasadnieniem takiego poglądu, warto zauważyć, że powyższe użycie terminu „etyka" lub „moralność" wydaje się niepraktyczne, ponieważ nic nie stoi na przeszkodzie, żeby określić wyłącznie pewne obszary moralności czy etyki jako słuszne, prawdziwe, wartościowe, najlepiej uzasadnione, inne zaś ocenić negatywnie, co nie wymaga rewizji zwyczajów językowych. Rozstrzygnięcie takie jest bardziej ekonomiczne.

Możliwość zastosowania określenia „etyka" do wąskiego spektrum nurtów tradycyjnie zaliczanych do tej dziedziny można pod względem językowym przeprowadzić poprzez użycie dodatkowego terminu „filozofia moralności", którym charakteryzować można w sposób neutralny refleksję nad moralnością w szerszym znaczeniu. Etyką wówczas

można nazwać te dociekania, które uznaje się za słuszne, jak postulował Hołówka. Wprowadzenie podobnej praktyki nie wydaje się wewnętrznie sprzeczne, chociaż nie jest to zabieg uzasadniony ani ze względu na zwyczaj językowy ani na inne walory praktyczne. Podobne rozwiązania można mnożyć, niemniej nie wydaje się to zasadne w obliczu już ukształtowanej praktyki językowej.

Komentarze Hołówki zasługują na szczególną uwagę ze względu na ubogą literaturę traktującą o filozofii Brandta w języku polskim[5]. Hołówka dokonuje rozróżnienia na „etykę normatywną" i „deskryptywną" nazywaną również „filozofią moralności", „teorią etyki", „etyką krytyczną" lub „metaetyką". Etyka deskryptywna ma na celu badanie etyki, a nie formułowanie zaleceń normatywnych. W jego ocenie *Etyka* Brandta pełni właśnie takie zadanie (Hołówka 1996: xx). Z tym ujęciem wiążą się dwa poważne problemy.

Po pierwsze Brandt w *Etyce*, a tym bardziej w pismach późniejszych nie ogranicza się tylko do analizy, ale sam stara się formułować pewne rozstrzygnięcia. Po drugie w myśl rozróżnienia „etyki deskryptywnej" jako czystej pracy badawczej oraz „etyki normatywnej" jako jedynego słusznego systemu trudno znaleźć adekwatne słowo do wyrażenia, co w zasadzie jest przedmiotem badań „etyki deskryptywnej". Zachowując terminologię zaproponowaną przez Hołówkę we *Wstępie*, należałoby zapewne powiedzieć, że jest nim szereg poglądów moralnych pretendujących do miana etyki; tymczasem praktyka językowa przyzwyczaiła nas do nazywania ich szkołami, nurtami czy poglądami etycznymi.

Problem ten porusza między innymi Ija Lazari-Pawłowska pytając, czy mówienie o „etyce nazistów" lub „moralności nazistów" jest wyrażeniem wewnętrznie sprzecznym. Takie podejście sprawiłoby jednak, że brakowałoby nam adekwatnego wyrażenia dla opisania systemu normatywnego wyznawanego przez nich; dlatego Lazari-Pawłowska opowiadała się za aksjologicznie neutralnym pojęciem moralności. Przyznaje ona jednak, że nie istnieje jedna definicja moralności czy etyki, a w praktyce posługujemy się całym szeregiem różnych pojęć (Lazari Pawłowska 1966: 31-46). Być może każda definicja roszcząca sobie prawo do wyłączności z założenia skazana jest

[5] Hołówka jest również autorem pracy pt. *Relatywizm etyczny* (Hołówka 1981: 237-273). Uznaje w niej jako nieakceptowalny relatywizm w wersji metaetycznej utrzymywanej przez Brandta, chociaż jednocześnie traktuje utylitaryzm jako akceptowalną odpowiedź na relatywizm etyczny, który definiuje w sposób, w jaki Brandt z kolei charakteryzował poglądy nie zaliczające się do relatywizmu właściwego (kwestię klasyfikacji poglądów jako relatywizmu w ujęciu Brandta rozwinę w rozdziale trzecim).

na zarzuty oparte na definicjach odmiennych. W takim wypadku przykładowo stanowisko Hołówki mogłoby po prostu uchodzić za reprezentatywne dla pewnego rozumienia omawianych terminów, a jedyną uwagą, którą warto by względem nich wysunąć byłoby uściślenie kontekstu, w jakim mogą być stosowane. Zarzutem względem takiego przedstawienia „moralności" i „etyki" jest tu właśnie okoliczność, że nie przystają one do omawianego tematu, czyli filozofii Richarda Brandta.

Interesującą analizę tych pojęć przedstawiła w *Podstawach nauki o moralności* Maria Ossowska. Charakteryzując naturę występujących trudności stwierdziła, że

> „nasze obiegowe posługiwanie się tymi terminami jest, co należy z góry podkreślić, bardzo nieporządne i każda konwencja, której ktoś w odniesieniu do tych terminów konsekwentnie by się trzymał, musiałaby urazić jakieś nawyki związane z tymi słowami." (Ossowska 1966: 19)

Dalsze uściślenia Ossowskiej wydają się z grubsza najlepiej wpasowywać zarówno w polskie zwyczaje językowe, jak i użycie tych terminów przez samego Brandta. W swojej publikacji z dojrzałego okresu twórczości *Morality, Utilitarianism, and Rights* (Brandt 1992), Brandt określa ściślej moralność jako indywidualny lub grupowy system wewnętrznych awersji (poczucia winy, dezaprobaty) względem pewnych działań. Uczucia te są w jakiś aprobowany sposób uzasadniane przez osobę, która je żywi (Brandt 1992: 77). Jak zauważa Wiliam Frankena, takie podejście pozwala na stosowanie terminu „moralność", nie determinuje podejścia utylitarnego, aprobowanego przez Brandta (Frankena 1993: 200). Tym samym użycie przez niego terminu „moralność" wpisuje się w nurt opisany przez Ossowską i pozwala na stworzenie przestrzeni dla dyskusji między przedstawicielami odmiennych poglądów etycznych.

Moralność według Ossowskiej stanowi ogół „wypowiadanych w danej epoce i w danym środowisku ocen i norm" (Ossowska 1996: 19), etyka zaś to dyscyplina, która mówi o tym co należy robić, a czego nie. Etyka wchodzi w skład moralności, a ocena etyczna jest jednocześnie oceną moralną; nie zachodzi tu zjawisko odwrotne, ponieważ nie każda ocena moralna stanowi ocenę skodyfikowaną w jakimś systemie etycznym. Ujmując tą rzecz skrótowo, można powiedzieć, że „etyka to nauka, a moralność – to samo <<życie>>". Tak jak nauka jest elementem życia, tak etyka wchodzi w skład moralności.

W tym rozumieniu moralność jawi się jako coś pierwotnego względem etyki. Ossowska podobnie jak Brandt zauważa, że odwołanie się do *common sense* pozwala na argumentację w obrębie badań etycznych skłaniającą do odrzucenia pewnych konstruktów teoretycznych ze względu na ich konsekwencje stojące w opozycji do powszechnie przyjętych poglądów na to, co jest słuszne (Ossowska 1966: 20). Nie popada ona z kolei w trudności, które napotyka Hołówka. Możliwe jest formułowanie różnych systemów etycznych, a pytanie o to, który z nich jest lepszy lub czy w ogóle dysponujemy kryteriami, którymi można by odpowiedzieć na takie pytanie pozostaje otwarte.

Trudno powiedzieć, czy ocena systemów etycznych oraz podjęcie problematyki relatywizmu należy jeszcze do dziedziny badań samej etyki, czy stanowi już część metaetyki. Pytanie o słuszność określonych rozstrzygnięć, które stawia Brandt w przypadku całych systemów etycznych jest właśnie tradycyjnie kwestią etyczną. Badanie teorii i ich porównywanie wymaga postawienia się niejako ponad nimi, co można nazwać ich metaanalizą. Dla przeprowadzenia takich badań niezbędne jest również podjęcie kwestii swoistych dla metaetyki, to jest zdefiniowanie pojęć i określenie sposobu uzasadniania. W przypadku prac Brandta i problematyki niniejszej rozprawy dla potrzeby sklasyfikowania prowadzonych badań zasadne jest przyjęcie, że zakres rozważań etycznych i metaetycznych przenika się i sytuuje badania niejako ponad podstawowym podziałem zakresowym, czyniąc tę dystynkcję raczej ciekawostką słownikową niż realnym problemem.

Rozdział II: Racjonalność

1. Racjonalność proceduralna i substancjalna

Wypracowanie przez Brandta koncepcji racjonalności na gruncie relatywizmu łączy w sobie tradycyjnie skłócone tradycje. Ich początki sięgają czasów sporu między Protagorasem a Platonem, uważającym poglądy sofistów za zagrożenie dla ludzkiej racjonalności (Chmielewski 2014: 62). Tymczasem Brandt lubi porównywać etykę (we własnym, relatywistycznym wydaniu) do nauki i pokazywać, że posługuje się tymi samymi lub podobnymi metodami, jakich używali Protagoras i Platon. Jego definicja racjonalności nie sprowadza się jednak do zapożyczenia metodologii nauk szczegółowych. Pracuje on raczej nad pewnym rdzeniem myślenia racjonalnego, czy też rozważa je na metapoziomie, korzystając przy tym z przystępnego języka i rozstrzygnięć odwołujących się do *common sense.* Racjonalność jest cechą wyborów, decyzji, strategii. Wybór racjonalny to ten, który pozwala zrealizować cel.

Racjonalność decyzji, którą ma na myśli Brandt, polega na tym, że mając do wyboru dwa warianty działania prowadzące do identycznych wyników, wybór tego, który wymaga mniejszego nakładu kosztów, jest racjonalny. Jeżeli mamy dwa warianty działania wymagające jednakowego wysiłku, ale jeden z nich pozwala na osiągnięcie zamierzonych celów w stopniu wyższym, to racjonalne jest wybranie tego rozwiązania. Podobnie, jeżeli z dwóch wariantów o równych kosztach, jeden obiecuje identyczny efekt z większym prawdopodobieństwem, jest to wybór racjonalny (Brandt 1992: 97).

Pojęcie racjonalności funkcjonuje analogicznie w teorii gier oraz teorii działania – pierwsza z nich mówi o wyborach strategicznych w przypadku interakcji z innymi osobami, druga odnosi się do osiągania racjonalnych celów w warunkach decyzji podejmowanych bez udziału innych decydentów (Załuski 2016: 15). Sposób funkcjonowania racjonalności łatwo zrozumieć za pomocą prostych przykładów. Jeżeli wybór a ma wartość A=1, a B wartość B=2, to mając za zadanie osiągnięcie największej dostępnej wartości racjonalnym wyborem jest B. Nieco bardziej skomplikowana decyzja występuje w przypadku szacowanej wartości wyboru. Kiedy rzucamy monetą mamy statystycznie 50% szans na orła lub reszkę. Jeżeli postawimy zakład na rzut monetą jeden do dwóch (za postawioną sumę otrzymujemy dwukrotność wygranej

w przypadku trafnego obstawienia), to statystycznie nie odniesiemy żadnych korzyści. Obstawiając dwa do jednego, zakład przyniesie straty, szacunkowo w wysokości 25% postawionej stawki. Obstawiając jednak ze stawką jeden do dziesięciu przy 50% szansy zwycięstwa, możemy liczyć na pięciokrotny zysk. Dlatego, jeśli przyjmuje się za cel maksymalizację zysku, nieracjonalne jest obstawianie rzutu monetą zakładem dwa do jednego, racjonalne jest za to postawienie w zakładzie jeden do dziesięciu.

Racjonalność według Brandta, podobnie jak w ujęciu Hume'a czy Bernarda Williamsa, można zaklasyfikować jako podejście proceduralne przeciwstawione substancjalnemu. Rozróżnienie to sugestywnie ilustrują Hooker i Streumer: wyobraźmy sobie młodzieńca, który dowiaduje się, że jest chory na śmiertelną przypadłość (Hooker i Streumer 2004: 58-59). Nieleczony z pewnością umrze w niedługim czasie. Na szczęście może łatwo temu zaradzić, zażywając lekarstwo. Powiedzmy jednak, że człowiek ten po otrzymaniu recepty nie jest zainteresowany jej wykupieniem i żyje jakby nic się nie zmieniło. Jego postępowanie można skrytykować z punktu widzenia substancjalnego. Przyjmiemy jednocześnie jakieś założenie względem racjonalnej wartości, jak choćby, że podejmując taką decyzję młodzieniec nie troszczy się o zachowanie cennego daru, jakim jest życie. Podejście proceduralne wymaga czegoś więcej, żeby nazwać działanie nieracjonalnym – zachowanie życia musi być wartością dla tej konkretnej osoby. Jeżeli przykładowo ma ona plany na przyszłość, które pokrzyżuje potencjalna śmierć, to ze względu na ich realizację zaniechanie leczenia jest nieracjonalne. Zwykle podejście takie zakłada przyjęcie wartości instrumentalnych i bazowych.

2. Racjonalność obiektywna i subiektywna

Brandtowska koncepcja racjonalności zakłada, że naszym celem jest redukcja kosztów działania, osiągnięcie maksymalnych rezultatów z jak największym prawdopodobieństwem. Można by oczywiście mnożyć kontrprzykłady, kiedy naszym celem nie jest maksymalny wynik. Na przykład, grając z dzieckiem w dowolną grę, można zaniechać wygranej (co bywa trudniejsze niż jej osiągnięcie) w celach edukacyjnych albo żeby sprawić mu przyjemność. Czy to nieracjonalne? Nie, o ile to nie zwycięstwo było celem działania. W realnych decyzjach życiowych realizujemy zwykle więcej niż jeden cel, grając w niezliczoną ilość gier, zatem określenie, która

decyzja jest racjonalna rzadko jest prostym zadaniem. Dodatkową trudność niesie ze sobą porównywanie celów, zwłaszcza zaliczanych zwyczajowo do różnych kategorii (jak użyteczność i moralność).

Dla syntetycznego przedstawienia zasady racjonalności Brandt stosuje definicję (Brandt 1992: 93):

(x)(y) (jest racjonalne dla x zrobić y, jeśli y maksymalizuje dla x dalekosiężną użyteczność)

Ze względu na ograniczenia poznawcze uniemożliwiające nam bezbłędne prognozy, Brandt przeformułował tę maksymę do postaci uwzględniającej przewidywania nie wymagające bezwzględnej pewności (Brandt 1992: 93):

((x)(y) (jest racjonalne dla x zrobić y, jeśli y maksymalizuje spodziewaną dla x dalekosiężną użyteczność)

Bazując na przykładzie z życia codziennego, wyobraźmy sobie, że ktoś chce wybrać się do kina, a nie wie o przeprowadzanych robotach drogowych w okolicy; łatwo przewidzieć, że z tego powodu, jeśli wybierze się tam samochodem, może na seans nie zdążyć. Jeśli wiemy o remontach, racjonalne byłoby posłużyć się innym środkiem transportu, takim jak rower lub wyjechać odpowiednio wcześniej autem tak, żeby ominąć remont lub przeczekać korek. Nie znaczy to jednak, że spóźnienie wynika z tego, że dana osoba jest w tym przypadku nieracjonalna jako podmiot, ale raczej, że jej działanie nie jest obiektywnie racjonalne. Z jej punktu widzenia mogła się ona zachować subiektywnie racjonalnie, wybierając jako środek transportu samochód, o ile uwzględniła wszystkie informacje aktualnie jej dostępne.

Szerszym zagadnieniem praktycznym jest ustalenie, ile wysiłku należy włożyć w zdobywanie informacji czy kompetencji. Zawsze można zapytać, czy racjonalne nie byłoby sprawdzenie, czy na danej drodze nie ma korków; z drugiej strony sprawdzanie wszystkich potencjalnych trudności mogłoby zająć zbyt wiele czasu i w sumie być nader kosztowne (przygotowania do wyjścia na film trwałyby całymi tygodniami albo i dłużej!), a zatem nieracjonalne. Zdaje się, że nasza ludzka kondycja skazuje nas na podejmowanie decyzji o niepełnym stopniu pewności powodzenia. W tym sensie jesteśmy hazardzistami.

Racjonalność w ujęciu Brandta przekonująco prezentuje się właśnie na przykładzie hazardu. Bycie graczem nie oznacza porzucenia racjonalności, a nawet nie podważa jej użyteczności. Teoria działania i teoria gier wykazuje, że w sytuacjach powtarzalnych, racjonalne szacowanie szansy powodzenia prowadzi do statystycznie najlepszych możliwych rezultatów. Racjonalny hazardzista podejmie zakład dziesięć do jednego na to, że wyrzuci kością sześciościenną wynik równy bądź wyższy niż cztery, ponieważ szansa powodzenia wynosi pięćdziesiąt procent, a możliwa wygrana stanowi tysiąc procent postawionej sumy, co daje statystycznie nadzieję na pięciokrotne pomnożenie inwestycji przy jedynie pięćdziesięcioprocentowym ryzyku. Nie znaczy to, że hazardzista nie może ponieść porażki – statystycznie rzecz biorąc, jeśli będzie grał dostatecznie długo będzie czasem przegrywał nawet w grach, w których prawdopodobieństwo wygranej przekroczy dziewięćdziesiąt dziewięć procent.

Podobnie człowiek wybierający się do kina zakłada, że nie musi martwić się o stan drogi, którą chce się tam dostać. Nawet jeśli raz na jakiś czas zdarzy mu się utknąć w korku lub trafić na roboty drogowe, straci prawdopodobnie dużo mniej czasu niż poświęciłby każdorazowo sprawdzając przed wyjazdem informacje o planowanych pracach drogowych, wypadkach, a idąc tym tokiem myślenia, upewniając się, czy kino przypadkiem nie zbankrutowało albo czy jego samochód na pewno nie ulegnie awarii etc. Przeciętny widz kinowy podejmuje zakład, że przewidywany wysiłek wystarczy, aby dostać się na projekcję filmu i – jako że zwykle mu się to udaje – jego postępowanie można nazwać właściwym, czyli w ujęciu Brandta racjonalnym, nawet jeśli, bardzo rzadko, jego plany kończą się fiaskiem.

Zapewne wiele osób miało wykupione bilety do kina na wrześniowe spektakle 1939, które zostały odwołane. Ryzyko wybuchu wojny światowej nie uzasadnia jednak każdorazowej wyczerpującej analizy sytuacji geopolitycznej przed zakupem biletów, ponieważ takie podejście paraliżowałoby niemal każdy rodzaj możliwej aktywności jeszcze przed próbą jej podjęcia (inaczej rzecz ma się w przypadku planowania strategii obronnej kraju – ministerstwo obrony zdaje się bardziej zobowiązane do przeprowadzenia analizy geopolitycznej niż przeciętny widz kinowy, podczas gdy ten z kolei powinien skupić się np. na okolicznościach odwołania spektaklu przez konkretne kino czy teatr, co choćby przydarzyło się wielu widzom oczekującym na publiczne wydarzenia wstrzymane z powodu pandemii koronawirusa wiosną 2020 roku). Żeby przewidywanie hazardowe było racjonalne, dla dopełnienia spektrum

aspektów życiowych, należy oczywiście uwzględnić szereg dodatkowych czynników. Głównym z nich może być subiektywna wartość porównywalnych zysków i strat. W prostych modelach wartości są przechodnie i zamienne, jak choćby pieniądze. Postawienie dziesięciu monet przy możliwości zarobienia pięćdziesięciu jest korzystne przy wyższej niż dwudziestoprocentowa szansie wygranej. Mogą jednak zajść okoliczności zmieniające opłacalność zakładu.

Wyobraźmy sobie wędrowca na stacji kolejowej, przygotowanego do dalekiej podróży. Na dworcu zaczepia go kramarz iluzjonista i proponuje grę w trzy karty o małą sumę, proponując w razie zwycięstwa jej dziesięciokrotną wartość. Zakładając absolutnie losowy przebieg rozgrywki, gracz ma szansę jeden do trzech, zatem ryzyko się opłaca. Przyjmijmy jednak, że ma on przy sobie dokładnie tyle pieniędzy, ile ma kosztować bilet na zaplanowaną podróż. W razie wygranej, nie stanie się wyraźnie bogatym człowiekiem, chociaż oczywiście dodatkowa suma jest dla niego kusząca. Gdyby jednak przegrał, zabraknie mu pieniędzy na bilet, co pokrzyżuje jego plany. W takim wypadku podróżny nie postawi na szali zakładu jedynie określonej kwoty, tylko swoją podróż i związane z nią plany, co może być dla niego subiektywnie o wiele więcej warte od dziesięciokrotności stawianej w zakładzie kwoty, którą w razie wygranej wydałby na dobra jedynie symbolicznie podnoszącego jego ogólne zadowolenie. Tym sposobem nasz podróżny ryzykując tak ważną, choć nominalnie małą kwotę, nie postąpiłby racjonalnie.

Subiektywna wartość danego dobra jest kluczowa dla oceny racjonalności podmiotu, który podejmuje decyzję zaangażowaną w jego osiągnięcie. Subiektywność nie oznacza dowolności. Podróżnik mógł ocenić wartość swojej wycieczki wysoko, ale mógł w tym względzie się również mylić; powiedzmy, że nie docenił, jak bardzo mu na niej zależy i zagrał w trzy karty pobudzony kaprysem dobrej zabawy. Po przegraniu pieniędzy może wszystko gruntownie przemyśleć i żałować swojej decyzji. Subiektywna wartość jest obiektywna w tym sensie, że odpowiada rzeczywistym pragnieniom podmiotu, chociaż jest zależna właśnie od jego jednostkowych właściwości. Ich odkrycie jest w koncepcji Brandta ważnym elementem decyzji racjonalnej i zawiera się w technice psychoterapii kognitywnej, którą bliżej scharakteryzuję w dalszej części niniejszego rozdziału.

Rozwijając ten przykład, możemy wziąć pod uwagę inne wypadki losowe. Być może pociąg, którym podróżny ma jechać, będzie miał nieszczęśliwy wypadek? w takim razie, gdyby przegrał ostatnie pieniądze na bilet, nieintencjonalnie uniknąłby uczestnictwa w katastrofie, a przegranie pieniędzy byłoby obiektywnie racjonalne, a przynajmniej bardziej niż jego wykupienie. Nie mając żadnej wiedzy o takich przyszłych wydarzeniach, pokrzyżowanie własnych zamiarów decyzją o nieoptymalnym spodziewanym rezultacie, jak przegrana ostatnich pieniędzy w grze hazardowej, jest transparentnym przykładem postępowania obiektywnie racjonalnego ze względu na przeżycie, które zakładamy tu jako generalnie pożądany cel, choć nieracjonalnego subiektywnie pod względem chęci wzbogacenia się w sposób angażujący nieproporcjonalnie wyważone ryzyko. Ponadto wiedząc o katastrofie, podróżny mógłby zrezygnować z zakupu biletu nie tracąc pieniędzy w grze, co byłoby jeszcze bardziej korzystne. Osiągnięcie sukcesu lub porażki nie są kluczowe dla określenia racjonalności decyzji. Hazardzista może wygrać obstawiając nieracjonalny zakład, tak samo jak może przegrać stosując się do dobrze opracowanej strategii.

Poddajmy analizie nieco zmienioną wersję tej sytuacji, w której wędrowiec ma wystarczającą do takiej zabawy sumę pieniędzy i strata stawianej kwoty byłaby dla niego ledwie odczuwalna. Potrafi myśleć logicznie i jest świadom, że z matematycznego punktu widzenia propozycja hazardzisty jest dla gracza korzystna. Może w związku z tym nabrać zasadnych podejrzeń, że o ile hazardzista nie działa na swoją niekorzyść, to przy stawce jeden do dziesięciu grający z nim podróżni wygrywają w rzeczywistości znacznie rzadziej niż jeden do trzech. Może to być związane ze sprytną manipulacją kartami, która sprawia, że gracze podejmują złe decyzje częściej niż odbywałoby się to w wyniku losowania karty; może wziąć pod uwagę, że hazardzista zwyczajnie oszukuje. W każdym razie, nie posiadając specjalnych kompetencji w danej grze związanej z rywalizacją, zasadne jest przezorne wzięcie pod uwagę, że nasze szanse są inne niż wstępnie przewidywane na podstawie łatwo dostępnych informacji, zwłaszcza jeśli te pochodzą od osoby mającej interes we wprowadzeniu nas w błąd, o ile na wynik gry wpływają dodatkowe czynniki (czyli praktycznie zawsze poza sytuacjami modelowymi). Gdyby nie funkcjonowała prawidłowość mówiąca, że „kasyno zawsze wygrywa”, nikt nie kwapiłby się do prowadzenia kasyn.

W dalszym ciągu nie znaczy to, że zagranie w trzy karty byłoby decyzją nieracjonalną. To, co gracz zyskuje jako korzyść z gry, to nie tylko potencjalna wygrana. Dla wielu atrakcją samą w sobie może być gra, czyli zabawa, doświadczenie, być może lekcja, możliwość zaimponowania towarzyszom lub towarzyszkom podróży swoją nonszalancją w podejmowaniu wyzwań, a w wypadku przegranej okazja zaprezentowania swojego statusu poprzez przyjęcie postawy wskazującej, że mało obchodzi nas strata postawionej kwoty. „Umieć przegrywać pieniądze" – z tego też można uczynić cnotę. Może ów podróżny wybrał się na wycieczkę w dużej grupie znajomych, a podejmując grę z kanciarzem w trzy karty liczył na zwrócenie na siebie uwagi wyjątkowo sympatycznej współpodróżniczki? Możliwe, że po takiej przygodzie, wbrew naturalnej wstydliwości, ośmielił się zaproponować jej zagranie w karty w pociągu i tylko wyczekiwał, kiedy ktoś głośno powie stare porzekadło, że „kto nie ma szczęścia w kartach, ma je w miłości", siejąc w podświadomości obiektu jego westchnień myśl, z której wykiełkować w przyszłości może najpiękniejsza rzecz w jego życiu. Jeśli tak, być może racjonalnie jest czasem przegrać parę groszy.

3. Racjonalność a racjonalizacja

Tak duża liczba dodatkowych czynników, które wpływają na ocenę racjonalności decyzji może sprowokować podejrzenia o używanie kategorii racjonalności do racjonalizacji wszelkich możliwych wyborów, co w konsekwencji uniemożliwia wskazanie tych, które można by uznać za *stricte* nieracjonalne. Wyobraźmy sobie stereotypowego lekkoducha, który nie podejmując intratnej pracy zarobkowej wydaje wszelkie swoje przychody na doraźne przyjemności konsumowane w sposób destrukcyjnie wpływający na jego zdrowie, kontakty społeczne i możliwości życiowe, skazując się tym samym na przyszłe życie w ubóstwie i złą reputację. Powiedzmy, że niewielkim wysiłkiem człowiek ten mógłby zapobiec swojej bytowej i towarzyskiej zapaści. Czy jednak nie mógłby on z pełnym przekonaniem hołdować zasadzie *carpe diem*? Czy świadomie i rzeczowo nie mógłby twierdzić, że niepewność jutra – w którym może stracić zdrowie, życie czy majątek w wyniku niezliczonych okoliczności losu – przekonała go do tego, że pewne i natychmiastowe przyjemności są o wiele więcej warte niż potencjalny dobrobyt zachowany na przyszłość kosztem choćby niewielkiej części uciech dnia dzisiejszego?

Można próbować argumentować przeciw tak przeprowadzonemu rozumowaniu, przywołując zdroworozsądkową epikurejską opinię mówiącą, że zwykle roztropne życie daje dostateczną gwarancję na spędzenie dostatniej i spokojnej starości lub przynajmniej najbliższej przyszłości i uniknięcie wielu przykrości towarzyszących życiu awanturnika, którego powaby nęcą raczej ich wyobrażeniem niż rzeczywistą wartością. Przy braku jednoznacznych dowodów na to, jak wyglądać będzie świat choćby w krótkiej perspektywie czasu, jest to jednak rachunek prawdopodobieństwa w swojej istocie niewiele różniący się od hazardowego podejścia podróżnego decydującego o zagraniu w trzy karty na dworcu z szulerem. Stereotypowy hulaka może mieć niskie mniemanie o kierunku przemian politycznych w jego kraju i na świecie, może obawiać się rychłego kryzysu ekonomicznego, ekologicznego, pandemicznego czy geopolitycznego, do czego skłonić go mogą opinie wielu poważanych ekspertów; może nie żywić wiary w swoje talenty i siłę woli pozwalające na zmianę trybu życia. W czasach zarazy czarnej śmierci jedni barykadowali się w domach, inni oddawali orgiom, a śmierć zdawała się zapraszać do *dance macabre* wszystkich po równo; innymi słowy nasz awanturnik znajdzie niezliczone racje przemawiające za tym, że jego decyzje są dla niego optymalne, to jest racjonalne. Co więcej, może mieć rację.

Stereotypowo porządny obywatel troszczący się o rodzinę, dzieci, pracę, dom, prawiący kazania beztroskiemu hulace jest narażony na szereg potencjalnych nieszczęść. Historia Hioba była opowiedziana dosadnie, ale bazowała na codziennym doświadczeniu – ludzie tracą majątki, umierają im dzieci, rozstają się z partnerami. Nawet jeżeli wyniszczanie swojego zdrowia nałogami i zabawą prowadzi do cierpienia za cenę krótkotrwałej i wątpliwej przyjemności, to niejednokrotnie niemożliwa do uniknięcia śmierć bliskich i zniweczenie planów życiowych, w które zainwestowało się wiele uczuć i wysiłku oznacza zwykle cierpienie prowadzące do rozpaczy, a nawet samobójstwa. Z obiektywnego punktu widzenia, jeżeli dany lekkoduch swoim beztroskim postępowaniem uchronił siebie przed takimi doświadczeniami, być może wybrał właśnie obiektywnie racjonalną drogę życiową. Jest to oczywiście rozumowanie bardzo pokrętne w świetle teorii kosztów alternatywnych i innych możliwości uniknięcia lub zminimalizowania tragedii, niemniej ostatecznie bez pełnej wiedzy o świecie zawsze możliwe jest podanie hipotetycznego przebiegu zdarzeń, który uzasadnia pewne postępowanie jako racjonalne i dyskusja nad jego oceną

dotyczy raczej rozbieżności w oszacowaniu prawdopodobieństwa nastąpienia pewnych zdarzeń niż trafności podejmowanych wyborów.

Istotą Brandtowskiego ujęcia racjonalności na poziomie metaetycznym nie jest dostarczenie argumentów moralizatorskich, które miałyby przekonać kogokolwiek do jakiegoś konkretnego stylu życia. Implikacje jego teorii są możliwe dopiero poprzez przyjęcie szeregu ustaleń, zgodnie z którymi istoty rozumne mogą, posługując się swoimi władzami poznawczymi, podejmować takie decyzje, w wyniku których osiągają swoje cele.

Chcąc zaparzyć herbatę, należy zagotować wodę; jeśli korzystamy ze zwykłej czteropalnikowej kuchenki bez dłuższego zastanowienia stawiamy czajnik na tym palniku, który włączamy do grzania. Postawienie go na niewłączonym palniku z pewnością zniweczyłoby możliwość osiągnięcia tego celu. Mnożąc abstrakcyjne przykłady możemy wyobrazić sobie nieprawdopodobne sytuacje, dla których wybór włączonego palnika nie ma istotnego znaczenia; powiedzmy, że w kuchni przebywa osoba chora psychicznie, która bez względu na to, gdzie nastawimy wodę, przestawi ją po kilku sekundach na inne stanowisko, po czym sama przygotuje nam herbatę. Nawet jeśli nie mieszkamy z taką osobą, nie możemy mieć całkowitej pewności, że ktoś taki w pewnym momencie nie wejdzie do naszego mieszkania i nie przeprowadzi kuchennej roszady. Czy jednak jest to możliwość, którą w ogóle jest sens rozważać?

Przy naszej wiedzy o świecie i ludzkich zachowaniach nie bierzemy zwykle pod uwagę tego typu ewentualności. Sytuacje bardziej skomplikowane od nastawienia wody na herbatę, jak wyjazd do kina, a nawet wybór drogi życiowej, wymagają zdaniem Brandta jedynie większej ilości informacji. Dane pozyskiwane dla ich rozwiązania różnią się ilościowo, nie jakościowo. Gdybyśmy dysponowali większymi możliwościami poznawczymi, pewne wybory stanowiące współcześnie życiowe dylematy, byłyby tak przejrzyste i proste, jak nastawienie wody na herbatę. Wiedza i rozwój umiejętności poznawczych są rozumiane jako czynniki zbliżające nas do osiągania przedsiębranych celów.

Osoby niechętne naturalistycznemu ujęciu ludzkiej psychiki, choćby w aspekcie genezy pragnień, mogą zarzucać Brandtowskiej koncepcji, że prowadzi ona do odrzucenia wszystkich tych odruchów, które tradycyjnie uważamy za szlachetne lub wzniosłe (z reguły osoby takie nie są skłonne dostrzegać ich ewolucyjnej, biologicznej

czy też naturalistycznej genezy). Za jedyne prawomocne, nieskażone tzw. błędem poznawczym, czy w ujęciu Moore'a błędem naturalistycznym zostaną uznane pierwotne odruchy zakorzenione w biologii. Jest to powszechny zarzut stawiany redukcjonistom i utylitarystom, którym przypisuje się nadmierne skupienie na przyjemnościach uznawanych za niskie i odrzuceniu wartości wysokich, wymagających wysiłku na rzecz ilościowo łatwiejszych do osiągnięcia prymitywnych uciech.

Decyzja racjonalna w matematycznie sparametryzowanym modelu ludzkich preferencji stanowiłaby wynik zestawienia wszelkich dążeń jednostki. W modelu zakładającym pełną transparentność danych relewantnych dla podejmowanych działań dla oszacowania siły preferencji można by uwzględnić również takie czynniki, jak siła przekonania czy poziom wyraźności wyobrażonego celu. W omawianych przykładach dla ich przejrzystości oraz ze względu na i tak znaczny obszar aspektów wiedzy o świecie, w których jednostka nie osiąga pewności, zostaje pominięty szereg czynników wpływających na ostateczne preferencje.

4. Przyjemność

Zagadnienie przyjemności w ujęciu Brandta jest związane z szeroko rozumianą prakseologią i felicytologią, które poprzez koncepcję racjonalności i wykorzystanie formalnego schematu łączy się z etyką i utylitaryzmem. W konsekwencji poprzez odwołanie się do kategorii przyjemności i racjonalności filozofia Brandta pozwala, jak wykażę w dalszej części pracy, na wypracowanie interesujących uwag w zakresie odpowiedzi na pytania stawiane w dyskusji na temat relatywizmu.

Utylitaryzm jest tradycyjnie definiowany jako teoria maksymalizująca użyteczność, przyjemność, szczęście. Każde z tych pojęć można zdefiniować na wiele sposobów, wokół których toczą się obszerne debaty. Historycznie utylitaryzm przechodził przez wiele etapów, utożsamiając początkowo użyteczność z prostymi przyjemnościami możliwymi do matematycznego porównania w koncepcji Benthama (Bentham 1958). Utylitaryzm jest w tej postaci prezentowany najczęściej przez jego krytyków, ponieważ zawiera aspekty wyjątkowo podatne na zarzuty. Tymczasem jest on niezwykle dynamicznie rozwijaną teorią (lub grupą teorii, w zależności od

perspektywy), przez co jego współczesne ujęcia są wynikiem licznych dyskusji i prób przezwyciężenia problemów pojawiających się na poszczególnych etapach rozwoju idei.

Trudno znaleźć utylitarystów będących jednocześnie prostymi, czy też prostackimi hedonistami, chociaż to w tym kierunku często kierowana jest krytyka, która przez niezrozumienie istoty współczesnego utylitaryzmu przypomina walkę ze słomianą kukłą ustawianą raczej po to, żeby w odpowiednim świetle postawić osobę argumentującą przeciw niej oraz zaprezentować jej własne stanowisko w kontraście do krytykowanego. Już Mill daleko odszedł od ryzyka popadnięcia w prosty hedonizm (niektórzy uważają nawet, że jego koncepcja szczęścia była zbyt ekskluzywna); rozróżniał jakości przyjemności przyznając, że lepiej być nieszczęśliwym Sokratesem niż szczęśliwą świnią (Mill 1959: 18). Chociaż utylitaryzmowi zarzuca się skupienie na rzeczach przyziemnych i brak wrażliwości na aspekty duchowe, to warto pamiętać, że na jego gruncie wyrósł również system Moore'a, gdzie wartością nadrzędną było samo dobro stanowiące osobną kategorię niesprowadzalną do niczego innego (Moore 1980). Wśród krytyków tego ujęcia znajdują się raczej filozofowie analityczni, podważający zasadność zarzutu błędu naturalistycznego niż przeciwnicy utylitaryzmu, którzy doszukują się w nim podważenia tradycyjnie rozumianych wartości.

Richard Brandt nie rozpoczynał swojej drogi filozoficznej od przyjęcia utylitaryzmu; w swoich pierwszych publikacjach występował raczej jako jego krytyk, chociaż już wtedy proponowane przez niego rozstrzygnięcia były w wielu aspektach zbliżone do tych wypracowanych przez utylitaryzm. Stając się ostatecznie zwolennikiem pewnego rodzaju utylitaryzmu reguł Brandt mógł wykorzystać swoje wcześniej wypracowane osiągnięcia w dziedzinie filozofii moralności, a jego dotychczasowa krytyka utylitaryzmu posłużyła mu do sformułowania teorii w założeniu unikającej trudności, które sam wcześniej dostrzegał w innych utylitarystycznych koncepcjach.

Brandt przyjął sposób uprawiania filozofii nakierowany na praktyczną realizację stawianych sobie zadań. Definiując jakieś pojęcia, zaczynał analizę problemu od postawienia pytań, które w danej dziedzinie są istotne. Ten zabieg wykorzystał przy budowie koncepcji racjonalności. Zadaniem nadrzędnym w kontekście problematyki racjonalności jest dla Brandta odpowiedź na pytanie: czego powinna chcieć osoba racjonalna? (Brandt 1998: 24)

Brandt posłużył się określeniem racjonalne pragnienia, odróżniając je od klasy pragnień irracjonalnych. Jest to interesująca propozycja, ponieważ zwykle uważa się, że pragnienia i awersje jako takie są czymś przynajmniej *prima facie* danym podmiotowi jako dyspozycja, a racjonalność odnosi się do decyzji. W klasycznym modelu pragnienia i awersje pojawiają się niejako bez naszej woli, a przy pomocy rozumu można dopiero zdecydować, które z nich zostaną zrealizowane (ewentualnie rozbudzone lub wygaszone). Tymczasem Brandtowskie rozumienie racjonalności ma charakter dwupoziomowy. Pierwsze stadium prowadzi do odpowiedzi na pytanie: co jest racjonalne dla danej osoby? Stadium to polega na ustaleniu, jakie decyzje ma ta osoba podjąć w sytuacji, w jakiej się znajduje, uwzględniając zestaw pragnień i awersji, które obecnie posiada. W drugim etapie należy zapytać również, czego w sposób racjonalny można pragnąć, a więc które z pragnień danej osoby są racjonalne. Podział ten Brandt wykorzystuje do zbudowania podstaw swojej etyki, o czym szerzej będzie mowa w rozdziale czwartym.

Opowiadając na pytanie, które pragnienia są racjonalne w *A Theory of The Good and the Right* Brandt skupił się na analizie tego, co nazywamy pragnieniami i awersjami. Sympatyzując z uważanymi za najbardziej zaawansowane metodologicznie nurtami nauk ścisłych przyznaje, że najlepszy opis bazowych motywacji zawierałby się w kompleksowym ujęciu fizyczno-chemicznym przy uwzględnieniu stanów neuronalnych, chociaż nie jest pewne, czy taki opis jest możliwy przy ograniczonym ludzkim stanie wiedzy (zapewne istota o większych możliwościach, jak Idealny Obserwator, potrafiłaby dokonać takiego opisu precyzyjnie). Sam skupia się na ujęciu behawioralno-doświadczalnym (Brandt 1998: 25). Z perspektywy metodologicznej badania stanów neuronalnych interpretowane są właśnie przez ich relacje z zachowaniem, co stawia doświadczenie i jego opis w pozycji uprzywilejowanej.

5. Wartościowanie

Wartościowanie w odniesieniu do pragnień nie jest według Brandta terminem czysto obserwacyjnym. Stanowi konstrukt teorii psychologicznej. Jego użycie jest podyktowane przez prawo mówiące, że jeśli jakaś osoba w danym momencie „chce” obiektu „O” lub „O” jest dla niej wartościowe, to kiedy pojawi się możliwość podjęcia działania umożliwiającego osiągnięcie „O”, osoba ta będzie zmotywowana do jego

podjęcia. Nie jest konieczne, aby musiała wybrać akurat to działanie, ponieważ może w tym samym czasie dokonywać wyboru między wieloma możliwościami działania nakierowanymi na różne wartościowe cele (Brandt 1998: 26).

Można przypuszczać, że wybór zawsze będzie padał na cel stanowiący w danej chwili najwyższą wartość. O ile źródłem wartości jest nasza biologia i wpływy środowiskowe, rozstrzygnięcie takie zbliża Brandtowską koncepcję motywacji do kauzalnego determinizmu decyzyjnego. Trudno w takim razie wyobrazić sobie budowę systemu etycznego bazującego na czystym obowiązku, który miałby rządzić postępowaniem w oderwaniu od wszelkich uczuć. Takie poglądy wymagają rewizji podstawowych założeń psychologicznych. Sam Brandt postulował oczyszczenie pragnień poprzez proces ich racjonalnej krytyki, ale nawet tak wypracowana postawa opiera się na pewnego rodzaju motywacjach (Brandt 1998: 67). Jednostka może być racjonalna tylko wobec jakiegoś celu, który wyznacza pragnienie lub awersja.

Nie jest to związek logicznie konieczny, ponieważ w tym punkcie możliwe jest przyjęcie istnienia woli zdolnej do wyboru czegoś innego niż to, na co wskazuje najsilniejsza z preferencji. Same preferencje nie muszą stanowić zbioru możliwego do uszeregowania w kolejności od najsłabszych do najsilniejszych. Istnieje szereg racji uwzględnianych w akcie podejmowania decyzji, które trudno zaklasyfikować jako zaspokojenie preferencji. Własne pragnienia rozpoznawać można poprzez introspekcję, ale możliwa jest również obserwacja samych siebie pozwalająca na odkrycie nieuświadomionych dążeń. Jeżeli ktoś coś wybiera lub przejawia zainteresowanie pewnym wyborem, można uznać, że jest to jego cel (Brandt 1998: 29). Nawet jeżeli mamy wgląd w pragnienia, co do których spełnienia nie przejawiliśmy żadnych behawioralnych inklinacji, towarzyszy temu pewne potencjalnie obserwowalne pobudzenie neurologiczne. Z drugiej strony obserwacja własnych zachowań, decyzji, historii własnego życia odkrywa możliwość głębszego zbadania własnego wnętrza. Terapia lub wnikliwa analiza własnych decyzji może wykazać, że wiele z uznawanych *explicite* wartości faktycznie jest dla nas mniej istotnych niż się spodziewamy, podczas gdy nieuświadomione oceny i normy okazują się być decydujące w wielu istotnych wyborach. Zagadnienie to wymaga głębszych badań na poziomie psychologicznym.

6. Wartości autoteliczne

Szczególnie istotną kwestią w obrębie teorii wartości jest podział na przedmioty wartościowe same w sobie oraz wartościowe ze względu na coś innego. Przykładem przedmiotu bezspornie ocenianego przez wzgląd na sam ów przedmiot jest według Brandta ból. Jego uniknięcie nie wymaga dalszych racji. Brandt jest tu zgodny z Richardem Harem, według którego terminy takie jak „cierpienie" zawierają treść konatywną; to znaczy, że jeśli powiem „cierpię", to posługując się poprawnie językiem wyrażam również to, że mam motyw, aby przestać to cierpienie odczuwać. Zdanie „cierpię, ale nie widzę powodu, żeby to cierpienie ustało" zawiera w sobie sprzeczność (Hare 2001: 118).

Kwestia ta wymaga kilku uzupełnień. Możliwe jest wybranie zgodnie z własnymi preferencjami sytuacji, w której doświadczenie cierpienia jest nieuniknione ze względu na inne wartości, na przykład narażamy się na cierpienie podejmując ćwiczenia fizyczne dla poprawy zdrowia czy wyglądu, jednakże w tym przypadku cierpienie nie jest celem. Według niektórych koncepcji rozwoju osobistego cierpienie jest niezbędnym elementem kształtowania szlachetnego charakteru – w tym wypadku również stanowi ono jedynie środek. Pewnych trudności nastręczają przypadki czerpania swoistej przyjemności z cierpienia w praktykach masochistycznych, fizycznych oraz psychicznych; jednakże również w tym przypadku mówienie o „pragnieniu cierpienia" wydaje się pewnego rodzaju grą słów, ponieważ stanowi ono środek do osiągnięcia lub uniknięcia pewnych stanów ekscytacji, rozładowania napięcia, wygaszenia poczucia winy lub innych emocji.

Trudniejszym zagadnieniem wydaje się podanie przykładu doświadczenia bezwarunkowo (nie ze względu na coś innego) wartościowego. W *A Theory of the Good and the Right* Brand proponuje przedstawić sobie w tej roli wysłuchanie symfonii lub spacer po lesie. Ludzie zwykle robią te rzeczy dla nich samych, choć w pewnych okolicznością mogą one być również wartościami instrumentalnymi, kiedy ktoś wykonuje te aktywności w innym celu, na przykład spędzając czas wspólnie z przyjacielem. W praktyce trudno jest ustalić, czy dany cel jest wartościowy autotelicznie czy instrumentalnie.

Towarzystwo przyjaciela może być już samo czymś pożądanym, ale nie oznacza to, że spotkanie nie dotyczy również innych spraw do omówienia. Interesującym

przypadkiem do analizy są pieniądze, których przeznaczeniem jest wymiana na inne dobra, chociaż zdają się być nader często pożądane same dla siebie. W ujęciu Brandta to, że coś jest wartościowe samo w sobie nie musi wykluczać, że okazjonalnie pragnienie tej rzeczy jest wzmacniane przez czynniki zewnętrzne (Brandt 1998: 31-32). W tym sensie pieniądze mogą zostać uznane za wartościowe dzięki ich funkcji wymiennej, chociaż dla ich posiadacza mogą również w pewnym momencie stać się celem samym w sobie. Z drugiej strony wydaje się, że stają się one nim w wyniku warunkowania i skojarzenia z takimi rzeczami, jak poczucie sprawczości, bezpieczeństwa czy z pozycją społeczną lub władzą. Być może to właśnie te wartości są celem posiadania pieniędzy w momencie, kiedy ludzie dążą do ich pomnażania niezależnie od ich wartości nabywczej (przy pewnym poziomie zamożności kolejne przychody nie służą już zwiększeniu konsumpcji).

Szczególnym aspektem wartości jest odczuwanie przyjemności i przykrości. Brandt rozważa różne kategorie tych odczuć. Ich opis obrazuje przykładem przyjemnego smaku czegoś słodkiego oraz nieprzyjemnego smaku chininy. Badania wykazują, że wrażenia te są wrodzone wielu gatunkom zwierząt oraz ludziom. Na pytanie, czym jest przyjemność, Brandt podaje dwie możliwe odpowiedzi: jest to introspektywny fakt doświadczenia lub konstrukt teoretyczny definiowany przez określone relacje z doświadczeniem (Brandt 1998: 35-36).

Możliwe jest mylenie się w kwestii oceny odczuć przyjemnych oraz przykrych, nawet jeśli wiedza o ich wartości pochodzi z doświadczenia introspektywnego. Brand posługuje się przykładem dziecka próbującego rybę po raz pierwszy oraz osoby prowadzącej konwersację na przyjęciu. Dziecko może uznać rybę za niesmaczną, chociaż nie jest w stanie stwierdzić, co wywołało w nim to odczucie. Może to jej faktura, zapach, oleistość, czyjaś sugestia lub faktycznie jej smak? Być może po kolejnej próbie jednak uzna jej spożycie za przyjemne? Człowiek spędzający czas na konwersacji w trakcie przyjęcia może czuć się wyśmienicie, chociaż nie jest w stanie wskazać, czy za jego samopoczucie odpowiada toczona rozmowa, degustowane wino, muzyka, atmosfera (Brandt 1998: 42). Może się okazać, że zapamięta swój dobry nastrój jako efekt smakowania pitego wówczas szampana ocenianego jako wyjątkowo wykwintny, podczas gdy faktycznie jego wesołość była wywołana miłą konwersacją, a w innych warunkach oceni trunek jako przeciętny (o wiele bardziej kłopotliwe są

sytuacje odwrotne, kiedy na skutek wypitego trunku nieproporcjonalnie wysoko ocenia się swój wkład w toczoną konwersację).

Przyjemność można próbować utożsamić z pewnymi odczuciami cielesnymi, wrażeniami towarzyszącymi sytuacjom czy doznaniom. Każdy z potencjalnych opisów, wskazując na przyjemność, ostatecznie nie wyczerpie jej właściwości, a to, co dla nich wspólne ostatecznie nie zostaje opisane. Brandt świadomy tego problemu wskazuje możliwość traktowania przyjemności jako złożonego kompleksu znaczeniowego adekwatnego dla pewnego spektrum różnorodnych kontekstów. Do przyjemności zaliczy zarówno fizycznie odczuwaną błogość związaną z odpoczynkiem sennej osoby, smakowanie dobrego jedzenia, jak zadowolenie z otrzymania dobrych wiadomości.

Użycie słowa „przyjemność" jest wyznaczane przez kontekst wypowiedzi. W tym ujęciu przyjemność i przykrość można traktować również jako osobną własność doświadczeń. Dostrzegając piętrzące się komplikacje związane z teorią przyjemności Brandt przyznał, że zbudowanie pełnej teorii psychologicznej nie jest konieczne dla zrozumienia jego propozycji etycznych (Brandt 1998: 37). Podejmował on w swojej twórczości wiele zagadnień szczegółowych istotnych z punktu widzenia konkretnych problemów etycznych, ale przy konstruowaniu ogólnych rozstrzygnięć swojej koncepcji ostatecznie bazował na zdroworozsądkowym intersubiektywnie rozumianym pojęciu przyjemności, które pozwala sprawnie wyodrębniać klasy doświadczeń interesujące dla podejmowanych badań.

Brandt wykorzystuje swój filozoficzny warsztat, aby sformułować przykład z zakresu badań historii filozofii. Wyobraźmy sobie, że pracownik akademicki wybiera między zajęciem się twórczością Platona a Arystotelesa. Według Brandta byłoby absurdem założyć, że jego wybór jest efektem silniejszej przyjemności znajdowanej w opracowywaniu któregoś z tych zagadnień. Wahający się filozof dokonując tego wyboru kieruje się innymi względami niż sama przyjemność, przedkłada bowiem wartości innego gatunku. Brandt w niektórych momentach uznaje, że wybór między systemami wartości pozostaje decyzją pozaracjonalną (Brandt 1992: 97), chociaż stara się budować swoją teorię zakładając raczej przechodniość pożądanych celów niż ich niesprowadzalną do wspólnego mianownika nieporównywalność.

Przytoczony wyżej przykład pracy naukowej nad dziełami wielkich starożytnych myślicieli ilustruje również dyskusję dotyczącą teorii szczęścia i pragnień, którą Brandt toczył przez całe lata w swojej twórczości, zmieniając stanowisko kilkakrotnie. Nieuchwytność definicji i sposobu mierzenia szczęścia skłoniła wielu utylitarystów do używania kategorii „pragnień", których zaspokojenie miałoby być celem człowieka i ewentualnie systemu etycznego formułowanego w zgodzie z wymogami utylitarnymi.

Trudno zmierzyć, jaki rodzaj i ilość przyjemności przyniosą filozofowi badania nad twórczością Platona czy Arystotelesa, ale przyjmując, że jego pragnieniem jest ich prowadzenie można łatwo określić, że społeczeństwo uwzględniające jego interes powinno wspierać możliwość realizacji jego własnych dążeń, podobnie jak w przypadku miłośnika piłki nożnej społeczeństwo *prima facie* powinno umożliwić dostęp do uczestnictwa w wydarzeniach sportowych, bez konieczności formułowania arbitralnej oceny porównującej te dwa rodzaje aktywności. Traktowanie ludzkich pragnień jako jedynego kryterium tego, do czego powinny utylitarystę skłaniać formułowane dążenia moralne niesie jednak ryzyko popadnięcia w szereg paradoksów: ludzie nazbyt często są rozczarowani realizacją własnych dążeń, rzadko mają możliwość pełnej oceny ich skutków i kosztów, a pewne ważne przemiany społeczne dochodzą często do skutku przez jednostki rozbudzające nowe formy myślenia, które mogłyby nigdy się nie narodzić i zostać stłamszone przez zasady wspierające wyłącznie realizację już znanych form aktywności. W powyższym kontekście nakierowanie na maksymalizację szczęścia wydaje się jednocześnie bardziej holistycznie ujmować naturę ludzką i daje możliwość pewnej plastyczności, chociaż niesie ze sobą zagrożenie prymitywizacji ludzkich potrzeb, a nawet totalitaryzmu związanego z ich autorytarną interpretacją.

Richard Brandt rozwijał głównie teorię szczęścia i z tą częścią jego poglądów jest zwykle utożsamiany (Saja 2008: 199). Ponadto rozwijał także elementy teorii pragnień. Na skutek dyskusji wokół tego dylematu, świadomy ograniczeń i trudności związanych z każdym nurtem, sam Brandt przyznał, że pozostaje w tej kwestii niezdecydowany (Brandt 1993: 206). Był zdeklarowanym hedonistą psychologicznym i uznawał, że przyjemność oraz unikanie cierpienia są podstawowymi motywacjami. Jednocześnie uważał, że niektórych dążeń ludzkich – takich jak praca naukowa,

wysiłek wkładany w zapewnienie pomyślności przyszłym pokoleniom, sławę pośmiertną – nie można zredukować do teorii szczęścia.

William Frankena podsumowując drogę intelektualną, którą przeszedł Brandt, zwraca uwagę na związek Brandta z tradycją Millowską. Wskazuje tym samym na prymat teorii szczęścia, ponieważ szczęście jest traktowane jako cel pragnień, których zaspokojenie, z kolei, jest rozumiane jako ostateczne dobro (Frankena 1993: 200). Brandt opracował definicję szczęścia opublikowaną jako hasło encyklopedyczne w *The Encyclopedia of Philosphy* (Brandt 1967b). Zachowując konwencję hasła przeglądowego, wyraził w nim przekonanie o nadrzędnym znaczeniu szczęścia dla teorii utylitarystycznych. Z drugiej strony, jak wskazuje Hooker (Hooker 2002: 40), teoria pragnień jako dążeń nieredukowalnych do teorii szczęścia rozwijana przez Brandta również znajduje swoich zwolenników. Szczególnie istotny jest tu przykład Brandta, że możemy wskazać na pragnienie osiągnięcia sławy po śmierci, której sami nie doświadczymy jako stanu przyjemnego.

Zagadnieniu temu poświęca uwagę Derek Parfit, który przedstawia przykład poznanego w czasie podróży pociągiem chorego współpasażera (Parfit 1984: 494). Możemy chcieć, aby wyzdrowiał, nawet jeśli nigdy już się z nim nie spotkamy ani nie dowiemy o jego dalszym losie. Rozwijając tę myśl Hooker zauważa, że w przeciwieństwie do sławy po śmierci zdrowie współpasażera jako wartość nie wymaga nawet naszego istnienia. Sława po śmierci dotyczy nas samych i jej osiągnięcie, chociaż potencjalnie ma miejsce w przyszłości, w której już nie będziemy istnieli, wymaga naszej obecności i jest z nami związana. Przykłady te zdają się dawać prymat teorii pragnień. Z drugiej jednak strony łatwo wskazać na sytuacje, w których ich realizacja nie prowadzi do osiągnięcia pożądanych stanów rzeczy. Ktoś może na przykład chcieć policzyć źdźbła trawy na łące. Jeżeli ma czas na tego typu aktywności i sprawią mu one radość, jest to być może coś wartościowego, ale raczej przez wzgląd na samą czynność, a nie stan rzeczy, który jest przez nią zrealizowany, czyli uzyskanie wiedzy o liczbie kłosów trawy. Hooker, podobnie jak Brandt, przyznaje, że ostatecznie nie potrafi jednoznacznie opowiedzieć się w sporze między teorią pragnień i przyjemności (Hooker 2002: 49). Pewnego rodzaju kompromisem między opisaną to dystynkcją szczęście *versus* pragnienia jest kategoria pomyślności, która zdaje się zawierać komponenty obydwu.

7. Formalizacja procesu decyzji

Brand starał się objaśnić proces podejmowania decyzji w oparciu o koncepcję psychologiczną wykorzystującą sformalizowany model matematyczny podejścia do motywów dokonywania wyboru. Aby być na bieżąco, śledził rozwój psychologii uniwersyteckiej i utrzymywał osobiste stosunki z wieloma prominentnymi akademikami prowadzącymi badania empiryczne. W świetle niezwykle dynamicznego rozwoju psychologii w XX wieku, jego szczegółowe uwagi z tego zakresu nie wydają się jednak istotnym wkładem. Sam Brandt twierdził, że zmieniał swoje poglądy na skutek poszerzonej znajomości psychologii. Dlatego pozostając w zgodzie z duchem jego filozofii nie należy traktować jego twierdzeń w tej dziedzinie za niepodważalne. Szereg spostrzeżeń Brandta wpisuje wypracowaną koncepcję człowieka w pewnego rodzaju wizję jednostki podejmującej decyzje w oparciu o dostępne przesłanki. Przekonania te składają się na wizję natury ludzkiej, która nie wymaga odwoływania się do szczegółowej wiedzy specjalistycznej. Pozostaje ona w pełni wystarczająca i użyteczna w kontekście badań z zakresu etyki. Brandt obok metaetyki starał się wnieść wkład w dyskusję nad społecznymi problemami etycznymi, w których opracowaniu wykorzystywał wiedzę z wielu różnych dziedzin. Należy podkreślić, jak sądzę, że na gruncie filozofii koncepcja Brandta może być rozważana w oderwaniu od szczegółowych rozstrzygnięć psychologicznych.

Brandt traktuje ludzkie decyzje jako działania nakierowane na spodziewane rezultaty. Przedstawia model, w którym skłonność do podjęcia jakiegoś działania jest proporcjonalna do ilorazu jego przewidywanej wartości oraz oszacowanego prawdopodobieństwa jego uzyskania. W sposób formalny wyraża to następujący wzór (Brandt 1998: 48):

> $\boldsymbol{T=ExV}$, gdzie T to skłonność (*tendency*) do podjęcia jakiegoś działania, E to prawdopodobieństwo uzyskania oczekiwanego rezultatu (*expectation*), a V to jego wartość dla danej osoby (*valence*).

Obrazuje to przykład porannej drzemki. Jeśli osoba leżąca w łóżku odczuwa przyjemność z pozostania w miękkiej pościeli i wygodnej pozycji, i jest pewna (E=1), że dalej może ją odczuwać, ale w tym samym czasie poczuje ona głód i jest pewna (E_1=1), że wystarczy pójść do lodówki, żeby zjeść śniadanie, to pozostanie w łóżku do momentu, kiedy głód będzie silniejszy od chęci dalszego leżenia ($V_1>V$). Rozwijając

ten przykład należałoby stwierdzić, że o ile leniuchująca osoba nie jest przekonana, czy w lodówce jest jeszcze coś dobrego do jedzenia, jej motywacja do wstania będzie mniejsza proporcjonalnie względem wartości tego zwątpienia.

Brandt stara się pokazać zdroworozsądkowe uzasadnienie takiego modelu, bazując na prostych przykładach z życia codziennego. Ze względu na mnożące się komplikacje wzbogaca swój schemat o dodatkowe czynniki, uprawdopodabniając adekwatność otrzymywanych wyników. Rezultaty nie są w tym względzie zadowalające, a sam Brandt przyznaje, że nie jest to zadanie możliwe do ścisłego przeprowadzenia przez brak możliwości precyzyjnego określenia subiektywnej wartości danej rzeczy oraz przekonania o możliwości jej osiągnięcia (Brandt 1998: 51). Ludzie są zbyt złożeni, a nasze możliwości zbadania wszelkich mechanizmów psychologicznych nie są dostateczne i być może nigdy nie będą. To, na co w powyższym schemacie chciałbym zwrócić uwagę, a co Brandt wykorzystuje do budowy dalszego systemu, to ustalenie, że ludzkie działania są nastawione na cele i że możliwość ich osiągnięcia jest istotna dla motywacji do działania. Powyższe schematy wprowadzają rozważania Brandta w obszar bardziej sformalizowanych analiz nawiązujących swoją strukturą do badań na gruncie teorii gier, do czego nawiążę nieco szerzej w rozdziale czwartym.

Rozwijając teorię preferencji Brandt nawiązuje do Millowskiej koncepcji szczęścia. Wskazuje na właściwości różnych przyjemnych doświadczeń. Odmienne rodzaje pożądanych aktywności mogą być przez kogoś preferowane lub nie ze względu na swoje właściwości, których nie da się w prosty sposób zredukować do odczuwanej przyjemności. Łatwo wyobrazić sobie, że z dwóch przyjemności, takich jak zjedzenie lodów waniliowych lub truskawkowych, można wybrać tę, która sprawi większą radość. W innych przykładach jest to trudniejsze. Wybór między wysłuchaniem utworu muzycznego, skosztowaniem dobrego trunku lub chęć podziwiania sukcesów swoich dzieci konkurują ze sobą w szczególny sposób.

Według Brandta przyjemność nie ogranicza się do jakiejś matematycznie mierzalnej siły ekscytacji; zawiera ona w sobie pewne subtelne własności (Brandt 1998: 42-45). W tym sensie jego koncepcja zbliża się do Millowskiego uchwycenia jakości przyjemności; Brandt nie skupił się na systematyce czy szeregowaniu przyjemności. Zadanie takie być może jest niewykonalne. Za istotne w jego rozumowaniu należy

uznać przyznanie pierwszeństwa ocenom subiektywnym oraz odcięcie się od przyjemności charakteryzujących prosty hedonizm.

Brandtowski wzór skłonności do danego postępowania w postaci *T=ExV* może wydawać się zbyt prosty, żeby odzwierciedlić złożoność procesu ludzkich wyborów. Przez swoją ogólność zyskuje on jednak możliwość absorpcji szerokiego spektrum uwag z zakresu teorii decyzji. Brandt uznaje skłonność do podjęcia decyzji za wypadkowy iloczyn pewności uzyskania danego dobra oraz stopnia jego pożądania i wskazuje na trudne do zakwestionowania prawidłowości: po pierwsze, jeśli czegoś pożądamy bardziej, zwykle silniej do tego dążymy; po drugie, jeśli osiągnięcie czegoś wydaje się niemożliwe, zazwyczaj osłabia to naszą motywację.

Można podnieść zarzut, że użycie iloczynu we wzorze nie jest adekwatnym posunięciem, ponieważ można wątpić, czy motywacja do działania wzrasta dokładnie wprost proporcjonalnie do spodziewanej nagrody oraz prawdopodobieństwa sukcesu. Nie wynika to wyłącznie z trudności w oszacowaniu wartości zmiennych; tak nie dzieje się nawet w przypadku graczy kasyn hazardowych, gdzie czynniki te są przedstawione w postaci zmatematyzowanej jako suma wygranej i liczby możliwych wyników loterii, z czego zdaje sobie również sprawę Brandt (Brandt 1998: 53). Gdyby ludzie faktycznie kierowali się racjonalnie wyliczonym prawdopodobieństwem osiągania zysków, gracze kierowaliby się czystym rachunkiem, przynajmniej w zakładach umożliwiających proste obliczenia; tak jednak się nie dzieje. Bywalcy kasyn i uczestnicy loterii, pomimo świadomości nikłych matematycznych szans na zwycięstwo, usilnie podejmują niekorzystne dla siebie zakłady.

Współcześnie teoria gier traktuje badania empiryczne nad realnymi wyborami jako osobny dział (Malawski, Wieczorek, Sosnowska 2004: 97). Schematy podejmowania rzeczywistych decyzji różnią się od tych prezentowanych w modelach idealnych, niemniej teoretycy wciąż podejmują próby opisania ich prawami o co najmniej statystycznej ścisłości. Brandt jednak nie zajmuje się tylko idealnym modelem podejmowania decyzji, ale odwołuje się do subiektywnie postrzeganej możliwości odniesienia sukcesu w działaniu. W sensie subiektywnym nawet gracz kasyna może ocenić swoje szanse wygranej bądź przegranej odmiennie niż wynika to z rachunku prawdopodobieństwa; jest to możliwe, nawet jeśli gracz jest w stanie ten rachunek przestawić *explicite*, podczas gdy jego emocje przekonują go do tego, że obstawienie

danego zakładu (o szacunkowo małej szansie na wygraną) jest bardzo dobrym wyborem.

Tym sposobem teoria staje się niefalsyfikowalna. Osoba, która nie podejmie działań w celu sięgnięcia po dostępne pożądane cele w świetle powyższej koncepcji faktycznie ich wcale nie pragnie (bardziej przywiązana jest być może do komfortu, jaki daje stagnacja) albo naprawdę nie wierzy, że może je osiągnąć. Niefalsyfikowalność na poziomie praktycznym w tym wypadku nie oznacza jednak teoretycznego braku warunków sprawdzenia tej teorii; gdyby psychologia za pomocą odpowiedniej aparatury pomiarowej była w stanie dostarczyć pełnych danych o omawianych procesach, możliwe byłoby jednoznaczne określenie modelu podejmowania decyzji. Niefalsyfikowalność wynika raczej z braku odpowiednich możliwości badawczych; przy obserwacji behawioralnej umożliwia ona dopasowanie opisu do każdego zjawiska bez popadania w kłopot ze względu na nietrafnie przewidziane prognozy decyzji.

8. Deterministyczne konsekwencje schematu decyzyjnego

Brand skłania się do akceptacji determinizmu w jego ujęciu kompatybilistycznym jako koncepcji wyjaśniającej działanie ludzkich decyzji. Przy rekonstruowaniu własnych wyborów ludzie posługują się raczej mechanizmem racjonalizacji niż trafnie oceniają proces przeżyć wewnętrznych. Na poziomie praktycznym niemożliwe jest zbadanie realnych, głębokich przekonań innych ludzi, a introspektywny wgląd wewnętrzny okazał się narzędziem co najmniej wątpliwej wartości (Mai 2011: 25). W ujęciu Brandta istnieje zbiór czynników, które wpływają na skłonność do podejmowania pewnych działań i zawierają właśnie ocenę wartości rzeczy oraz możliwości ich osiągnięcia. Można wyobrazić sobie, że istota wszechwiedząca, Demon Lapleace'a, Idealny Obserwator, mógłby przewidzieć na tej podstawie przyszłe decyzje w sposób ścisły lub przynajmniej z dużym prawdopodobieństwem; koncepcja ta nie wymaga akceptacji determinizmu kauzalnego, wystarczy założenie, że ludzie zwykle postępują zgodnie z własnymi skłonnościami.

Podążając tokiem rozumowania Brandta, można argumentować, że na drodze ewolucji preferowane są zachowania racjonalne ponad nieracjonalne. Tym samym wiele z naszych instynktów optymalizuje pragnienia w sposób racjonalny i nawet jeśli

postępujemy wbrew naszym *explicite* wyrażonym przekonaniom, to ma to ukryty sens, o ile rzeczywiste zachowanie jest potencjalnie bardziej skuteczne ewolucyjnie od deklaracji (jak w przypadku dysonansu między deklarowanymi przekonaniami w kwestii powściągliwości w doborze partnerów i zachowań prokreacyjnych większości społeczeństwa, a rzeczywistymi wyborami realizującymi popędy mające za nic wysublimowane normy kulturowe; dobrze ilustruje to przyjęta norma monogamii oraz badany wielokrotnie odsetek dzieci spłodzonych w wyniku stosunków pozamałżeńskich). Nie jest konieczne, żeby dane zachowanie było uzasadnione przez sytuację, w której zachodzi. Wystarczy, że zostało ono ukształtowane w warunkach, dla których było ewolucyjnie korzystne, nawet jeśli dziś funkcjonuje jako atawizm.

W kontekście problematyki wolności warto przywołać interesujące porównanie Kanta do Brandta zaproponowane przez Michaela Davisa. Racjonalność Brandta można przedstawić jako warunek wolności rozumianej jako autonomia osiągana za pomocą terapii kognitywnej, podobnie jak wolność w rozumieniu Kantowskim była związana z postępowaniem według nakazów prawa moralnego. Drogą do osiągnięcia autonomii w rozumieniu Brandtowskim jest terapia kognitywna, która pozwala na podjęcie działania realizującego cele prawdziwe, czyli obiektywnie racjonalne (a przynajmniej możliwie zbliżone do obiektywnych). Co ciekawe, autonomia w ujęciu Brandta jest odporna na paradoksy związane z przykładem działania pod przymusem: powiedzmy, że zakładnik musi podać tajny kod bandycie grożącemu mu bronią. O ile zdradzenie szyfru w innych warunkach byłoby dla tego człowieka lekkomyślną nieostrożnością, to w przypadku groźby zmianie ulega całościowy obraz sytuacji. Prawdopodobnie to realizacja żądań terrorysty jest obecnie racjonalnym działaniem zakładnika. Nie posiada on w tej kwestii wolności rozumianej jako niezależność, ale to podporządkowanie się jest przejawem właśnie autonomicznej racjonalnej decyzji (Davis 1993: 58-60).

Interesujący wkład w myślenie o racjonalności decyzji ewolucyjnych ma współcześnie teoria gier. Bada ona strategie przetrwania, pozornie trudne do oszacowania w kwestii szans na zaistnienie, jak polimorfizm gatunkowy. Przykładowo u niektórych gatunków ryb samce mogą rozwinąć się szybko i wcześnie osiągnąć dojrzałość płciową. Mogą również przyjąć strategię wolniejszego dorastania, ale za to dłuższego życia i możliwości wielokrotnego odbycia tarła. Gdyby któraś z tych strategii była bezwzględnie lepsza od drugiej, gorsza zostałaby wyparta na drodze doboru

naturalnego, jednak okazuje się, że skuteczność każdej z nich rośnie w sytuacji, gdy druga zyskuje na powszechności, w związku z czym dochodzi do ustalenia ewolucyjnie stabilnego polimorfizmu populacji (Malawski, Wieczorek, Sosnowska 2004: 95). Szereg decyzji ewolucyjnych świetnie wpisuje się w teorię gier, a symulacje przeprowadzane na różne sposoby pokazują, że w wielokrotnie powtarzanych eksperymentach wyniki zwykle zbliżają się do modelowych, czyli racjonalnych. Tematykę teorii gier rozwinę w rozdziale czwartym.

Posługiwanie się Brandtowskim modelem podejmowania decyzji nie wymaga przyjęcia determinizmu absolutnego; wystarczy zgoda na to, że ludzie jako gatunek są podatni na wpływ pewnych skłonności. Te z kolei są związane z naszą historią jako gatunku. Warto tu przywołać publikację Teda Hondericha *Ile mamy wolności?* (Honderich 2001), w której autor pokazuje, że akceptacja determinizmu nie wyklucza zasadności większości ustaleń związanych z etyką, o ile przyjmuje się jego wersję kompatybilistyczną (tłumaczącą możliwość funkcjonowania wolnej woli na gruncie determinizmu jako swobody podejmowania autonomicznych decyzji), której reprezentantem jest między innymi David Hume (Hume1997). Richard Brandt również zalicza się do przedstawicieli kompatybilizmu. W modelu tym przyjęcie determinizmu nie podważa zasadności formułowania ocen moralnych.

9. Odroczenie gratyfikacji

Z subiektywnego punktu widzenia ludzie silniej preferują przyjemności obecne niż przyszłe, nawet jeśli pod każdym inny względem są one równorzędne. Z tego powodu dzieci mające do wyboru powstrzymanie się przed zjedzeniem cukierka, żeby po jakimś czasie w nagrodę otrzymać dwa, ulegają zwykle pokusie. Ta tendencja nie jest związana tylko z młodym wiekiem. Być może z podobnych powodów groźba poniesienia kary nie jest wystarczającym motywem zniechęcającym dla potencjalnych przestępców, dla których doraźne korzyści z występku subiektywnie wydają się większe niż nawet najbardziej dotkliwe konsekwencje penitencjarne. Preferencja natychmiastowych korzyści jest interesującym aspektem badań ekonomii i psychologii (Brandt 1998: 78-79).

Pragnienia i awersje są zmienne w czasie; nie są czymś raz ustalonym i niemodyfikowalnym. Niektóre występują w sposób cykliczny – pragnienie przechodzi i pojawia się znowu. W trakcie życia powstają dążenia, których wcześniej nawet się nie spodziewaliśmy – można się w kimś zakochać i pragnąć dobra osoby, o której istnieniu wcześniej nie miało się pojęcia. Para nie spodziewająca się dziecka może je począć i chociaż nigdy wcześniej nie brała pod uwagę zaangażowania w rodzicielstwo, w wyniku zdarzeń losowych jej system wartości może ulec całkowitej reorganizacji, w wyniku której zamiast realizować dotychczasowe plany, największym marzeniem staje się zapewnienie opieki nowemu członkowi rodziny. Ktoś inny, z usposobienia życzliwy, rozpoczynając pracę w dobrze zapowiadającym się zespole może z kolei spotkać współpracowników tak bardzo antypatycznie nastawionych do świata, że po krótkim czasie przebywania z nimi, wbrew własnym zasadom nowy pracownik nie marzy o niczym innym, niż żeby jego biuro pewnego dnia wyleciało w powietrze, wysyłając wprost do piekła wszystkie znienawidzone persony.

Myślenie o przyszłości polega na tym, że teraz chcemy lub nie przeżywać pewnych doświadczeń w przyszłości. Mogę mieć motywację do zabrania wody na wycieczkę, żeby później nie doświadczać pragnienia. Jest to rodzaj miłości własnej, dbałości o swój interes, szczęście. Według Brandta w pełni racjonalna osoba widzi przyszłe pragnienia i awersje tak wyraźnie jak obecne. Nie jest on jednak przekonany, czy nawet w takim wypadku przyszłe doświadczenia są dla nas tak samo motywujące jak te aktualne; nie mamy możliwości doświadczenia tak czystego wglądu. Jeżeli przy pełnej wiedzy nadal moglibyśmy odczuwać większą preferencję doświadczeń obecnych, to ludzka natura jest u swoich podstaw w pewnym sensie irracjonalna (Brandt 1998: 84-86).

Zestawy preferencji mogą się zmieniać. Odroczona gratyfikacja związana jest z ryzykiem zmiany, a czasem zaniku pewnego pragnienia. Powiedzmy, że jakiś nastolatek marzy o posiadaniu czerwonego kabrioletu, na którego zakup nie może sobie pozwolić, ale kiedy w dorosłym życiu stać go już na spełnienie młodzieńczego pragnienia wcale nie ma na nie ochoty, ponieważ patrząc na kierowców zasiadających w podobnych samochodach widzi raczej niewart pozazdroszczenia kompleks wieku średniego niż dawniej imponujący styl beztroskich lekkoduchów, który był dla niego pociągający w młodzieńczych wyobrażeniach. Czy są jakieś powody, żeby realizować pragnienia o teraźniejszości, które żywiliśmy w przeszłości, mimo że są one już

nieaktualne? Chociaż Brandt nie podaje propozycji takiej strategii (Velleman 2015: 155), to wskazywał, że szczęśliwe życie jest czymś więcej niż sumą przyjemnych doznań (Brandt 1967b: 413), w związku z czym realizacja planów z przeszłości może mieć w pewnych wypadkach znaczenie nawet, jeśli już nie odczuwamy tych samych motywacji co dawniej.

Psychologia w kontekście rozważań filozoficznych Brandta może być wykorzystywana jako dziedzina badań eksperymentalnych nad moralnością (Jeagvon 2016: 139) oraz szczęściem (Brandt 1967b: 414). Zajmuje się ona między innymi mierzeniem reakcji na odroczenie gratyfikacji w warunkach laboratoryjnych, gdzie wydaje się oczywiste, że lepszym wyborem jest większa nagroda odroczona w czasie niż mniejsza, ale natychmiastowa. Tymczasem poza warunkami eksperymentalnymi odraczanie gratyfikacji nigdy nie daje nam pełnego i zasadnego poczucia pewności co do jej uzyskania. Zawsze mogą pojawić się okoliczności, przez które inwestycja w odraczanie gratyfikacji okaże się chybiona; jedzenie zostawione na później może się zepsuć lub zostać skradzione (gromadzenie zapasów jest z historycznego punktu widzenia nowością dla gatunku ludzkiego; ewoluowaliśmy jako myśliwi-zbieracze, którzy po zdobytym posiłku nie mieli pewności czy i kiedy znowu uda im się zdobyć pożywienie), okazja handlowa może się więcej nie powtórzyć, a oszczędności mogą zostać zrabowane, zniszczone lub stracić na wartości, stan zdrowia może nie pozwolić na wykorzystanie pewnych dóbr w późniejszym czasie. Jako istoty śmiertelne nigdy nie mamy stuprocentowej pewności, czy dożyjemy następnego dnia i kolejnej szansy.

Nie znaczy to jednak, że nie jesteśmy w stanie odraczać korzyści w czasie – robimy to poprzez wiele zabiegów, jak choćby przez oszczędzanie pieniędzy, gromadzenie zapasów, planowanie. W stanie niepełnego poinformowania, który jest nieodłącznym wyznacznikiem kondycji ludzkiej, nie jest jednoznacznie nieracjonalne ani to, że żywimy większe zaufanie do obecnych korzyści niż tych spodziewanych w przyszłości, jak i to, że posiadając dostatecznie dobre racje jesteśmy jednak gotowi poświęcić coś dla większego dobra w późniejszym czasie. W tym kontekście subiektywność ocen w łatwy sposób może prowadzić do różnic, które trudno rozstrzygnąć. Możliwe jest nawet, że dwie osoby o odmiennym stanie wiedzy oraz różnych doświadczeniach mogą dokonać różnych ocen rozwiązania danego zagadnienia i wybrać inne strategie, które – choć niezgodne ze sobą – będą dla każdej

z tych osób subiektywnie racjonalne, co prowadzi do pewnego rodzaju relatywizmu (wątek ten zostanie bliżej omówiony w rozdziale trzecim).

Brandt używa określenia „racjonalne pragnienia". Wyraża w ten sposób coś analogicznego do decyzji racjonalnych. Racjonalne pragnienia są żywione przez osoby, które przeszły terapię kognitywną (która zostanie bliżej przedstawiona w dalszej części niniejszego rozdziału), czyli posiadają wszystkie istotne informacje dotyczące ich sytuacji, nie pozostają pod czyimś przemożnym wpływem. Posługują się oni w poznaniu świata wiedzą zgodną z osiągnięciami nauki, wykorzystującą fakty i logikę. Dla Brandta kluczowe przy określeniu, czym jest racjonalność pozostaje droga negatywna, czyli pokazanie przeciwieństwa myślenia irracjonalnego (Brandt 1998: 110-113).

Irracjonalność pragnień w ujęciu Brandta wynika z ich błędnego zakorzenienia. Wśród irracjonalnych dążeń Brandt widzi przede wszystkim oparte na fałszywych przekonaniach, jak chęć zjedzenia czegoś, o czym nie wiemy, że jest niejadalne. Zwykle tracimy apetyt na wieść o tym, że np. posiłek jest nieświeży; zdarza się jednak, że ludzie nie przestają odczuwać pewnych pragnień nawet po uświadomieniu sobie ich szkodliwości, jak w przypadku uzależnienia od nikotyny. Brandt próbuje uzasadniać to zjawisko za pomocą warunkowania analogicznego do eksperymentów z psami Pawłowa (Brandt 1998: 116). Pewne doświadczenia są przez nas pożądane ze względu na ich pozytywne skojarzenia uwarunkowane w przeszłości. Nawet jeśli uświadomienie sobie ich genezy i szkodliwości lub bezużyteczności nie sprawi od razu, że zyskamy motywację do ich porzucenia, to wiedza ta może stanowić podstawę do rozpoczęcia procesu oduczenia się destrukcyjnych nawyków i stojących za nimi pragnień.

10. Kłopotliwe konsekwencje

Powyższe ujęcie racjonalności rodzi trudności w wyjaśnieniu sytuacji, dla której wysiłek niezbędny do zmiany pewnej preferencji lub nabycia nowej przewyższa swoją wartością potencjalne cierpienia, których można dzięki temu uniknąć lub przyjemności możliwe do osiągnięcia tą drogą. Brandtowska koncepcja może stanowić dla nałogowego palacza podstawę do podjęcia pracy nad swoimi nawykami w celu

wyeliminowania szkodliwego nałogu z życia. Może on odwołać się do szerokiego spektrum wartości, które wyznaje, zaczynając o własnego zdrowia i dobrej kondycji, przez wpływ na środowisko i ekonomię, po wpływ swojego zachowania na innych ludzi, którzy biernie uczą się tolerancji wobec nałogu, a być może uznają go za atrakcyjny i same w niego popadną. Jedni palacze będą dbali o swoje zdrowie dla siebie, inni również dla swoich dzieci, wobec których czują odpowiedzialność. Ich dobre samopoczucie osłabiane przez wpływ nikotyny może być potrzebne do sumiennego wykonywania pracy. Kiedy jednak palacz uzna, że wysiłek potrzebny do porzucenia nałogu przewyższa możliwe korzyści (powiedzmy, że ktoś powstrzymujący się od palenia, będąc już osobą w wieku podeszłym, nie spodziewa się długiego życia, a jest przekonany, że znajdzie on swoistą przyjemność w powrocie do nałogu), być może w świetle koncepcji Brandta jest to decyzja racjonalna.

Bez względu na to, czy Brandt za ostateczny cel działania uważał realizację pragnień, osiągnięcie szczęścia, czy inaczej rozumiany dobrostan, cel ludzkiego działania uznawał za stan idealny. Funkcjonuje on jako idea regulatywna i żeby się do niego zbliżać nie jest niezbędna (a w zasadzie nawet możliwa) pełna wiedza o tym, jak ma on wyglądać. Racjonalne jest jednak pogłębianie tej wiedzy, a przynajmniej redukowanie błędów poznawczych, do czego służy terapia kognitywna. Dobrze obrazuje to przykład Postowa: powiedzmy, że jesteśmy na przyjęciu i mamy ochotę na mrożony jogurt, po który sięgamy. Wydaje się nam, że właśnie osiągnęliśmy swój cel i jesteśmy zadowoleni, podczas gdy faktycznie nie zrealizowaliśmy swojego zamiaru znalezienia najlepszego deseru, ponieważ nie zauważyliśmy ciasta marchewkowego zasłoniętego nieszczęśliwie fontanną czekoladową. Co gorsza, po jogurcie rozbolą nas migdałki i będziemy nazajutrz chorzy. Obiektywnie nasze preferencje i szczęście zrealizowałoby sięgnięcie po coś innego, niż obecnie mieliśmy właśnie ochotę, chociaż nie można zaprzeczyć, że nasze subiektywne zadowolenie było wartościowe (Postov 1993: 23).

Brandt uważał, że jego teoria stanowi schemat formalny, który wypełniony treścią wskaże na to, co należy robić. Postov podkreśla, że dopiero zwaloryzowane stany rzeczy mogą wyznaczyć realną wartość postępowania w ogóle, a koncepcja Brandta wymaga w tym względzie uzupełnienia. Uważam, że trudność wynika z wyciągnięcia z teorii Brandta elementu, który zyskuje uzasadnienie dopiero w odniesieniu do całości. Brandt tworząc schemat niezawierający substancjalnego określenia wartości,

nie twierdzi, że nie ma wartościowych stanów rzeczy, tylko że ich wartość związana jest z podmiotami, których własności dopiero określają cel dążeń.

Rozważmy przykład zdrowia. Stosując teorię preferencji możemy mieć problem z przekonaniem do troszczenia się o własne zdrowie osoby, której wyobrażenia o życiu skłaniają ją do zaspokajania chwilowych zachcianek, związanych ze szkodliwymi nałogami rujnującymi kondycję fizyczną i psychiczną. Preferencje racjonalne wykrystalizowane przez psychoterapię kognitywną (szczegółowo omawiam jej strukturę w punkcie 12) prawdopodobnie uświadomią nałogowcowi – po tym, jak pozbędzie się błędów poznawczych – że lepiej iść na odwyk i zadbać o siebie niż skończyć w rynsztoku. Stanie się tak tylko przy spełnieniu szeregu warunków, jak choćby żywienie nadziei na ciągłość istnienia świata. Gdybyśmy dostali pewną informację o tym, że nadlatuje w kierunku ziemi asteroida, która niechybnie zmiecie florę i faunę z niebieskiej planety najdalej za miesiąc, to wiele racjonalnych przekonań w normalnych warunkach straciłoby na wartości, jak choćby podjęcie forsownej chemioterapii w przypadku osób chorych na nowotwory, które bez tej kuracji mogą przez ostatni miesiąc istnienia ludzkości cieszyć się życiem w stopniu wyższym niż pozwalałoby na to inwazyjne leczenie przynoszące nadzieję na poprawę dopiero w długiej perspektywie czasowej; być może przynajmniej część nałogowców powinno w takich warunkach odpuścić sobie odwyk.

W powyższym kontekście rozważyć można inny interesujący przykład kontrfaktycznego ryzyka użycia rachunku utylitarystycznego w celu maksymalizacji skłonności sadystycznych. Powiedzmy, że istnieje społeczeństwo sadystów, jak w opowiadaniu Ursuli K. Le Guin *Ci, którzy odchodzą z Omelas,* w której autorka krytykowała rachunek utylitarny, przedstawiając pewien eksperyment myślowy w formie literackiej (Grela 2015). W opowiadaniu pewni sadyści tworzą wspólnotę pozwalająca na zaspokojenie potrzeb jej członków, ale największą przyjemność czerpią ze znęcania się nad bezbronną ofiarą. Społeczeństwo to w sposób racjonalny oszacowało, że wybiera niewinne dziecko i więzi je, zadając potworne cierpienia.

Można ich decyzji przeciwstawiać szereg racji praktycznych. Po pierwsze, ze względu na wysoką preferencję nieodczuwania cierpienia można przyjąć, że cierpienie ofiar przemocy znacząco przewyższa korzyści oprawców (można poddać nawet w wątpliwość czy sprawcy przemocy w istotny sposób podnoszą swój poziom

przeżywanego szczęścia), zatem utylitaryzm nie uzasadnia podobnych praktyk. Brandt z kolei wykazuje, że nawet jeśli rachunek utylitarny dokonania aktu zamęczenia bezbronnej ofiary w takich warunkach byłby pozytywny, to należy wziąć pod uwagę również koszty alternatywne, czyli możliwość zmiany preferencji owych sadystów.

Zdroworozsądkowo można wyobrazić sobie szereg racji przemawiających za taką zmianą. Sadyści zapewne nie są osobami, które w optymalny sposób przyczyniają się do szczęścia swojej wspólnoty ani zaspokajania swoich indywidualnych potrzeb rozumianych w sposób holistyczny. Nawet jeśli indywidualny sadysta żyjący w życzliwym społeczeństwie mógłby zyskiwać pewnego rodzaju benefity, to cała społeczność sadystów prawdopodobnie ze względu na swoje nieprzyjazne preferencje prędzej czy później doprowadzi do zrujnowania więzi społecznych, zaufania, współpracy, przyjaźni, bliskości. Adekwatne wydaje mi się tu przytoczenie ironicznej uwagi, że nawet tysiącletnia rzesza trwała zaledwie osiem lat (a jakkolwiek zbrodniczy charakter nazizmu nie podlega dyskusji, to eksperyment myślowy może ukazać świat sadystów jako wielokrotnie straszniejszy). Trudno sobie wyobrazić, aby okrutne skłonności ograniczały się do tego jednego aktu bestialstwa i poza tym sadyści funkcjonowaliby w sposób umożliwiający lepsze koegzystowanie.

Przykład sadystów jest podobny pod względem teoretycznym do przypadku palacza, chociaż o wiele bardziej drastyczny. Osoba uzależniona od nikotyny może stwierdzić, że powstrzymanie się od palenia jest chwilowo faktycznie mniej korzystne niż sięgnięcie po papierosa, niemniej całościowa zmiana swojej postawy i oduczenie się nałogu przyniesie najpewniej szereg pozytywnych konsekwencji w zakresie wypracowania zdrowych nawyków i poprawy zdolności samokontroli.

Możliwe, że istnieją sytuacje, w których zmiana preferencji nie jest możliwa albo jest zbyt trudna; w takim wypadku odwołanie do racjonalności może nie przekonać przykładowego palacza do porzucenia nałogu. To jesteśmy prawdopodobnie w stanie zaakceptować. Trudne jest z kolei przyznanie, że istnieje możliwy świat, w którym najbardziej racjonalnym, a zarazem najlepszym z możliwych zachowaniem jest bestialskie torturowanie niewinnych dzieci. W małej skali możliwe jest, że obecnie w społeczeństwie żyją psychopaci lub osoby o takim charakterze, dla których odwołanie do racjonalności w sensie Brandta stanowiło będzie rację do praktykowania zachowań powszechnie uznawanych za niedopuszczalne, jak wykorzystywanie innych

ludzi, kłamstwo, manipulacja czy nawet przemoc. Etyka Brandta może stanowić pewnego rodzaju narzędzie pozwalające uzasadnić niemal każdy sposób postępowania. Biorąc pod uwagę zwyczaj ludzi do racjonalizacji swoich zachowań, można przypuszczać, że jest to koncepcja niezdolna do wywołania zmiany posiadanych już przekonań; służyć może za to utwierdzeniu się co do racjonalności podejmowanych wyborów.

Ryzyko wykorzystania tej koncepcji do racjonalizacji już posiadanych przekonań jest problemem wdrożenia koncepcji etycznej, a nie jej treści. Brandt jako teoretyk wskazuje, jak należy uzasadniać twierdzenia etyczne i bada narzędzia do tego służące. Ograniczenia, które mogą przyczynić się do ich niewłaściwego wykorzystania tkwią raczej w strukturze myślenia i przetwarzania informacji niż w teorii; jeżeli ludzka skłonność do racjonalizacji swojego postępowania miałaby osłabić uzasadnienie omawianej koncepcji, w równym stopniu prawdopodobnie uderzałaby w każdą teorię wyjaśniającą mechanizmy podejmowania decyzji. Na poziomie praktycznym postulował odwołanie się do postaw i zasad, skłaniając się do utylitaryzmu reguł właśnie ze względu na praktyczne ograniczenia podmiotowe związane z chęcią implikacji rachunku każdej możliwej decyzji.

Brandt dostrzega problem wpływu informacji na zmianę pragnień i postaw życiowych. Bazując na dostępnej mu wiedzy psychologicznej, powołuje się na zależność między stanem wiedzy a zachowaniem. Chociaż zmiana przekonań jest tylko częścią psychoterapii, dla której ważna jest przede wszystkim praca nad przeżywaniem emocji, to odpowiednia interpretacja emocji i sytuacji życiowej jest nieodłącznym elementem procesu terapeutycznego (Brandt 1998: 114). Trudno odmówić wpływu wiedzy na pragnienia w sytuacjach dnia codziennego. Kiedy ktoś ma ochotę na zjedzenie posiłku, ale dowie się, że został on przygotowany z nieświeżych produktów – przez co smakuje okropnie i z pewnością wywoła problemy żołądkowe – zapewne zmieni swoją preferencję. Inaczej jest jednak z wyobrażeniem sobie zmiany posiadania bardziej abstrakcyjnej klasy pragnień, jak dążenia do sławy, zwycięstwa, przeżywania destrukcyjnych przygód etc. Nawet świadomość negatywnych skutków realizacji określonych dążeń rzadko w sposób bezpośredni wpływa na zmianę pragnień, na co wskazuje przykład palaczy uzależnionych od nikotyny, dla których informacja o szkodliwości palenia drukowana na każdej paczce prowadzi do porzucenia nałogu w zastanawiająco małym stopniu.

Na poziomie implikacji praktycznych swojej teorii Brandt pozostaje na stanowisku zdroworozsądkowym. Jego koncepcja moralności zakłada silnie zinternalizowane postawy stanowiące nieodłączną podstawę kształtowania charakteru i trwałych dyspozycji, zwykle prowadzących do dobrych praktyk. W kontekście konfliktu różnych wersji utylitaryzmu w kwestii podziału na utylitaryzm czynu i reguł Brandt opowiada się za podejściem akcentującym reguły między innymi z tego powodu, że to stałe dyspozycje i zachowania mogą być oceniane z odpowiednim dystansem, w przeciwieństwie do sytuacji przeżywanych na bieżąco, w których osobiste zaangażowanie uczestników zasadniczo zaburza możliwość bezstronnego osądu.

11. Kształtowanie pragnień

11.1. Pragnienia naturalne oraz nabyte

Brandt podzielił pragnienia i awersje na naturalne oraz sztuczne, czyli uwarunkowane. Te pierwsze obejmują podstawowe odruchy, takie jak reakcje na smak, temperaturę oraz podstawowe potrzeby emocjonalne. Druga grupa jest bardzo trudna do scharakteryzowania, a opis genezy sztucznych pragnień i awersji wykracza poza zakres niniejszej pracy. Sam Brandt odwoływał się do dostępnego mu stanu badań psychologicznych, analizując współczesne mu wyjaśnienia, szczególnie dotyczące warunkowania i naśladownictwa oraz schematów postaci (*gestalt*) zakorzenionych w strukturach psychiki. Niemniej kwestie szczegółowe pozostawił na boku (Brandt 1998: 110-117). Z punktu widzenia filozofa moralności istotne jest, że chociaż kondycja człowieka opiera się na pewnych strukturach, dla których określone bodźce wywołują stałe reakcje, to istnieje duża część pragnień i awersji, które można przynajmniej do pewnego stopnia kształtować – szczególnie w przypadku dzieci – oraz które można modyfikować poprzez określone wpływy.

11.2. Wiedza i nauka

Do pragnień irracjonalnych Brandt zaliczył te, które wynikają z błędnych przekonań. Przykładem może być pragnienie osiągnięcia czegoś ze względu na inne cele, podczas gdy obrana przez nas droga nie jest odpowiednia dla ich realizacji. Powiedzmy, że

uczeń chce wypracować dobre stopnie, żeby zyskać uznanie rodziców, podczas gdy oni będą kochali go bez względu na wyniki w nauce. Wiedząc to, może on oczywiście kontynuować naukę ze względu na inne powody, ale taki rodzaj motywacji nie jest racjonalny w omawianym sensie.

Brandt twierdzi, że osoba racjonalna żywi przekonania zgodne z aktualnym stanem badań naukowych (Brandt 1998: 112). W ten sposób wiąże racjonalność z wiedzą i zakłada, że stosowana współcześnie metodologia, szczególnie logika indukcji stanowi uprzywilejowany sposób poznania świata. Zestawienie swojej koncepcji ze stanem badań naukowych niesie ze sobą ryzyko podważenia jej wiarygodności na skutek przemian na gruncie nauki lub nawet zmiany jej paradygmatu. Teorię Brandta można zabezpieczyć przed tym ryzykiem kładąc nacisk na to, że w praktyce skupia się on na tworzeniu schematu formalnego, który dopiero w procesie uszczegóławiania należy wypełnić treścią; chociaż treść, którą sam Brandt uznawał za adekwatną zostanie zdyskredytowana, sam schemat może okazać się wciąż użyteczny. Racjonalność naukowa nie jest tożsama z racjonalnością decyzji w omawianym kontekście.

Kiedy Brandt rozwijał przykłady ilustrujące jego pomysły, z jednej strony wyraźnie prezentował swoje podstawowe poglądy na pewne kwestie praktyczne. Zaznaczał jednak, że nie są to twierdzenia ostateczne. Racjonalność wymaga ciągłej gotowości do weryfikacji przekonań i w tym sensie pod względem metodologicznym Brandt staje po stronie filozofów interpretujących przemiany naukowe jako ciągły rozwój, niekoniecznie liniowy. Można sobie wyobrazić, że jego schemat formalny mógłby być wykorzystany również przez zwolennika anarchizmu naukowego, o ile byłby on w stanie wytworzyć jakiekolwiek uzasadnienie dające się zaakceptować, przynajmniej w wymiarze jednostkowym.

Nathanson uważa, że w kwestii nauki Brandt pozwala sobie na wartościowanie, od którego rzekomo wolna jest jego koncepcja racjonalności (Nathanson 1993: 18). Pod tym względem wykazuje się pewnego rodzaju niekonsekwencją. Sama nauka jako działalność nakierowana jest na prawdę, czy też – w przypadku innych ujęć z zakresu teorii nauki – na koherencję lub użyteczność etc.[6] Brandt dążył do osiągnięcia

[6] Szacunek, jaki Brandt żywił względem nauk ścisłych sprawiał, że przyjął on zwyczaj językowy nazywania sądów moralnych prawdziwymi lub fałszywymi, mając na myśli to, czy są dobrze lub źle

neutralności w kwestii osądów moralnych, wartościujących, ale traktował jako oczywistość przedkładanie wartości przekonań prawdziwych nad fałszywymi. Brandt dokonuje oceny i rezygnuje z neutralności w tym sensie, że preferuje adekwatną wiedzę o faktach, a unika błędów poznawczych. Z drugiej strony Brand przejawia skłonności, przypisywane również Protagorasowi, do oceniania wiedzy jako wartości samej w sobie, którą możemy chcieć osiągnąć niezależnie od realizacji szczęścia, a która mogłaby być cenna nawet w sytuacji, kiedy nikomu aktualnie nie zależy na jej zgłębianiu. Ostatecznie wycofuje się on z poglądów uznających wiedzę jako wartość samą w sobie, ale nie czyni takiemu sposobowi oceny kategorycznych wyrzutów, starając się raczej na innej drodze uzasadnić wartość badań podstawowych niż deprecjonować tę aktywność.

Z zagadnieniem wiedzy wiąże się również trudność z ustaleniem jej optymalnego poziomu. Wskazuje na nią między innymi Hooker: wyobraźmy sobie, że pewna kobieta pracuje jako wolontariuszka pomagając osobom chorym i cierpiącym. Jej wrażliwość została ukształtowana w określony sposób i skłania ją do takiego, a nie innego postępowania. Gdyby miała ona dostęp do wszelkich możliwych informacji o faktach związanych z chorobami, cierpieniem, umieraniem, potrzebami i troskami ludzkimi, być może jej serce stwardniałoby i nie byłaby już zdolna do odczuwania empatycznego współczucia (Hooker, Streumer 2004: 68).

W zasadzie trudno powiedzieć, czego mogłyby chcieć istoty wszechwiedzące. Jak wszechwiedza mogłaby wpłynąć na nas jako ludzi, istoty cielesne, których system nerwowy, hormonalny, neuronalny zostały ukształtowane na drodze ewolucji, za sprawą której nasze umysły nawykły do obcowania z niezmiernie ograniczoną wiedzą? Przykład wolontariuszki jest w pewnym sensie doświadczeniem każdego współcześnie żyjącego człowieka: zasadniczo jesteśmy wrażliwi na cierpienia innych i czujemy współczucie oraz chęć pomocy osobom potrzebującym. Kiedy jednak media zalewają nas informacjami o umierających z głodu afrykańskich dzieciach czy cierpieniach milionów innych mieszkańców ziemi żyjących na nieporównywalnie niższym od naszego poziomie ekonomicznym, medycznym czy społecznym, możemy zdać sobie sprawę, że na co dzień niemal zupełnie ignorujemy tę wiedzę. Brandt jako osoba wrażliwa postulował właśnie daleko idące rozszerzenie troski o innych

uzasadnione. Warte rozważenia wydaje się pytanie, czy jego podejście do moralności mogłoby lepiej pasować do pragmatycznej teorii wiedzy silnie reprezentowanej w Michigan.

i wyrównywanie poziomu życia wszystkich ludzi, nawet kosztem o wiele większych poświęceń niż te, które zwyczajowo jesteśmy skłonni zaakceptować. Trudno jednoznacznie wskazać, czy taka konsekwencja jest nieodłącznym skutkiem poszerzenia świadomości i wrażliwości. W każdym razie Brandt był, przynajmniej teoretycznie, gotów zaakceptować te konsekwencje.

Sposób, w jaki zdobywamy informacje może również wplatać komponent relatywistyczny do teorii Brandta. To, w jaki sposób podawane są nam fakty może wpływać wtórnie na ich ocenę. Wyobraźmy sobie dwoje idealnie identycznych ludzi x i y żyjących w dwóch równoległych, identycznych światach. Stają oni przed jakimś problemem moralnym, ale w przypadku x zostaje mu on przedstawiony w sposób skłaniający go do aprobaty, zaś w przypadku y – do potępienia. Na poziomie faktów opisy byłyby identyczne, ale sposób ich przekazania mógłby się różnić analogicznie do tego, jak różnią się sposoby opowiedzenia o bohaterze literackim budzącym w słuchaczu odrazę lub sympatię. Jest co najmniej problematyczne, czy różne opisy faktycznie zawierają te same informacje. Być może nastawienie emocjonalne również zaliczyć można do komponentu informacyjnego i w stanie idealnego poinformowania różnice w opisach musiałyby zniknąć? Jeśli nie, łatwo jest wyobrazić sobie, że różnice w ocenach mogą pojawiać się na skutek odmiennych interakcji z otoczeniem, nawet w przypadku podmiotów o identycznych lub zbliżonych przekonaniach. Przyjmując jednak, że istnienie idealny stan wiedzy – co jest przynajmniej problematycznym założeniem w kontekście współczesnej dyskusji w obrębie teorii wiedzy – relatywizm wydaje się przynależeć do stanu świata skażonego brakiem wiedzy doskonałej. Stan ten potencjalnie znika, gdy przyjmiemy możliwość nieskończonego przyrostu wiedzy i świadomości faktów.

11.3. Warunki normalne

Wyzwaniem dla koncepcji Brandta związanym z opracowaniem terapii kognitywnej jest określenie warunków, w których postrzeganie faktów jest odpowiednie. Brandt nazywa ten stan „normalnym”, traktując to pojęcie zdroworozsądkowo jako brak wpływu środków odurzających, niewyspania, silnych emocji, choroby psychicznej. Omawiając czynniki wpływające na irracjonalne żywienie pragnień i awersji wymienia on deprywację we wczesnym wieku. Dzieci, które w pierwszych latach życia

doświadczyły skrajnego niezaspokojenia potrzeb, takich jak głód czy pragnienie emocjonalnej bliskości, w późniejszym życiu często nadmierne dążą do kontaktu z ludźmi i pragną ich akceptacji – nawet gdy uwikłane są w relacje ewidentnie toksyczne – lub poprzez zaspakajanie nadmiernego apetytu redukują odczuwany stres (Brandt 1998: 123).

Brandt przyjmuje, że istnieje jakiś unormowany (przynajmniej zbliżony do optymalnego) proces rozwoju dojrzewającego człowieka, w którym krystalizują się odruchy pozwalające w adekwatny sposób reagować na odpowiednie sytuacje w dorosłym życiu. W obliczu polskich doświadczeń wojennych łatwo przywołać przykłady osób, które długotrwale narażone na głód w przyszłości w nieracjonalny sposób chowały jedzenie na zapas, chociaż okoliczności nie wskazywały, aby takie zabiegi miały sens. Osoba tzw. normalna, nie narażona na tego typu doświadczenia powinna przejawiać postawę do zdobywania żywności angażującą w to adekwatny dla danych warunków wysiłek.

Mając na uwadze tego typu przykłady można przyjąć, że przynajmniej pewne klasy pragnień zostały ukształtowane przez wyjątkowe warunki, a ich generalizacja i uznanie za sytuację standardową jest niezasadna. Nie istnieje jednak spis warunków, dla których rozwój preferencji byłby bezdyskusyjnie właściwy; w obrębie pedagogiki i psychologii rozwojowej trwają dyskusje na temat odpowiednich warunków kształtowania się postaw.

Z eksperymentów myślowych można wywnioskować, iż istnieją potencjalne światy, w których przetrwanie ludzkości wymaga właśnie odruchów wyuczonych w warunkach deprywacji. Zbieranie jedzenia w kieszeniach przez ofiary głodu nie jest nieracjonalne samo w sobie, ale ze względu na nieadekwatność do obecnej sytuacji; w obozie koncentracyjnym była to być może najlepsza strategia przetrwania biologicznego. Każde zachowanie należy interpretować nie przez ogólne normy, ale przez odniesienie do obiektywnego stanu świata, a w sensie subiektywnym, do przekonań, którymi dysponuje podmiot.

Brandtowskie ujęcie racjonalności pragnień może odpowiedzieć na te trudności poprzez odwołanie się do kategorii utylitarnej użyteczności. Brandt nazywając coś o racjonalnym ma jednocześnie na myśli to, co najtrafniej odpowiada na potrzeby. Pragnienia, które są nieracjonalne w przykładach Brandta to dyspozycje skłaniające do

zachowań, które przyczyniają się do wielu kłopotów oraz, co za tym idzie, doświadczania różnego rodzaju negatywnych odczuć lub niweczenia możliwości osiągnięcia pozytywnych. Irracjonalne pragnienie zjedzenia czegoś zatrutego jest jednocześnie dążeniem destrukcyjnym, ponieważ jego realizacja poskutkuje w najlepszym razie nieprzyjemnymi refluksami żołądkowymi. Oddanie się bezrefleksyjnie karierze naukowej czy sportowej dla zdobycia miłości rodziców wymaga wiele wysiłku i wyrzeczeń, które być może, lepiej ulokowane, przyniosłyby nieporównywalnie bardziej pożądane rezultaty.

Idąc tym tokiem myślenia, zachowanie osoby, której pewne pragnienia, takie jak łaknienie, zostały ukształtowane w warunkach deprywacji, można nazwać irracjonalnymi tylko w kontekście sytuacji, w której tak wyćwiczone odruchy nie są przydatne adaptacyjnie, czyli nie służą adekwatnemu zaspokojeniu potrzeb przy uwzględnieniu możliwości alternatywnych. Osoba po przejściach wojennych, chowająca kompulsywnie jedzenie w kieszeniach płaszcza, po odbyciu skutecznej terapii zapewne nie będzie marnowała energii na magazynowanie pożywienia ponad potrzebę. Jej strach przed głodem nie jest jednak bezwzględnie irracjonalny, ponieważ możliwy jest świat, w którym potrzeba zdobycia i przechowywania jedzenia w każdej nadarzającej się okazji jest właśnie najlepszym sposobem zminimalizowania cierpienia głodu. Dziś wiemy, że wyzwolenie obozów koncentracyjnych w czasie drugiej wojny światowej oznaczało też ustanie funkcjonowania obozów (przynajmniej w zachodniej części Europy), ale gdyby je odbudowano, to być może doświadczeni więźniowie byliby najlepiej przystosowani.

12. Dwupoziomowa racjonalność decyzji

12.1. Racjonalne pragnienia i awersje

Sposób użycia pojęć „racjonalnych pragnień i awersji" jest punktem kluczowym dla dwupoziomowego procesu decyzji racjonalnej, w którym w pierwszej kolejności podmiot ustala, co należy zrobić w sposób racjonalny, bazując na danych pragnieniach i awersjach, a następnie rozważa, które z nich są możliwe do zmiany lub pielęgnowania, oraz jakie strategie należy obrać, żeby móc je w pełni realizować, uwzględniając system moralny, który w tym celu jest racjonalne wspierać. W tym

kontekście pragnienia racjonalne stanowią apogeum tego, czego może chcieć dana osoba w sposób racjonalny, dzięki czemu osiągnie ona najlepsze z możliwych rezultatów rozumianych jako maksymalizacja zaspokojenia pragnień i unikania doświadczeń ocenianych negatywnie.

Stan taki można nazwać maksymalnym osiągnięciem zaspokojenia, chociaż określenie „maksymalny" bywa w tym kontekście mylące. „Maksymalne zaspokojenie" nasuwa skojarzenie z euforycznym, a zarazem nadmiernym sposobem realizacji jedynie przyziemnych zachcianek, podczas gdy w koncepcji Brandta, podobnie jak u Milla, cele w ten sposób urzeczywistniane nie mają nic wspólnego z tym, co jest przypisywane prostemu hedonizmowi i uwzględniają wszelkie wzniosłe zamierzenia, jakie ludzie sobie stawiają. Ponadto ograniczoność ludzkich możliwości asymilacji wrażeń oznacza, że bodźce, które na nas działają, odnoszą różny skutek w zależności od poziomu nasilenia. Tak jak lekarstwo w dawce zbyt małej nie działa, a w zbyt wysokiej szkodzi, tak to, co sprawia przyjemność w odpowiednim natężeniu, zwykle jest przykre po jego przekroczeniu. Nawet jeśli maksymalne natężenie pewnych bodźców jest pozytywnie wartościowane w chwili ich odczuwania, w wielu wypadkach wiąże się z negatywnymi konsekwencjami odroczonymi w czasie. Zgadza się to z Arystotelesowską „zasadą złotego środka" (Arystoteles 2011), gdzie między dwoma skrajnościami występowała wartość optymalna.

W Brandtowskiej teorii pragnień maksimum zaspokojenia należy rozumieć właśnie jako wartość o najwyższej użyteczności dla określonego podmiotu, co w odniesieniu do możliwości kontroli pewnych bodźców oznacza ich występowanie w stopniu optymalnym, nie maksymalnym. Tak rozumiane racjonalne pragnienia i awersje prowadzą podmiot do stanu możliwego zaspokojenia rozumianego jako znalezienie się w najlepszej pozycji, którą można nazwać raczej homeostazą niż ekstazą. Nie jest jednak przesądzone to, czy sam stan zaspokojenia ma swoją wartość graniczną, czy przez odpowiednie manipulowanie bodźcami można podnosić poziom szczęścia w sposób nieskończony.

Allan Gibbard uważał za owocne rozszerzenie definicji racjonalności Brandta na uczucia, a także postawy moralne (Gibbard 1993: 90), oceniając je w ten sam sposób jak czyny. Z drugiej strony można bez uszczerbku na treści teorii Brandta wyeliminować określenie „racjonalne pragnienia". Dla opracowywanej przez niego

problematyki głównym wyzwaniem nie jest to, jakie pragnienia i awersje umożliwiają osiągnięcie stanu optymalnego dla podmiotu, ale raczej jak podmiot powinien postępować, aby taki stan osiągnąć. Można zatem uniknąć wprowadzenia kontrowersyjnego określenia „racjonalnych pragnień" poprzez przeformułowanie schematu procesu racjonalnego wyboru na szereg decyzji działania: pierwsza odnosi się do określenia możliwej strategii postępowania w celu realizacji pragnień już posiadanych, druga wymaga rozważenia możliwości modyfikacji tych pragnień. Można rozumieć to jako dwa osobne działania decyzyjne; być może są to dwa etapy jednego procesu, nie ma jednak podstaw by uznać je za gatunkowo odmienne. Obydwa przebiegają na podstawie podobnych kryteriów. Co więcej, opis realnego modelu podjęcia decyzji z pewnością wymaga bardziej złożonego opracowania, uwzględniającego choćby przedstawienie etapu, następującego po zmianie pewnych preferencji, rozważenia strategii uwzględniającej tą zmianę a następnie ponownego planu zawierającego prognozę, czy istnieje uzasadniona możliwość kolejnej modyfikacji pragnień i awersji.

Tym sposobem możemy zapętlić w nieskończoność tę kwestię, wykazując niemożliwość podjęcia jakiejkolwiek decyzji na wzór sformułowanego przez Zenona paradoksu „wyścigu Achillesa". Tomasz Placek przytacza możliwość zestawiania tego paradoksu z problemem wykonania nieskończonej liczby obliczeń w skończonym czasie przez maszynę, co odpowiada problemowi podjęcia decyzji w nieskończonym szeregu kolejno pojawiających się danych niezbędnych do uwzględnienia (Placek 1997: 65-77); zagadka na poziomie teoretycznym jest ciągle płodna, niemniej trudność ta zostaje zniesiona, jeśli kwestie proceduralne potraktuje się jako zagadnienie praktyczne. Doświadczenie pokazuje bowiem, że pomimo wątpliwości logiczno-teoretycznych decyzje jednak są podejmowane, podobnie jak niezważający na paradoksy Zenona ludzie nieustannie urządzają wyścigi, w których wyprzedzanie okazuje się praktyką całkiem powszechną. Na poziomie modelu można przyjąć, że racjonalna decyzja uwzględnia po prostu wszelkie możliwe do rozważenia w danej sytuacji sposoby działania, wliczając w to wybór, zmianę i pielęgnowanie preferencji oraz awersji podmiotu. Dzięki takiemu zdroworozsądkowemu rozstrzygnięciu uniknąć można trudności językowych oraz proceduralnych występujących u Brandta.

12.2. Cel racjonalnego pragnienia

Koncepcja racjonalności oraz pragnień doprowadziła Brandta do definicji „dobra". Brandt utożsamił to, wobec czego odczuwamy „racjonalne pragnienie" z „dobrem" (*good*). Analogicznie to, co nazywamy dobrem samym w sobie jest w tym rozumieniu tym, czego w pełni racjonalna osoba mogłaby dla siebie chcieć, bez żadnych dalszych powodów. Chociaż tak rozumiane dobro stanowi podstawowe pojęcie występujące w tytule jego najważniejszego dzieła *A Theory of the Good and the Right* Brandt przyznaje, że jest ono nośnikiem zbyt wielu tradycji i jego normalne użycie nie jest praktyczne dla omawianej przez niego problematyki, przez co woli się posługiwać innymi terminami, zwykle odnoszącymi się do racjonalności, jak „racjonalne pragnienia" (Brandt 1998: 128-129).

Oparcie etyki na pragnieniach jako podstawie wszelkich decyzji może spotkać się ze skojarzeniem proponowanego podejścia ze stanowiskiem hedonizmu etycznego; w *Etyce* Brandt wyraźnie odcina się od koncepcji hedonistycznych, przedstawiając ich krytykę. Podobnie jak w przypadku egoizmu etycznego wyraża on jednak intelektualny szacunek względem koncepcji hedonistycznych, przez co jego rekonstrukcja ich sposobu argumentacji dzięki wykorzystanemu bogatemu warsztatowi teoretycznemu przedstawia je w świetle być może atrakcyjniejszym niż wynika to z potencjalnych prób faktycznej obrony hedonizmu. Koncepcja Brandta jest nazywana hedonizmem (psychologicznym) ze względu na uznanie szczęścia jako wartości najwyższej lub jedynej (co do czego Brandt miał wątpliwości), podobnie jak Epikur czy Mill. Rodzi to nietrafne skojarzenia z hedonizmem rozumianym jako dążenie wyłącznie do zaspokojenia zachcianek, głównie fizycznych, co jest postawą ocenianą pejoratywnie przez samego Brandta.

Brandt przyznaje, że przyjemność oraz nieodczuwanie przykrości są niewątpliwie wartościami samymi w sobie. Za błąd myślenia hedonicznego w *Etyce* uznaje założenie, że są one jedynym dobrem. Tymczasem można podać przykłady rzeczy wartościowych niezależnie od odczuwanej w związku z nimi przyjemności, takie jak zdobycie wiedzy, posiadanie jakiejś umiejętności, gra na pianinie, zaspokojenie potrzeb innych ludzi, na przykład własnych dzieci. Można podać przykłady rzeczy, których osoby dążące do ich osiągnięcia nie mogą doświadczyć osobiście, jak sława po śmierci i dobre imię oraz losy potomnych (Brandt 1996b: 528). *Prima facie* wydaje

się, że tego typu pragnienia mają charakter niehedonistyczny, ponieważ nie są przeżywane jako doznania. Hedonista może argumentować, że rzeczy te są cenione również ze względu na przyjemność, chociaż nie odczuwaną bezpośrednio przy obcowaniu z nimi. Ich pożądanie może wynikać z przeszłych doświadczeń warunkujących preferencje poprzez wywoływanie odczuć przyjemnych lub przykrych (Brandt 1998: 125). Być może sama myśl o takich celach, jak sława pośmiertna jest na tyle ponętna, że podjęcie aktywności umożliwiającej jego realizację jest również odruchem hedonicznym. Psychologia szczęścia pokazuje, że droga do jego osiągnięcia jest często istotniejsza niż cele, które sobie stawiamy; w tym sensie dążenie do osiągnięcia pośmiertnych efektów swoich starań nie wydaje się aż tak odróżniać od starań o rzeczy doczesne.

Ostatecznie Brandt odrzucał hedonizm etyczny mówiący o tym, że jedynym obowiązkiem jest dbanie o swoją przyjemność. Stanowisko to jest powiązane z egoizmem etycznym. Szczegółową jego krytykę przedstawię w kolejnym rozdziale. Sam hedonizm psychologiczny, czyli pogląd, że bazową ludzką motywacją jest dążenie do szczęścia i unikanie nieszczęścia Brandt z pewnymi zastrzeżeniami uznał za teorię w zasadzie akceptowalną, co zostało omówione w punkcie 4 tego rozdziału. Jego koncepcja szczęścia uwzględniającego realizację pragnień, ambicji, poczucia przynależności, troski o swoich bliskich oraz, dzięki poszerzeniu świadomości o inne istoty czujące, doceniania przyjemności intelektualnych, estetycznych, a w końcu poczucia realizacji ideałów etycznych może być nazwana hedonistyczną ze względu na interpretację wartości autotelicznych, ale przedstawia obraz ludzkich dążeń stojący w opozycji względem kaprysów stereotypowo hedonistycznych.

13. Metoda kontrolowanej postawy

13.1. Efekt dociekań krytycznych

Badania zakończone publikacją *Etyki* skłoniły Brandta do konkluzji, że nie dysponujemy systemem etycznym, który nie byłby narażony na poważną krytykę. Metoda kontrolowanej postawy w zamiarze autora miała być odpowiedzią na brak zadowalających rozstrzygnięć etycznych oraz opór wobec akceptacji relatywizmu metodologicznego (szczegółowe omówienie zagadnienia relatywizmu zawiera rozdział

3). Uzasadnienie jej trafności miało abstrahować od przesłanek odnoszących się do intuicji moralnych; metodologicznym zamierzeniem Brandta było wzorowanie się na praktyce stosowanej przez naukowców, w szczególności na myśleniu indukcyjnym (przy czym, co warto pamiętać, Brandt nie zajmował się specjalistycznie filozofią nauki).

W *Etyce* Brandt przeprowadził krytykę wiodących nurtów etycznych, nie wskazując na żadne stanowisko, które wolne by było od poważnych zarzutów. Mimo to, nawet jeśli zgodzimy się na negatywne wnioski płynące z krytyki Brandta, praktyka życia codziennego pokazuje, że na bieżąco rozstrzygamy wiele takich zagadnień i przeważnie funkcjonujemy w oparciu o akceptowalne praktyki (Brandt 1996b: 416-417). Co więcej, powszechnie występuje zasadnicza zgodność w kwestiach ocen moralnych. Konflikt jest raczej wyjątkiem; gdyby pojawiał się zbyt często, życie społeczne oparte na moralności byłoby niewyobrażalne.

Podążając tym tokiem rozumowania, Brandt doszedł do przekonania, że ludzie posługują się zapewne jakąś standardową procedurą w kwestiach moralnych, ale na jej wewnętrzną strukturę po prostu nie zwracamy uwagi. Taki sposób myślenia cechował wielu prominentnych etyków, wśród których możemy wymienić mających szczególny wpływ na ukształtowanie się koncepcji Brandta: Kanta, Hume'a oraz Milla. Nie mieli oni ambicji tworzenia nowych systemów etycznych ani nie starali się zwykle reformować zasadniczo szanowanych praktyk i opinii moralnych; przeciwnie, powoływali się na tradycję jako wzór oraz instancję weryfikującą ich propozycje. Reguły moralne usankcjonowane przez powszechnie poważane autorytety moralne brali jako wzór, z którym konsekwencje ich rozstrzygnięć powinny być zgodne. Proponowali raczej nowe uzasadnienia i ewentualnie modyfikację jedynie niektórych reguł, nie zaś całkowitą rewolucję systemu. Podobnie jak Brandt, nie starali się dawać nowych odpowiedzi na codzienne problemy moralne, ale raczej systematyzować powszechnie poważane rozstrzygnięcia (chociaż Brandt nie wymagał od jednostek działań heroicznych, to widział jednak możliwość stopniowej ewolucji moralności społecznej w kierunku zniesienia wszelkich wszechobecnych dziś nierówności). Ich nowatorskość polegała na odmiennej odpowiedzi na pytanie, jak wygląda formalna struktura rzeczywistych sądów etycznych.

13.2. Struktura sądu etycznego

Brandt w celu rekonstrukcji standardowego sądu etycznego obrazującego strukturę metody kontrolowanej postawy analizuje przykład ze swoich badań antropologicznych (Brandt 1954: 22). Pewien Indianin Hopi poprosił go o radę w sporze z sąsiadem w sprawie ponownej zamiany źrebaka (konie w latach czterdziestych dwudziestego wieku, kiedy Brandt prowadził badania antropologiczne w społeczności Hopi były ważnym i powszechnym dobrem wyznaczającym status mężczyzny; służyły do pracy oraz transportu). Indianin o imieniu Don pytający Brandta o radę, wymienił się źrebakami ze swoim przyjacielem Johnem. Podczas dokonywania transakcji wszystko wskazywało na to, że oba źrebaki wyrosną na takie same konie. Jednakże po roku źrebak Johna zaczął wyraźnie kuleć. Wówczas John zaproponował ponowną wymianę, oferując zarazem dopłatę. Don nie przystał na tę propozycję. W odpowiedzi na to John stwierdził, że Don powinien to zrobić ze względów moralnych (Brandt 1996b: 417-418).

Jaka jest standardowa procedura rozpatrzenia takiej sytuacji? Osoba oceniająca ten problem zapewne zapyta się, czy istnieje jakaś ogólna zasada uprawniająca Johna do tego, aby domagał się ponownej wymiany. Nie jest jednak prawdopodobne, aby istniała lub mogła istnieć reguła pozwalająca na anulowanie tak przeprowadzonej transakcji. Podobna reguła w zasadzie sparaliżowałaby instytucję wymiany i jest niemożliwa do pomyślenia jako akceptowalna zasada powszechna (Brandt 1996b: 419). Odpowiadając na to pytanie Brandt inspirował się prawdopodobnie kantowskim uzasadnieniem imperatywu kategorycznego i kierował się zdroworozsądkową intuicją.

W swojej ostatniej książce *Facts, Values, and Morality* Brandt powtórzył ten przykład w wersji uwspółcześnionej: wyobraźmy sobie, że dwie osoby zamieniły się samochodami. Po roku jeden z nich wymagał kosztownej naprawy u mechanika, a jego właściciel zaczął domagać się ponownej zamiany. Czy zgodzilibyśmy się, że konieczność wymiany po roku jest obowiązkiem posiadacza sprawnego auta? Na potrzeby tej analizy pozostanę przy wersji przykładu wykorzystującej Indian Dona i Johna, ale wersja uwspółcześniona przypomina przekonanie Brandta o tym, że zasadniczo opinie moralne przedstawicieli różnych kultur (a na pewno białych Amerykanów i Indian Hopi) są z reguły zbieżne.

Oczywiście należy wziąć pod uwagę również szereg dodatkowych okoliczności. Możliwe, że Don i John podczas realizacji umowy dookreślali warunki jej rozwiązania; być może któryś z nich zataił istotne informacje o stanie zdrowia konia lub wydarzyło się coś innego, istotnego z punktu widzenia oceny tej sytuacji (czy w przypadku zamiany aut zatajenie defektu technicznego nie byłoby powodem do oskarżenia o nieuczciwość?). Jeśli jednak nic takiego nie występuje, standardowa ocena moralna w takiej sytuacji polegała będzie na odwołaniu się do posiadanego zbioru reguł ogólnych oraz szczegółowych, swoich postaw i impulsów związanych z wyrzutami sumienia, poczuciem obowiązku i preferencjami (Brandt 1996b: 420). Po uwzględnieniu wszystkich tych czynników standardowa ocena bywa zwykle powszechnie zgodna i raczej podzielamy opinię, że moralność nie wymaga powtórnej wymiany konia na żądanie w okolicznościach przedstawionych w przykładzie.

Problematyczne są sytuacje, w których akceptowane przez podmiot zasady wchodzą ze sobą w konflikt. Już w *Etyce* Brandt odrzuca możliwość istnienia jakiejś jednej reguły, która pozwalałaby na rozstrzygnięcie każdego konfliktu i postuluje konieczność tworzenia szeregu super zasad, zgodnych z bazowymi przekonaniami, uzupełniających system tak, aby można było wyciągać wiążące wnioski. Zbiór posiadanych zasad nigdy nie jest precyzyjny i kompletny, przez co musi on być niejako dobudowywany w ramach napotykania nowych zagadnień. Prowadzić może to do koniecznych modyfikacji lub nawet odrzucenia wyznawanych reguł (Brandt 1996b: 421).

Jeszcze przed określeniem siebie jako utylitarysty, Brandt każdorazowo opracowując własne rozstrzygnięcia etyczne zbliżał się do rozwiązań utylitarnych. Utylitaryzmu jako teorii przez długi okres swojej twórczości nie traktował jako najlepszego rozstrzygnięcia etycznego. Był on nazywany utylitarystą zanim sam zdecydował się na przyjęcie tego określenia. Nie odrzucał jednak utylitaryzmu jako teorii etycznej i traktował go jako interesującą propozycję, zastrzegając jednak, że jest niedostateczny i nie zawsze stanowi właściwą odpowiedź na problemy etyczne. Praktyka ta była o tyle kłopotliwa, że trudno znaleźć konkretne przykłady problemów, dla których Brandt uznałby za adekwatne rozwiązanie nieutylitarystyczne. Można posłużyć się wybiegiem i przyjąć, że Brandt jednak *implicite* akceptował już wcześniej utylitaryzm na gruncie praktycznym, chociaż długo wzbraniał się przed przyznaniem mu mocnej pozycji jako koncepcji teoretycznej. Odrzucenie przez niego utylitaryzmu każdorazowo ma raczej na celu wystrzeganie się problemów, w które filozofowie utylitarystyczni popadają

i dla których Brandt nie znalazł adekwatnego rozwiązania na gruncie samego utylitaryzmu.

Brandt udziela nieco odmiennych odpowiedzi na uzasadnienie zagadnień etycznych w zależności od kontekstu stawianego pytania, chociaż nie zawsze dokonuje wyraźnego rozróżnienia tych sytuacji. W *A Theory of the Good and the Right*, skłaniając się już otwarcie do utylitaryzmu, pyta się o to, jaki system etyczny jednostka racjonalna powinna wspierać jako zasadę obowiązującą w społeczeństwie. Kontekst pytania jest wyznaczony przez określoną funkcję moralności jako elementu regulacji stosunków społecznych. Opracowując teorię „metody kontrolowanej postawy" Brandt zajmuje się kwestią decyzji jednostkowej, indywidualnej. W tej perspektywie na pierwszy plan wysuwa się zasada koherencji, która stanowiła dla niego wymóg psychologiczny (ludzie z natury dążą do redukcji dysonansu poznawczego) oraz metodologiczny (Brandt zgodnie z tradycją metodologii nauk uważa, że teoria powinna eliminować sprzeczności, o czym była mowa w rozdziale pierwszym).

W przypadku konfliktu norm w sytuacji ekstremalnej ktoś może czuć konieczność powiedzenia nieprawdy dla ratowania życia niewinnej ofiary, np. w sytuacji ukrywania Żydów przed Gestapo. Osoba łamiąca *prima facie* obowiązujący nakaz mówienia prawdy musi odwołać się do swojej wewnętrznej postawy, mocnego poczucia obowiązku, i – o ile uzna, że w danej sytuacji należy skłamać – wprowadzi ona do swojego repertuaru zasad podstawowych regułę nadrzędną rozstrzygającą w tego typu sytuacjach problem prawdomówności (jak zostało to omówione w rozdziale pierwszym). Ostatecznie nie ma ostrego rozgraniczenia między zasadami i postawami, ponieważ każdą postawę można wyrazić w postaci reguły „oceniają dane rzeczy w taki a taki sposób..." (Brandt 1996b: 423). Koherencja i wierność najsilniej zakorzenionym przekonaniom pozostają w tym wypadku kryterium ostatecznym podmiotowej oceny moralnej.

Brandt dostrzega tu analogię między etyką a naukami ścisłymi (Brandt 1996b: 425). Fizyk na podstawie uzyskania niespodziewanych wyników eksperymentu musi jakoś się do nich ustosunkować; nie jest jednak przesądzone, jaką interpretację przyjmie badacz. Być może pomiary były źle przeprowadzone, możliwe, że jakaś część teorii wymaga weryfikacji. Można posłużyć się tu koncepcją Quina przedstawiającą naukę

jako pole siły (Quine 2000): zwykle najbardziej odporne na zmiany są najmniej peryferyjne, podstawowe elementy systemu, tak jak w myśleniu moralnym zmiana bazowych przekonań jest ostatecznością – chociaż nie jest niemożliwa. Podobne reakcje mogą zachodzić w przypadku problemów etycznych. Sytuacja, w której posiadany zbiór reguł nie daje jasnej odpowiedzi na pytanie o właściwe postępowanie może wymagać głębszego przemyślenia problemu, zebrania dodatkowych informacji o okolicznościach, sprawdzenia adekwatności wstępnych intuicji i ewentualnie modyfikacji jakieś części systemu etycznego.

Podsumowując, założenia metody kontrolowanej postawy można sformułować w czterech puntach (Brandt 1996b: 427):

> **A)** Problemy jednostkowe rozstrzygane są poprzez odwołanie się do przyjętych zasad i preferencji.
>
> **B)** Akceptowane zasady korygujemy, jeśli okazują się niezgodne z bardziej podstawowymi dla nas postawami.
>
> **C)** Wyznawane zasady i postawy powinny być niesprzeczne oraz możliwe do uogólnienia.
>
> **D)** Odrzuca się postawy przejawiające się w sytuacjach wskazujących na ryzyko wydawania sądu stronniczego, opartego na niepełnej informacji, ukształtowanego pod wpływem nienormalnego stanu umysłu oraz niemożliwych do pogodzenia z niesprzecznym i nie nazbyt złożonym zbiorem zasad ogólnych.

Jeżeli więc rozważając sytuację Dona i Johna *prima facie* nie widzimy moralnego obowiązku wymagającego ponownej wymiany konia w sytuacji wyżej przedstawionej, to sprawdzenie takiego sądu metodą kontrolowanej postawy polegało będzie w pierwszej kolejności na odwołaniu się do naszych zinternalizowanych zasad. Gdybyśmy znaleźli dostateczną rację za taką wymianą, być może nasze zasady regulujące wymianę powinny ulec aktualizacji, jeśli nie znajdujemy takich racji musimy jeszcze ustalić, czy przypadkiem nasze reguły w tej kwestii nie są wewnętrznie sprzeczne oraz czy nie doszło w danym wypadku do zaburzenia osądu. Być może na naszą opinię wpływa to, że jeden z Indian zaangażowanych w spór budzi sympatię (lub antypatię)? Może akurat znajdujemy się w jakimś wyjątkowym stanie

umysłu? Gdyby tak było należałoby podjąć wysiłek redukcji takiego wpływu, a w razie wypracowania nowej reguły postępowania, należałoby ją zinternalizować do naszego wewnętrznego systemu przekonań. Jeśli nie ma jednak racji za takim kierunkiem działań, mamy uzasadnione moralne przekonanie do niezgodzenia się na propozycję moralnego wymogu konieczności ponownej wymiany ochwaconego konia. Myślenie etyczne jest zatem „złożonym współdziałaniem postaw, zasad, wymogów formalnych nałożonych na zasady i reguł dyskredytowania postaw." (Brandt 1996b: 427). Metoda kontrolowanej postawy służy testowaniu sądów etycznych. Podobną rolę miał imperatyw kategoryczny Kanta.

14. Terapia kognitywna

Zrozumienie metody kontrolowanej postawy oraz opracowanej później przez Brandta formy utylitaryzmu reguł wymaga szerszego omówienia jego koncepcji **„psychoterapii kognitywnej"**, czy też **„pełnego poinformowania"** (sam autor przyznaje, że można by używać tych terminów jako równoważników). Chociaż sama nazwa i ujęcie mają charakter autorski, bez większego ryzyka można przyjąć, że są one przyjmowane przez większość etyków i moralistów. „Psychoterapię kognitywną" objaśnić można jako wymóg wobec osoby, która może podejmować racjonalne decyzje o ile posiada informacje i postawy istotne dla ich podjęcia (Brandt 1992: 94).

Zaczątki psychoterapii kognitywnej Brandt opracował już w *Hopi ethics*, gdzie skłaniał się jeszcze do teorii idealnego obserwatora; przypisywał mu idealne cechy, które powinna posiadać osoba wydająca sąd moralny, takie jak bycie osobą zdrową, normalną, odpowiednio poinformowaną (Brandt 1954: 22). Warunki te dalej uszczegóławiał w ramach psychoterapii kognitywnej w *Etyce*, a następnie rozwinął w *A Theory of The Good and the Right*.

Brandtowska koncepcja psychoterapii kognitywnej budzi wątpliwości co do sposobu traktowania tej procedury. Bywa ona krytykowana jako podstawa praktycznych zaleceń w odniesieniu do zmiany irracjonalnych pragnień. John Harsanyi, laureat nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii w roku 1994, doceniając zasadniczo Brandtowską koncepcję racjonalności, zarzucał mu, że terapia kognitywna jest zbędną konstrukcją służącą jedynie do odpowiedzi na pytanie, czy dane pragnienie jest racjonalne. Według Harsanyi'ego wystarcza do tego prostszy zabieg polegający na odwołaniu się do racjonalnego osądu rozstrzygającego, czy dane pragnienie realizuje

nasz rzeczywisty interes. Przykładowo, kiedy palacz udziela racjonalnej odpowiedzi w kwestii swojego nałogu – o ile nie znajduje się pod silnym wpływem głodu nikotynowego – zapewne uzna swój nałóg za zły, wiedząc po prostu, że jest on niezdrowy. Oczywiście sama ta wiedza nie wystarcza, aby rzucił palenie; w tym momencie Harsanyi widzi pole dla zastosowania kognitywnej psychoterapii, która mogłaby pomóc przezwyciężyć nałóg (Harsanyi 1993: 123).

Harsanyi przypisuje jednak psychoterapii kognitywnej właściwości psychoterapii psychologicznej, którą ona nie jest, chociaż może prowadzić do uzasadnienia sięgnięcia po pomoc psychoterapeuty. Istotą koncepcji psychoterapii kognitywnej w aspekcie racjonalności jest zwrócenie uwagi na poznawczy aspekt decyzji, który przenosi myślenie racjonalne na drugi poziom. Na pierwszym poziomie racjonalności chodzi o to, co należy zrobić, biorąc pod uwagę takie pragnienia, jakie mamy oraz wiedzę, którą dysponujemy. Na wyższym poziomie myślenia racjonalnego bierze się pod uwagę możliwość weryfikacji przekonań, a najbardziej wyrafinowany aspekt racjonalnych decyzji odnosi się do wykorzystania potencjału przeobrażenia samych preferencji.

Wiedza podmiotu o swoim stanie psychicznym i irracjonalności własnych przekonań lub preferencji nie jest warunkiem wystarczającym, choć koniecznym świadomego racjonalnego postępowania (nieświadomie możemy postępować racjonalnie z nieracjonalnych pobudek, przykładowo lecząc się z choroby lekarstwem będącym zwykłym placebo). Interesujące przykłady w swoim artykule polemicznym przedstawili Pettit i Smith: wyobraźmy sobie, że ktoś żyjący współcześnie podaje się za Jezusa i jest o tym przekonany. Dopóki jest on przeświadczony o swoim boskim jestestwie, nie jest w stanie racjonalnie podjąć decyzji o leczeniu psychiatrycznym. Co więcej, podejmując racjonalne decyzje zgodnie ze swoimi przekonaniami i pragnieniami może chcieć kontynuować swoją misję, jakkolwiek rozumianą (Pettit i Smith: 1995: 45-50).

W tym ujęciu obiektywna racjonalność w ujęciu Brandta jest wręcz niedostępna dla takiej jednostki. Zdana jest ona na ingerencję osób trzecich lub życie w błędzie. Z drugiej strony sama wiedza, jak w przywołanym wcześniej przypadku palacza, nawet jeśli wpływa na jego przekonania, nie musi natychmiastowo zmieniać preferencji, nawet jeśli te są świadomie oceniane jako irracjonalne. Terapia

kognitywna może jednak prowadzić do podjęcia psychoterapii. Nie należy ich ze sobą mylić. Terapia kognitywna stanowi formalny proces oczyszczania przekonań, podczas gdy klasyczna psychoterapia oznacza cały szereg ciągle rozwijanych przez wiele szkół procedur, technik i strategii pracy nad dobrostanem psychicznym. Przejście terapii kognitywnej, czyli uświadomienie sobie potrzeby zmiany czegoś w swoim życiu może być motywem do podjęcia psychoterapii lub indywidualnej pracy nad sobą, która trwać może latami i nie jest sprowadzalna do jednego aktu kognitywnego. Kładąc nacisk na odmienność tych zagadnień zamiast za Brandtem używać nazwy „psychoterapii kognitywnej", skracam tę nazwę do formy „terapia kognitywna". Dzięki temu odróżnienie od klasycznej psychoterapii jest według mnie łatwiejsze do uchwycenia.

Trudność ta wynika zapewne ze struktury Brandtowskiej argumentacji, w której mieszają się elementy wykładanej przez niego teorii racjonalności oraz jej implikacji, przez co koncepcja psychoterapii kognitywnej faktycznie przybiera znamiona psychoterapii psychologicznej. Całość filozofii Brandta, łącznie z rozważaniami metaetycznymi była opracowana z myślą o jej zastosowaniu praktycznym (Rosati 2000: 786). Omawiając koncepcję terapii kognitywnej Brandt czerpał wiele z osiągnięć psychoterapii poznawczo-behawioralnej, nie by jednak nigdy praktykującym terapeutą, a jego uwagi nie miały za zadanie prezentacji systemowego ujęcia procedury terapeutycznej. Uważam, że dla celów metaetycznych jasne oddzielenie tych elementów jest niezbędne. Psychoterapia psychologiczna obejmuje rozmaite nurty psychologiczne opracowujące odmienne sposoby pracy, bazujące na różnych założeniach oraz technikach rozwijanych i praktykowanych w szkołach psychoterapeutycznych, które w Polsce certyfikowane są między innymi przez Polskie Towarzystwo Psychologiczne. Terapia kognitywna oznacza konceptualne ujęcie trudnego do precyzyjnego zdefiniowania stanu normalnego, w którym decyzje mogą być podejmowane w sposób maksymalnie zbliżony do sytuacji idealnych.

O ile substancjalne warunki tego dążenia są obszarem otwartym na dalszą dyskusję, to idea w sensie formalnym wydaje się immanentnie związana z implikacją idealnej, czyli modelowej racjonalności do warunków rzeczywistych. Nie jest jednak jasne, jak możemy określić moment ukończenia terapii kognitywnej. Z punktu widzenia podmiotu, ograniczonego choćby przez swoją fizyczność, ludzie nigdy nie mogą mieć bezwzględnej pewności, czy jakieś informacje o świecie nie poszerzyłyby

konstruktywnie ich perspektywy oglądu danej sytuacji, dlatego moment pełnego przejścia terapii kognitywnej traktować można jako nieosiągalny stan idealny, na którego nakierowane są wysiłki poznawcze, a nie warunek konieczny do spełnienia w trakcie działań praktycznych.

Ludzie mają różnorodne pragnienia i awersje, które są w odmienny sposób uwarunkowane. Jedni mogą pożądać uwagi ze względu na deficyty opieki w dzieciństwie, inni czuć dyskomfort w sytuacjach społecznych i unikać nadmiernej atencji ze względu na warunkujące to doświadczenia. Brandt przez terapię kognitywną rozumie takie oczyszczenie naszego umysłu, które uwzględni jasne i pełne uświadomienie sobie tych wszystkich faktów, które w istotny sposób mogą wpłynąć na ukształtowanie naszych pragnień czy awersji (Brandt 1992: 94). Ze względu na praktyczne postulaty zdroworozsądkowo niepodważalne i bazujące na prostych przykładach terapia kognitywna wydaje się atrakcyjna jako idea regulatywna przyjmująca za swój cel rozwój wiedzy i zdolności poznawczych, chociaż w tym aspekcie trudno traktować jej postulaty jako pomysły innowacyjne; widziana jako proces o określonym punkcie docelowym, którym byłoby posługiwanie się pełną i pewną wiedzą jest ona konceptem co najmniej dyskusyjnym.

Teoria terapii kognitywnej została opracowana na potrzeby metody kontrolowanej postawy, ale w przeciwieństwie do niej nie została przez Brandta porzucona i wykorzystywana była jako narzędzie w jego teorii racjonalności. Polega ona na sprawdzeniu, czy nasze sądy są wypowiadane w zgodzie z szeregiem wymogów gwarantujących ich zasadność, a przynajmniej eliminujących podstawowe błędy. Posłużył się w niej metodą negatywną; być może szczegółowe opracowanie warunków, dla których sądy moralne są wypowiadane z dostateczną pewnością jest zbyt trudne, ale prostsze może być znalezienie sytuacji, w których mamy uzasadnione powody, żeby takie sądy uważać raczej za narażone na poważne trudności. Poniżej zaprezentuję je za Brandtem w oryginalnej formie negatywnej jako: **(1)** brak bezstronności, **(2)** niedoinformowanie, **(3)** nienormalny stan umysłu i **(4)** niekoherencja. Jako pozytywny wykład warunków odpowiedniej (kontrolowanej) dla wydawania sądów moralnych postawy należy wymienić: bezstronność, odpowiednie doinformowanie, pozostawanie w odpowiednim stanie umysłu oraz zachowanie spójności (koherencji).

(1) Brak bezstronności (Brandt 1996b: 425): można nazwać regułą odwracalności; oznacza ona, że odpowiednia postawa moralna to taka, której nie będziemy skłonni porzucić, gdyby dokonała się zmiana ról między uczestnikami określonej sytuacji, co odpowiada zasadzie ogólności stanowiącej podstawowe założenie metaetyczne omówione w rozdziale pierwszym. Dla zobrazowania można przywołać omawianą wcześniej sytuację Indianina Dona. Wątpliwe jest, że postulowana przez niego zamiana konia pozostaje uzasadniona ze względów moralnych. On sam zapewne nie zgodziłby się na regułę mówiącą o konieczności takiej zamiany, gdyby sytuacja była odwrotna i to koń Johna by kulał. W postaci formalnej warunek ten wiąże się z zasadą ogólności, czyli możliwością sformułowania zasady ogólnej, która jest przyjmowana jako uzasadnienie sądu szczegółowego, a zatem przyznania, że każdy w podobnej sytuacji powinien się zachować tak samo (por. Piekarz 2016: 169). W tradycji polskiej można nazwać to „błędem Kalego" zainspirowanym postacią z powieści Henryka Sienkiewicza w *pustyni i w puszczy*: „Kiedy Kali kradnie krowy, to dobrze, kiedy Kalemu kradną krowy, to źle". Przyjęcie takiej reguły oznaczałoby nie tylko akceptację egoizmu etycznego, ale popełnienie błędu formalnego wykluczającego powyższą maksymę z możliwości zaklasyfikowania jej do kategorii reguł etycznych.

(2) Niedoinformowanie (Brandt 1996b: 426): za nieodpowiednią można uznać postawę moralną ukształtowaną przez niepełne poinformowanie o danej sytuacji, przy założeniu, że uzyskanie brakujących informacji zmieniłoby tę postawę. Za osobę dostatecznie poinformowaną można uznać kogoś, kto pozostając bezstronnym nie zmieniłby zdania po uzyskaniu pełniejszego obrazu sytuacji. Problemy, które wymóg ten rodzi zostaną poddane bliższej analizie w punkcie 16 niniejszego rozdziału.

(3) Nienormalny stan umysłu (Brandt 1996b: 426): trudno określić warunki dla normalnego stanu umysłu (pojęcie normalności i zdrowia psychicznego może być rozumiane jako narzędzie opresji, jak uzasadnia to Michel Foucault (1987)) oraz rozstrzygnąć, jakie kryteria o nim decydują, zdroworozsądkowo jednak występuje zasadnicza zgoda co do nie brania pod uwagę ocen wydawanych w określonych sytuacjach, jak stan upojenia alkoholowego, silne

emocje, skrajne zmęczenie, depresja. „Pojęcie normalnego stanu umysłu obejmuje: zdolność do skupienia uwagi, świadomość faktów, niepodleganie obciążeniom psychicznym. Przeciwstawiamy ten stan stanowi choroby, zaburzeń psychicznych, zmęczenia, złości, żalu i przygnębienia" (Brandt 1996b: 426)

(4) Niekoherentność (Brandt 1996b: 426): odrzucane są z reguły postawy sprzeczne z ogólnie przyjętymi i akceptowanymi zbiorami reguł, co również stanowi bazowe założenie metaetyczne z rozdziału pierwszego. Wymóg spójności oznacza, że w tym samym czasie podmiot nie może deklarować akceptacji sprzecznych, wykluczających się reguł, a jeśli taka sytuacja ma miejsce, wymaga ona specjalnego potraktowania (tak zwany „konflikt tragiczny" jest stałym elementem kultury, ale jako przedmiot rozważań dla myślenia moralnego stanowi wyjątek i jest rozpoznawany właśnie jako aberracja, nie zaś norma). Wymóg koherencji może przywoływać skojarzenie z koncepcją refleksyjnej równowagi Rawlsa. Sam Brandt, jak również Hare czy Singer starali się zawiesić intuicje moralne; zarzucają oni ujęciu Rawlsa ryzyko umacniania wątpliwej natury przekonania moralne zakorzenione w kulturze (Saja 2015: 54).

System zasad ze względu na funkcjonalność powinien być możliwie prosty, ale nie kosztem pogwałcenia powyższych reguł. Może on być bardziej złożony niż jesteśmy w stanie go sformułować *explicite*, ale wystarczająco prosty, żeby osoba inteligenta mogła się nim posługiwać (Brandt 1996b: 426). Zagadnienie to trafnie obrazuje krytyka klasycznego problemu Kanta, w którym królewiecki formalista uznał, że z dwóch reguł „wolno kłamać" i „nie wolno kłamać" jako prawo powszechne podmiot wybierze zgodnie z rozumowymi racjami absolutny zakaz kłamstwa, nawet jeśli weźmiemy pod uwagę wyjątkową sytuację, w której zbrodniczy morderca pyta nas o miejsce ukrycia się jego niewinnej ofiary, szukającej w naszym domu schronienia (Kant 2002: 165-169). Tymczasem tacy filozofowie, jak Hare (Hare 1997) czy Brandt wskazują, że Kant po prostu nie uwzględnił bardziej złożonej zasady mówiącej „nie kłam, chyba że jest to jedyny sposób zapobiegnięcia niesprawiedliwej i okropnej zbrodni" (w sposób formalny kwestia ta została przedstawiona w pierwszym rozdziale).

Brandt uważa, że odwołanie się do intuicji nie jest dobrą metodą testowania zasad moralnych. Badania nad genezą naszych przekonań wskazują, że jesteśmy ukształtowani przez kulturę, w której żyjemy na tyle silnie, że obiektywizacja naszych przekonań wymaga czegoś na kształt wydostania poza jej ramy. Brandtowska próba zawieszenia intuicji jest problematyczna zarówno praktycznie, jak i teoretycznie. Indywidualna próba wyeliminowania ich z oceny moralnej zawsze jest narażona na arbitralny wybór preferencji, które uznaje się za zdolne do przejścia przez sformułowany test terapii kognitywnej (Dimmock 2017: 25). Jak wskazuje Brad Hooker, moralny sceptycyzm może służyć zawieszeniu sądów w celu ich zestawienia w odniesieniu do siebie nawzajem, uporządkowania i selekcji, ale ocena i tak wydawana jest z jakiegoś stanowiska, poza które nie udaje się nam wyjść (Hooker 2002: 24). Trafność tego zarzutu zdaje się potwierdzać sam Brandt, opracowując implikacje własnej teorii. Trudno nie zauważyć, że kiedy tylko przechodzi do poziomu uwag praktycznych, na co zwraca uwagę m.in. Postov (Postov 1993: 24), to wbrew własnym deklaracjom odwołuje się zarówno do krytykowanych przez siebie na poziomie metaetycznym intuicji moralnych, jak i językowych. Przykładem takiej argumentacji mogą być przedstawiona ocena sytuacji konfliktu Indian Dona i Johna oraz omówiona dalej w punkcie 13 analiza stanowiska egoizmu etycznego.

Efektem terapii kognitywnej będzie odkrycie własnych, bardzo głęboko zakorzenionych i trudnych do zmiany preferencji. Każdy człowiek jest indywiduum i może się pod tym względem różnić (Brandt 1992: 99). Dla jednej osoby racjonalne będzie zadbanie o pewien poziom komfortu oraz pobudzenia, przykładowo związanego z ekscytacją ryzykiem, dla kogoś innego optymalne będzie całkowite unikanie ryzyka, podczas gdy jeszcze ktoś inny może znaleźć spełnienie tylko w życiu wypełnionym bardzo ekstremalnymi doświadczeniami. Nie dla każdego są skoki ze spadochronem, tak samo jak nie każdy będzie szczęśliwy pracując jako księgowy. To trywialne stwierdzenie, że ludzie się różnią prowadzi do kluczowych konsekwencji w uzasadnieniu racjonalnego systemu moralnego.

15. Wiedza jako narzędzie etyki

Brandt z jednej strony uważał, że jego badania stanowią konceptualne opracowanie ustalonych norm podejmowania adekwatnych decyzji moralnych metodą analogiczną do indukcji stosowanej w naukach ścisłych, ale nie łudził się, że metoda kontrolowanej postawy odpowiada praktyce wszystkich ludzi. Nie dysponował żadnymi badaniami empirycznymi, chociaż te, jak przyznawał, zapewne pokazałyby, że niektórzy ludzie podejmują decyzje moralne w sposób opisany w metodzie kontrolowanej postawy, podczas gdy inni tego nie robią (chociaż o ile nie mają ku temu dostatecznych racji, ich decyzje nie są w takim wypadku poprawnie uzasadnione). Jego koncepcja opierała się jedynie na introspekcji, a jej siła argumentacyjna mogła wynikać ze wzbudzenia w czytelniku podobnych odczuć i przemyśleń. Zgadza się ona z wieloma silnie zakorzenionymi przekonaniami, które oddają obiegowo znane uwagi używane w kontekście dyskusji nad moralnością, takie jak: „nie myślałbyś tak, gdybyś był w tej sprawie w pełni bezstronny", „nie aprobowałbyś tego, gdybyś znał wszystkie fakty", „oceniałbyś to inaczej, gdybyś w tej chwili był sobą" (Brandt 1996b: 429).

Metoda kontrolowanej postawy jest konceptem, który Brand porzucił jako ostateczną odpowiedź na potrzeby filozofii moralności, formułując swoje dojrzałe poglądy. Niemniej poszczególne jej elementy można znaleźć we wszystkich jego późniejszych koncepcjach jako podwaliny terapii kognitywnej stanowiącej warunek wstępny do poprawnego formułowania sądów etycznych. W sensie postawy indywidualnej nakierowanie na wewnętrzną koherencję i siłę żywionych przekonań pozostaje u Brandta podstawą ostatecznych rozstrzygnięć.

Podstawy metody kontrolowanej postawy wydają się zbiorem postulatów nadających się do powszechnej akceptacji, o ile traktuje się je w sposób zdroworozsądkowy jako wymóg dostatecznej świadomości podejmowanych przez podmioty moralne decyzji. Trudno znaleźć poważną koncepcję etyczną akceptującą stronniczość sądów moralnych, dopuszczającą ignorancję względem istotnych faktów, traktującą na równi decyzje podejmowane w normalnym stanie oraz w takich stanach, jak silna rozpacz,

skrajne wycieńczenie czy działanie substancji psychoaktywnych,[7] oraz przyjmującą *explicite* niekoherentne zbiory reguł.

Trudno odmówić również trafności diagnozy Brandta, że wiele z naszych szkodliwych przekonań jest wynikiem niedoinformowania, któremu można zaradzić adekwatnym poznaniem otaczającego nas świata, edukacją, walką ze stereotypami i uprzedzeniami. Wiąże się z tym wiara w to, że wiedza ma potencjał uczynienia nas generalnie szczęśliwszymi oraz lepszymi moralnie. To swoista kontynuacja intelektualizmu etycznego Sokratesa (Reale 2005: 311-349). Pamiętając, że punktem wyjścia Brandta jest podejście relatywistyczne, można patrzeć na jego koncepcję etyczną jako syntezę sofistyki z myślą sokratejską. Analogia z intelektualizmem etycznym ma swoje granice w określeniu wartości, o ile przyjmiemy, że Sokrates skłaniał się do idealizmu w ujęciu Platona: w koncepcji triady wartości wiedza prowadzi do dobra ujętego substancjalnie, podczas gdy dla Brandta działania wymagające poznania prawdy są dobre dlatego, że definicja dobra jako celu działania zawiera w sobie wymóg jego racjonalności, która opiera się na wiedzy stanowiącej jedynie środek do celu.

Wiedza przyczynia się do zmiany postaw szczególnie w przypadku, kiedy te są zbudowane bardziej na przekonaniach niż emocjach. Rozważmy problem uprzedzeń: pewna osoba usłyszała w dzieciństwie od kogoś bliskiego makabryczną opowieść o wypadku lotniczym, co spowodowało jej lęk przed podróżą samolotami. Gdyby ta osoba nie doświadczyła w przeszłości określonego wpływu, jej stosunek do podróży lotniczych byłby zgoła inny. Z opowieścią taką jak ta mogłaby się zetknąć wiele lat później i nie zrobiłaby ona wtedy na niej większego wrażenia. Uświadomienie sobie mechanizmu wywołania uprzedzenia może mieć wpływ terapeutyczny w tym stopniu, w jakim zniweluje irracjonalny lęk przed lotami lub przynajmniej uświadomi jego bezzasadność. Być może znacząca redukcja lęku wymaga znacznie więcej niż sama kognitywna zmiana przekonań, czasem wieloletniej pracy psychoterapeutycznej. W ujęciu Brandta wiedza stanowi istotny element tego procesu, a w niektórych wypadkach może wystarczyć do zmiany określonych zachowań. Efekt terapii kognitywnej może oznaczać również utwierdzenie się w preferencjach. Zwolennik zdrowego trybu życia w ramach poznawania nowych sposobów odpowiedniego

[7] Za osobną klasę teorii uznać należy te tradycje mistyczne lub quasi-mistyczne, które przypisują szczególną wartość doświadczeniom ekstremalnym uznawanym za niezbędne do osiągnięcia oświecenia lub głębszego wglądu poznawczego.

odżywiania czy gimnastyki oraz ich skutków może jeszcze mocniej odczuwać swoją pierwotną potrzebę aktywności sportowej.

Podstawowym założeniem terapii kognitywnej jest zatem rozszerzanie naszej świadomości. Brand postuluje rozwój osobisty jako narzędzie umożliwiające podejmowanie racjonalnych działań; zabieg ten wiąże się również z rozwojem moralnym jednostek i społeczeństw. Absolutna terapia kognitywna może się okazać praktycznie nierealizowalna ze względu na ograniczony dostęp do danych i skończony czas na ich zdobywanie. Abstrahując od problemów technicznych, można wysuwać zastrzeżenie, że nasza świadomość jako taka osadzona jest w sposób konieczny na mitach rozumianych jako nieuzasadnione czy nieuzasadnialne założenia. Na wiele z takich mechanizmów zwrócił uwagę Leszek Kołakowski w *Obecności mitu* analizując koncepcje, zgodnie z którymi myślenie, nawet na poziomie logicznym, zbudowane jest na swoiście rozumianych mitach (Kołakowski 2005). Nie mamy dostępu do wiedzy o tym, jak nasze myślenie wyglądałoby bez tych schematów ani czy w ogóle byłoby możliwe.

16. Wiedza a racjonalność

Przydatność posiadania pełnych informacji, jak przytacza w krytyce stanowiska Brandta David Sobel, jest zależna od stopnia ich użyteczności dla konkretnego podmiotu (Sobel 1994: 793-794). Przykładowo smakosz wina o czułym podniebieniu może być zainteresowany szczegółowym opisem danego trunku i wybierze raczej droższe wino, podczas gdy dla kogoś nieodróżniającego zbyt wielu aspektów bachusowego nektaru informacje o poszczególnym szczepie mogą wydać się zwyczajnie nudne i nieprzydatne. Większość informacji, jakich zdobycie możemy sobie wyobrazić jest mało przydatna. Trudność pojawia się, kiedy uwzględniając dogłębną wiedzę o winie wybralibyśmy smak, który w obecnej sytuacji nie jest dla nas bardziej wartościowy, a może nawet mniej pożądany, niż znane, mniej wyrafinowane wino?

Można ten zarzut odeprzeć na różne sposoby. Peter Railton argumentuje, że chociaż nie wiemy, jak osiągnięcie pełnej wiedzy wpłynęłoby na nasze pragnienia, odpowiedź na poszczególne pytania istotne dla naszych celów jest niezbędna dla ich racjonalnej

realizacji (Railton: 1986: 16). Sądzę, że sama koncepcja racjonalności przedłożona przez Brandta – uwzględniająca poziom obiektywny i subiektywny, oraz odnosząca się do racjonalności pragnień wraz z potencjalnym wysiłkiem odpowiedzialnym za ich modyfikację – wskazuje, że musi istnieć jakiś obiektywnie wyznaczony, a subiektywnie intuicyjnie wyczuwalny moment, w którym poszerzanie wiedzy na temat sytuacji dnia codziennego jest praktycznie uzasadnione. Odmiennie przedstawia się kwestia wiedzy teoretycznej, naukowej, której rozwój może być traktowany jako wartościowy niezależnie od praktycznych implikacji (które oczywiście również mogą być pozytywnie oceniane).

Jak wskazuje Sobel, Brandtowskie ujęcie idei pełnego poinformowania podmiotu, które obejmuje krytykę przekonań przez racjonalne użycie faktów i logiki, ma swoje utylitarne korzenie już w Millowskiej koncepcji kompetentnego sędziego, który miał być zdolny do rozstrzygania między wartością przyjemności o różnych jakościach. Wiele w tej kwestii wniósł Henry Sidgwick, pisząc o hipotetycznej możliwości porównania przyszłych przyjemności przy pełnym stanie wiedzy, który uwzględnia również alternatywne, chociaż niemożliwe do jednoczesnej realizacji możliwości (Sobel 1994: 792). Jest to idea wykorzystywana choćby w ekonomii.

16.1. Racjonalność a ekonomia

Ekonomiczne ujęcie racjonalności jest bliskie myśleniu utylitarystycznemu i bezpośrednio koreluje z analizami Brandta. Wzajemny wpływ myśli ekonomicznej i koncepcji utylitarnej w etyce można dostrzec już w źródłach obu dziedzin, sięgając do klasycznej myśli greckiej. Epikur za źródło znaczenia pojęcia sprawiedliwości społecznej uważał użyteczność (która ze względu na ciągle niedoskonałe ustalenia systemowe nigdy nie zaspokaja wszystkich możliwych dążeń). Analogię między tym, jak należy zarządzać państwem oraz własną osobą wyłożyli choćby Platon, Arystoteles czy Marek Aureliusz. Schemat ten powtarzali klasycy utylitaryzmu, jak Bentham czy Mill. Istotny wkład w połączenie tych dziedzin miał Adam Smith. W nurcie tym szczególnie eksponowane są dwie idee: po pierwsze państwo, czy też społeczność dążąca do swojej pomyślności powinna posługiwać się takimi schematami decyzyjnymi jak jednostka zabiegająca o to dla siebie, po drugie jednostka rozumnie dążąca do realizacji własnych celów zawsze (lub prawie zawsze) przyczynia się do

pomyślności społeczeństwa, w którym żyje. Utylitarysta zgodnie z tymi postulatami ma podstawy do rozważenia posłużenia się wynikami wypracowanymi na gruncie ekonomii zarówno przy poszukiwaniu schematu postępowania maksymalizującego cele stawiane przez jednostki, jak i całe społeczeństwo.

Interesującą zbieżność w opisie procesu podejmowania decyzji można znaleźć porównując koncepcję Brandta z teorią Herberta Simona, amerykańskiego noblisty w dziedzinie ekonomii z 1978 roku (Nogal 2014: 157). Simon rozróżnia racjonalność rzeczywistą i proceduralną. Obydwa rodzaje odnoszą się do podstawowych założeń ekonomii definiujących racjonalne decyzje jako działanie podmiotu polegające na wykorzystaniu ograniczonych zasobów w sposób optymalizujący korzyści. To, czy decyzja jest racjonalna można ocenić stosując tzw. kryterium bezwzględne polegające na ustaleniu, czy podjęte wysiłki realnie odnoszą optymalny skutek. W rzeczywistych warunkach nikt nie jest w stanie wziąć pod uwagę wszystkich relewantnych aspektów sytuacji, w której się znajduje. Z tego względu powyższe ujęcie ekonomii narażone jest na zarzut, że traktuje ono ekonomię jako dziedzinę adekwatną wyłącznie w ramach opracowywanych przez siebie modeli teoretycznych.

Z poziomu filozoficznego można postawić pytanie o bazową możliwość posiadania wiedzy o wszelkich istotnych czynnikach wpływających na efekt podejmowanych decyzji. Ograniczone możliwości poznawcze oraz skończone zdolności przetwarzania informacji przez ludzi nie pozwalają im nigdy dokończyć analizy wszelkich dostępnych im informacji. Gdyby nawet uzyskali oni nieskończenie wydajniejszą biegłość w przetwarzaniu informacji (np. przy użyciu technologii), to dyskusja nad racjonalnością w obrębie filozofii nauki wskazuje, że niepoprawnym optymizmem byłoby zakładać posiadanie ostatecznych, adekwatnych teorii o tym, jak funkcjonuje świat na poziomie elementarnym (Sady 2013); sama możliwość zbudowania takiej teorii jest przedmiotem dyskusji (w zależności od wizji umysłu koncepcja wiedzy doskonałej może być wewnętrznie sprzeczna tak samo jak znany z tradycji filozoficznej paradoks mapy doskonałej, ponieważ taka mapa musiałaby być tak dokładna, że wymagałaby opracowania w skali 1:1 oraz musiałaby jednocześnie pokazywać samą siebie).

Strategia przyjmowana względem zagadnienia poziomu znajomości faktów może być analogiczna w przypadku zdefiniowania optymalnego stanu umysłu. Można wyobrazić

sobie to, co zwykle nazywamy normą w kwestii reaktywności, stanu emocjonalnego, posiadanej wiedzy o świecie jako pewną wartość na wykresie. Obserwując inne istoty żyjące, dzieci, a także nas samych jesteśmy w stanie przynajmniej w przybliżeniu określić, jak zachowują się umysły o niższym poziomie wiedzy czy innym pobudzeniu, stanie emocjonalnym. Trudno znaleźć adekwatne narzędzia do określenia, jakie postawy przyjęlibyśmy, gdyby jedna lub wiele z tych wartości osiągnęły poziom ekstremalnie wysoki, czyli gdyby człowiek zdobył wiedzę wielokrotnie przewyższającą obecnie wyobrażalny poziom. Jakie cele by mu przyświecały? Jakie mógłby on żywić pragnienia? Jakie postawy uznałby za uzasadnione? Czy miałyby one związek z tym, co obecnie uznaje się za moralne?

Dalekie od oczywistości jest, jak doniosłe mogą być dla etyki teoretyczne konsekwencje terapii kognitywnej. Jak zauważył Gilbert Harman, trudno powiedzieć, jakie postawy ukształtowałyby się w ludziach, gdyby dysponowali oni nieograniczoną znajomością faktów (Harman 1982: 128). Mamy przesłanki, by sądzić, że osoba ludzka, która unaoczniłaby sobie całe cierpienie świata, straciłaby zdolność do odczuwania empatycznego współczucia względem otaczających ją istot. Brandt dostrzegał tę trudność, chociaż wierzył, że istnieje pewien optymalny poziom poinformowania. Harman uznał aporię za nierozwiązywalną na gruncie Brandtowskiej koncepcji. Sądzę, że na problem można odpowiedzieć na dwa sposoby, chociaż konsekwencje znacząco odbiegają od ogólnego charakteru wniosków wysuwanych przez Brandta.

16.2. Perspektywa podmiotowa

Brandt buduje swoje koncepcje etyczne, skupiając się na perspektywie podmiotu moralnego. W tym ujęciu należy uwzględnić przede wszystkim szanowane autorytety moralne oraz cenione systemy wartości i strategie ich realizacji oraz podstawy psychofizyczne gatunku ludzkiego. Jako istoty biologiczne posiadamy pewien stopień wrażliwości na bodźce i przynajmniej w ogólnych zarysach jesteśmy w stanie określić, jak dużo informacji jest nam potrzebnych do adekwatnego oglądu sytuacji codziennych. Koncepcja Brandta narażona jest na zarzut, że nie jest on w stanie precyzyjnie opisać kryteriów stawianych uzasadnionemu poziomowi potrzebnych i potwierdzonych informacji o decyzji, odpowiedniego stanu umysłu podmiotu

podejmującego decyzję etc. Etyk nie musi doprecyzować tego zbioru bardziej dokładnie niż ktokolwiek zajmujący się teorią ludzkich zachowań. W sferze praktycznej jest to wyzwanie stojące przed każdą działającą jednostką.

Zdaje się, że etyka jest szczególnie narażona na polemiczne uwagi ze strony filozofów, związane z tworzeniem ogólnej koncepcji działania czy funkcjonowania i istnienia świata oraz jego elementów. Dyskusja taka może być szczególnie żarliwa ze względu na to, że etycy zwykle mają bogate zaplecze teoretyczne z różnych dyscyplin filozoficznych. Tymczasem nie wydaje mi się, żeby etyka była bardziej narażona na paraliżujące dyskusję problemy i definicyjne niuanse niż pozostałe subdziedziny filozofii. W błyskotliwie ironicznej formie podobną myśl wyraził Leszek Kołakowski pisząc o teorii nieuprawiania ogródka: według filozofii analitycznej jest to niemożliwe, ponieważ jak dotąd nie ustalono ostatecznej definicji „ogrodu" (Kołakowski 1992). Nawet jeśli problem definicyjny by istniał, to oczywiście ogrodnicy pracują nieświadomi tego typu niuansów, tak samo jak w kwestiach moralnych ludzie rozwiązują codzienne problemy.

Antropolog, historyk, politolog, ekonomista, socjolog czy jakikolwiek inny badacz, mniej lub bardziej naukowo zajmujący się człowiekiem, wyciąga pewne wnioski i tworzy przewidywania oraz oceny w oparciu o zbiór danych. Podobnie myśli etyk, taki jak Richard Brandt, twierdząc, iż rzetelny badacz uznałby za błąd pominięcie informacji, których znajomość skłoniłaby go do wyciągnięcia odmiennych wniosków w danej kwestii. Z drugiej strony, z pewnością nie wszystkie informacje są istotne dla wyciągnięcia pewnej klasy wniosków, a biorąc pod uwagę ograniczone możliwości przetwarzania informacji przez ludzki mózg, można również przyjąć, że zbyt duża ilość danych uniemożliwi badanie problemu w ogóle również w dziedzinach pozaetycznych.

Wyobraźmy sobie historyka analizującego przyczyny, dajmy na to, wybuchu jakiegoś powstania zbrojnego i przyjmijmy, że jest on w stanie, angażując odpowiednią ilość czasu i wysiłku, uzyskać odpowiedzi na wszelkie zadane pytania. Jeżeli taki badacz zacznie rekonstruować szczegółowo historię życia każdego powstańca, jego przeżycia wewnętrzne, dzieciństwo, sposób ubierania się, preferencje artystyczne, przedmioty, z którymi miał styczność, ludzi, których spotkał na drodze i każdy możliwy szczegół, jak sposób produkcji guzików w jego koszuli, to zapewne po zebraniu tych wszystkich

danych historyk nie byłby zdolny do wyciągnięcia istotnych dla tematu ogólnych wniosków i jedyną jego odpowiedzią na pytanie o przyczyny powstania byłoby enigmatyczne stwierdzenie, jak „wszystko do tego doprowadziło" lub „tak potoczyły się wypadki", podczas gdy celem badania była raczej zwięzła rekonstrukcja sytuacji polityczno-społecznej sprzed interesujących go wydarzeń.

Rezultatem pracy badacza w dziedzinach humanistycznych jest zwykle wypracowanie zdań ogólnych, które wyrażają treść ujmującą szereg informacji jednostkowych i nawet jeśli dany poziom ogólności pomija pewne aspekty indywidualne, ich nieuwzględnienie nie musi być traktowane jako błąd, ale raczej właściwość formułowanych myśli. Jednocześnie historyk ani żaden inny badacz nie ma ścisłej instrukcji, jakie dane będą istotne dla odpowiedzi na wszelkie pytania, jakie może postawić.

Badacze często starają się archiwizować i analizować jak najwięcej materiałów, ponieważ z reguły przyczynia się to do pogłębienia naszego zrozumienia i przyrostu wiedzy, ale nawet proste zbieranie danych przez historyka czy archeologa zakłada pewnego rodzaju selekcję. Prowadząc wykopaliska, już na poziomie wyciągania rzeczy z ziemi, niektóre przedmioty uznawane są za bardziej przydatne od innych, a takie elementy jak pył z wydobytych materiałów, odrzucane są zwykle natychmiastowo, chociaż nie dysponujemy stuprocentową pewnością, czy jego zbadanie dziś lub w przyszłości nie przyniosłoby jakiejś dodatkowej wiedzy. Jedynymi funkcjonującymi kryteriami podejmowania decyzji pozostaje pewnego rodzaju doświadczenie i intuicja fachowców. Niektórzy teoretycy rozwoju nauki w podobny sposób widzą postęp naukowy we wszelkich dziedzinach, również ścisłych, jak biologia czy fizyka. Według Ludwika Flecka, lekarza i jednego z lwowskich przedstawicieli filozofii polskiej, nawet postępowanie badacza w laboratorium, obserwującego coś przez mikroskop, wymaga zaangażowania wyobraźni w tym samym sensie, co w trakcie pracy twórczej artysty (Fleck 1986).

W świetle powyższych uwag trudno uznać problem etyka związany z określeniem optymalnego poziomu informacji za swoisty dla tej dziedziny. Dla zrozumiałej prezentacji swojej teorii etyk nie musi wyczerpująco odpowiadać na pytanie, jaki poziom doinformowania jest najlepszy dla podejmowania adekwatnych sądów etycznych i być może ścisłe kryterium jest niemożliwe do sformułowania.

Umiejętność podejmowania trafnych decyzji na podstawie informacji oraz zbieranie tych informacji jest prakseologicznym zadaniem istotnym w każdej dziedzinie – to umiejętność ważna przy podejmowaniu decyzji etycznych w stopniu nie większym niż przy jakiejkolwiek innej aktywności. Namysł nad tym zagadnieniem nie jest przez to mniej zasadny, nie stanowi jednak zadania wyłącznie etyka, a tym bardziej nie jest istotny w sposób szczególny dla koncepcji Brandta. Jeżeli potraktować niemożność skonstruowania wyczerpującej teorii działania i związanej z nią znajomości faktów jako zarzut, to należy odpowiedzieć, że o ile Brandt nie radzi sobie z tym zagadnieniem w sposób zadowalający, to mankament tego typu nie czyni jego teorii gorszą od innych koncepcji etycznych, jeżeli te również nie wypracowały lepszej odpowiedzi na wyzwania teorii wiedzy. Jeśli jednak ktoś potrafi rozwiązać problem adekwatności zbieranych danych, to rozwiązanie to można zapewne aplikować do koncepcji Brandta, przez co potencjalna przewaga konkurencyjnego systemu może być uznana za pozorną.

Ostatecznie jednak praktyka pokazuje, że ludzie są w stanie podejmować decyzje oraz gromadzić potrzebne do tego informacje i nawet jeżeli nie dysponujemy wyczerpującą teorią tej działalności, to w sposób intuicyjny, poprzez praktykę, nabywamy tej umiejętności. Nie jest również dziwne, że łatwiej wskazać sytuacje wadliwego podejmowania decyzji, wynikające z niedoinformowania, niż wskazać pełną teorię zdobywania i wykorzystywania wiedzy; jest to charakterystyczne dla umiejętności praktycznych, jak choćby jazda na rowerze, dla której bardzo trudno przedstawić instrukcję jazdy prawidłowej, podczas gdy łatwo jest wskazać błędy osoby robiącej coś źle. Traktowanie braku zawarcia dopracowanej teorii działania w koncepcji etycznej jako jej wady jest w związku z tym, co najwyżej, zarzutem o wartości chwytu erystycznego, ponieważ brak takiej teorii jest w równym stopniu problematyczny w przypadku innych dyscyplin związanych z podejmowaniem decyzji.

16.3. Ujęcie idealne

Etykę Brandta można rozważyć poprzez odwołanie się do modelu idealnego jako idei regulatywnej w rozumieniu działalności nakierowanej na osiągniecie określonych rezultatów. Posługując się podziałem na obiektywność i subiektywność, Brant pokazał sposób działania racjonalności w warunkach ograniczonej wiedzy. Subiektywnie

najlepsze działania podejmowane przez jednostkę wymagają jako idei regulatywnej obiektywnie przedstawionego stanu rzeczy. Całą jego etykę, którą prezentował w perspektywie podmiotowej można traktować jako próbę znalezienia subiektywnie najlepiej uzasadnionej drogi do osiągnięcia stanu, którego obiektywna realizacja jest możliwa do przedstawienia w postaci idei regulatywnej, przynajmniej w ramach warunków formalnych. Stan idealny stanowi sytuacja maksymalnej realizacji szeregu wartości, z których utylitarna przyjemność czy też zaspokojenie preferencji stanowią oś napędową dążeń utylitarystycznych, a we wczesnym ujęciu Brandta uwzględnione są też wartości pozautylitarne, takie jak równy podział szczęścia, wiedza czy też piękno same dla siebie, o ile nie można ich zredukować do preferencji w sensie utylitarnym. Jeżeli istnieje przedstawienie hipotetycznego stanu optymalnego zaspokojenia tych wszystkich wartości poznany przez istotę pokroju boga, demona Laplace'a, Hare'owskiego archanioła czy Idealnego Obserwatora, to poziom wiedzy, jaki powinien posiadać podmiot moralny precyzyjnie rozpoznający ten cel we wszystkich relewantnych własnościach jest obiektywnie wyznaczony przez maksymalną możliwość realizacji tego stanu. Innymi słowy, wymóg dostatecznego doinformowania podmiotu moralnego odpowiada ukształtowaniu go w sposób pozwalający na najlepsze osiągnięcie idealnego stanu realizacji wyżej uwzględnionych wartości. Rozwiązanie takie napotyka jednak na trzy poważne trudności:

(i) Możliwe do pomyślenia jest, że ludzkość byłaby szczęśliwsza, wyrządzałaby mniej krzywd sobie nawzajem i innym istotom takim jak zwierzęta, była bardziej życzliwa, dbała o piękno i egalitaryzm, gdyby wiedza ludzkości o świecie (a przynajmniej znaczącej liczby członków ludzkiego społeczeństwa) była skrajnie niska, a nawet gdyby każda osoba posiadała zbiór fałszywych, choć użytecznych przekonań. Przykład takiego myślenia zaprezentował Platon w *Państwie*, gdzie określając jak ma funkcjonować idealnie zarządzana społeczność Sokrates zaproponował nauczanie dzieci mitu o naturalnym podziale między kastami, co miało zapobiegać wyłamywaniu się przeciw harmonijnie funkcjonującemu porządkowi (Platon 1999). Nie jest do tego potrzebny mit występujący w postaci opowieści – możliwe jest w końcu, że ludzie byliby po prostu dla siebie życzliwsi nie poznawszy twardych prawideł rządzących światem, żyjąc w naiwnym,

wspomaganym farmakologicznie zdziecinnieniu, jak w świecie Huxleya (Huxley 1985).

Biblijne wygnanie z raju rozpoczęło się od zjedzenia owocu poznania. Futurystyczne wizje katastroficzne przedstawiają możliwe scenariusze apokaliptyczne jako wynik rozwoju nauki i technologii (chociaż zwykle towarzyszy im brak idącej z nim w parze troski o szeroko rozumianą kondycję humanistyki, co z kolei stanowi osobną klasę problemów). Założenie, które zdaje się odpowiadać duchowi współczesnej myśli etycznej, zgodnie z którym przyrost wiedzy jest korzystny dla życia moralnego, wcale nie musi być zawsze prawdziwe. Oczywiście łatwo argumentować, że wiele uprzedzeń i prześladowań na tle religijnym, rasowym, etnicznym, płciowym czy ekonomicznym wynika z zaszczepionych kulturowo fałszywych przekonań, które odpowiednia edukacja może wyeliminować. Nie jest jednak pewne, czy społeczeństwo bez tych problemów będzie szczęśliwsze oraz czy w alternatywnej rzeczywistości nie nastawionej na rozwój wiedzy – który *notabene* nie uchronił nas przed katastrofalnymi w skutkach ideologiami – ludzkość nie mogłaby funkcjonować lepiej trwając w „dziecięcej" prostoduszności czy wręcz naiwności.

W modelu Brandta jednostka odpowiedzialna moralnie wydaje się być zobowiązana do poszerzania swoich horyzontów intelektualnych i poznawczych. Jeżeli zgodzimy się, że jest to adekwatna droga do osiągania celów stawianych tak rozumianej moralności, wydaje się to zdroworozsądkowe i bezdyskusyjne założenie.

Potraktowanie etyki jako systemu służącego realizacji idealnych celów, otwiera jednak hipotetyczną możliwość zalecenia wychowania społeczeństwa prostolinijnych, ograniczonych, ale życzliwych nieuków. Odwołując się do codziennego doświadczenia, można żywić uzasadnione obawy, że społeczeństwo takie wcale nie działałoby na rzecz realizacji wartości, a mityczna niewinność dziecięca prowadziłaby raczej do budowy świata nie przypominającego w niczym idyllicznego raju. Czy nie możemy się raczej spodziewać w efekcie świata brutalnego i dalekiego od realizacji maksymalnej sumy szczęścia. Sugestywnie przedstawia taką wizję proza Goldinga, autora *Władcy much*, gdzie grupa

chłopców uwięzionych na wyspie bez nadzoru dorosłych stworzyła społeczność gnębiącą i wykluczającą jednostki.

Uzasadnienie błogiej niewiedzy pozostaje w mocy tylko wtedy, kiedy uznamy prawdziwość powyższego przewidywania pozytywnych skutków, które z tego potencjalnie wynikają. Jest to przypuszczenie co najmniej wątpliwe. Podobnie jak na gruncie utylitaryzmu przyzwolenie na zadawanie cierpienia w celu uzyskania sadystycznej satysfakcji jest nieuzasadnione (ponieważ nie jest prawdopodobne, aby zaistniały okoliczności, w których jest to najlepsza możliwa strategia postępowania), w świecie, w którym jednak zadawanie cierpienia stanowi optymalny rodzaj działania, konstrukcja teoretyczna wskazuje na konieczność wyboru praktyk dziś uznawanych za niedopuszczalne.

W eksperymencie myślowym można założyć, że istnieje świat, w którym należałoby raczej dążyć do obniżenia poziomu wiedzy niż jej wzrostu w porównaniu ze stanem obecnym. Jeżeli prawdę lub wiedzę uznamy za wartość samą w sobie, rodzi to przynajmniej *prima facie* konflikt z utylitaryzmem interpretowanym jako wąsko rozumiana maksymalizacja przyjemności. Otwiera to pole do dyskusji na temat pluralizmu wartości, który został przez Brandta zasadniczo odrzucony poprzez przyjęcie pomyślności rozumianej jako osiągnięcie szczęścia (z pewnymi zastrzeżeniami) w roli jedynej wartości autotelicznej.

(ii) Pod względem teoretycznym interpretacja filozofii Brandta w duchu idei regulatywnej napotyka na problemy natury metaetycznej. Właściwością rozważań Brandta jest pewna otwartość na dookreślenie natury wartości. Założenie, że istnieje idealny stan rzeczy jest rozstrzygnięciem nierelatywistycznym, podczas gdy sam Brandt mniej lub bardziej wyraźnie opowiadał się za relatywizmem w kilku różnych znaczeniach. Być może istnieje więcej niż jeden lub nawet nieskończenie wiele możliwych do przedstawienia modeli realizacji wartości niezdatnych do porównania przy użyciu wspólnych kryteriów. W takim wypadku praktycznie każdy poziom doinformowania podmiotu moralnego może okazać się optymalny w zależności od stanu, który miałby zostać zrealizowany.

Jest to wniosek daleki od ducha zdroworozsądkowych rozważań Brandta, który widział raczej pokrewieństwo między przygotowaniem do podejmowania decyzji

optymalnych pod względem praktycznym, jak i moralnym. Niemniej wątpliwości, które rodzą się na gruncie określenia, co jest ostatecznym celem etyki, jak i ludzkiego życia w ogóle bez odwoływania się do żadnych sądów wartościujących, mogą sugerować, że Brandt dochodząc do rozstrzygnięć co najmniej *prima facie* zdroworozsądkowo akceptowalnych, posłużył się jednak schematem myślenia uwikłanym w wartościowanie.

Zdaje się, że ceniąc wiedzę jako wartość samą w sobie i wierząc, że jej zdobywanie przyczynia się do szczęścia i moralnego rozwoju ludzkości, Brandt podąża za Millem. Mill twierdzi bowiem, że lepiej być nieszczęśliwym Sokratesem niż zadowoloną świnią. Tradycji tej można doszukiwać się już u Arystypa, który utrzymywał, że nawet jeśli przyjmiemy, że jedynym co cenne jest przyjemność, to liczy się również rozum, pozwalający na jej rozpoznanie, docenienie i osiągnięcie (Reale 2005). Dlatego właśnie zalecał raczej rozumne korzystanie z przyjemności niż ich ekstatyczne, bezrefleksyjne konsumowanie. O ile na poziomie deklaratywnym dla Brandta tym, co ma łączyć ludzi żyjących w relatywnym świecie wartości jest racjonalność, to w sferze opisu myślenia moralnego niejednokrotnie zdaje się sympatyzować z formalistycznym ujęciem Rossa, przypisującym wartość samoistną realizacji szeregu intuicyjnie akceptowanych reguł nakazujących m.in. życzliwość względem innych i wrażliwość na piękno, nie dopuszczając myśli, aby mogły to być wartości negatywne, co jest możliwe w hipotetycznym świecie, dla którego racjonalne decyzje wymagałyby przyjęcia strategii postępowania całkowicie odmiennych od sprawdzających się w naszej rzeczywistości.

iii) Velleman krytykuje Brandtowski wymóg pełnej znajomości relewantnych faktów. Wskazuje na poważne problemy z określeniem nie tylko ilości danych, ale sposobu, w jaki wiedza miałaby być w różnych sytuacjach przedstawiana (Velleman 1993: 336). Wyobraźmy sobie człowieka czekającego na transplantację serca. Wielu pacjentów w takich warunkach czuje odrazę do faktu konieczności zaszycia w ich klatce piersiowej organu obcej, zmarłej osoby. To, w jaki sposób przedstawimy im tę wiedzę znacząco wpływa na sposób jej odbioru. Emocjonalna reakcja na fakty jest zależna od okoliczności ich poznania. Pisarz, piosenkarz czy aktor może opowiedzieć niemal każdą historię w taki sposób, że odbiorca czuje sympatię do bohatera i jego postawy, które w innych warunkach mógłby uznać za

oburzające, pomimo że jego wiedza o poczynaniach ocenianej postaci wydaje się taka sama. W zależności od zamysłu reżysera sympatię w widzu może wzbudzić zarówno policjant, jak złoczyńca. Podobnie program przyrodniczy może w zależności od kontekstu sprawić, że widz raz kibicuje polującemu drapieżnikowi, który chce wykarmić swoje młode, innym razem uciekającemu roślinożercy; w każdym wypadku zdaje sobie on sprawę, jak wygląda łańcuch pokarmowy, a mimo to ocena zależy od perspektywy. W kontekście utylitaryzmu podobnie przedstawia się rozważanie wszelkich paradoksów moralnych, jak słynny dylemat wagonika: ludzie pytani o to, czy zmiana toru jadącego pociągu w taki sposób, żeby uratować więcej osób przywiązanych do szyn jest słuszna, są skłonni przyznać takiemu działaniu rację, ale zwykle zgadzają się z tym, że zepchnięcie osoby otyłej z wiaduktu, żeby wykoleić pociąg niechybnie zmierzający do rozjechania grupy ludzi przywiązanych do torów, byłoby jednak niedopuszczalne, chociaż chłodna ocena efektów tych działań wskazuje, że ich rezultaty są identyczne.

Z drugiej strony, jeśli przyjmiemy za Brandtem monizm aksjologiczny, czyli szczęście w roli jedynej wartości autotelicznej, co odpowiada bazowym założeniom utylitaryzmu, to istota wszechwiedząca być może mogłaby poznać optymalny sposób rozwiązania wszelkich problemów. W takim razie wszelkie decyzje obiektywnie racjonalne musiałyby organizować działania podmiotów w sposób w pełni harmonijny, a wszelkie konflikty wynikałyby z odstępstwa od modelu idealnego. W ten sposób mogłoby harmonijnie funkcjonować społeczeństwo w pełni świadomych egoistów, co zostanie bliżej scharakteryzowane w kolejnym rozdziale.

Brandt był świadomy niuansów związanych z wpływem wiedzy na pragnienia. Wiele delikatnych spraw, jak współczucie względem cierpienia zwierząt oraz osób w trudnej sytuacji życiowej mieszkających na innych kontynentach uważał za istotne moralne kwestie. Faktycznie nie jesteśmy w stanie powiedzieć wszystkiego o tym, jak wiedza wpłynie na nasze pragnienia ani jaka jest zależność między sposobem jej podania a reakcją. W sensie praktycznym nie stoimy jednak przed problemem konfrontacji z wszechwiedzą w warunkach idealnych; każdorazowo rozstrzygając wątpliwości moralne dysponujemy określonym systemem przekonań, pragnień, awersji, celów oraz dysponujemy określoną wiedzą

i możliwościami jej weryfikacji oraz zgłębiania. Brandt skupiał się bardziej na warunkach negatywnych związanych z poznaniem, to jest na unikaniu przekonań opartych na błędach poznawczych. Możemy zastanawiać się, w jaki sposób wiedza o sposobie transplantacji wpłynie na możliwość racjonalnej oceny sytuacji przez pacjenta, ale z pewnością, jeśli jest on przekonany, że przyjmując organ dawcy pozna wszelkie myśli tej osoby i będzie przez to zobowiązany żyć jej życiem, mieszkać w jej domu oraz wypełniać wszelkie jej niedokończone zobowiązania, to weryfikacja takich mniemań wydaje się bezdyskusyjnie uzasadniona.

Zarzuty Wellemana są interesujące filozoficznie, ale podobnie jak inne paradoksy działania uderzają w koncepcję Brandta nie bardziej niż w jakąkolwiek inną. Założenie Brandta, że nie można wydawać uzasadnionych opinii na tematy, o których nie wie się istotnych rzeczy, a oceny wydawane na podstawie błędu są źle uzasadnione, jest zdroworozsądkowym przekonaniem, które milcząco przyjmują prawdopodobnie wszyscy ludzie refleksyjnie podchodzący do życia. To, że nie możemy ostatecznie zdefiniować, czym jest wiedza, jak działa nauka, czy że nie wiemy wszystkiego o naszej psychice, nie jest większym problemem w podejmowaniu codziennych decyzji niż nieumiejętność odpowiedzi na paradoksy Zenona przez Achillesa, który jednak mimo wszystko prześcignął żółwia, rozwiewając wątpliwości wobec problemu pokonania nieskończenie dzielonej odległości.

Rozdział III: Relatywizm

1. Wstępna definicja relatywizmu

Problematyka relatywizmu pojawiła się w twórczości Brandta od czasu jego badań antropologicznych opisanych w *Hopi ethics,* ale systematycznego opracowania doczekała się dopiero w *Etyce*. Tam poświęcił relatywizmowi cały rozdział i potraktował go jako kwestię kluczową dla opracowania własnych propozycji etycznych. Po blisko dziesięciu latach w 1967 roku opracował hasło w encyklopedii Macmillana *The Encyclopedia of Philosophy*. Hasła w encyklopedii mają obszerne opracowanie i tekst Brandta można potraktować jako standardowy artykuł (ma prawie dwadzieścia tysięcy znaków).

Z punktu widzenia niniejszej pracy szczególnie istotne są uwagi Brandta zawarte w *Etyce,* ponieważ wyłożył on tam swoje własne stanowisko. Pomysł na sformułowanie problemu badawczego mojej rozprawy, czyli odpowiedź na etyczne wyzwania relatywizmu narodziła się podczas lektury analizy wczesnego stanowiska Brandta zawartego w XI rozdziale tej książki, w którym wyłożył on zaakceptowaną przez siebie formę relatywizmu. Osią przewodnią mojej pracy jest zbadanie, do jakiego stopnia dojrzałe poglądy Brandta odpowiadają na te same pytania zadane w prezentowanej koncepcji. Opracowanie pojęcia relatywizmu etycznego w *The Encyclopedia of Philosophy* jest o tyle istotne, że Brandt opublikował je prawie dekadę po napisaniu *Etyki* i – mimo zachowania konwencji encyklopedycznej – przeszło połowę tekstu poświęcił „trudnościom w stanowisku relatywistycznym", w ramach których w sposób ogólny powtórzył swoje przemyślenia, co dowodzi, że wypracowane stanowisko towarzyszyło mu jeszcze przez wiele lat.

Po opracowaniu haseł dla *The Encyclopedia of Philosophy* Brandt niemal porzucił problematykę relatywizmu na łamach swoich pism, nie określając siebie jako relatywisty. W książce *A Theory of the Good and the Right* nie używał po prostu słowa „relatywizm", pisząc raczej o niezgodności lub problemach z powszechną zgodą. W spisie pojęć zamieszczonym z tyłu książki hasło „relatywizm" odnosi się do trzech stron, ale na żadnej z nich się nie pojawia; są na nich za to poruszane zagadnienia związane z relatywizmem. W jego ostatniej publikacji *Facts, Values and Morality* termin „relatywizm" pojawił się dwa razy. Za pierwszym Brandt przyznał, że biorąc pod uwagę stosunek Indian Hopi do przemocy wobec zwierząt wskazuje, że

prawdopodobnie jesteśmy w pewnym stopniu relatywistami pod względem bazowych wartości, ale w tym samym zdaniu stwierdził, że „być może dbanie o skrupulatne myślenie zaprowadzi nas do identycznych rezultatów" w sprawie określenia wspólnych wartości (Brandt 1996a: 60, tłum. M.P.). To ujęcie relatywizmu omówię bliżej w punkcie 4 niniejszego rozdziału. Po raz drugi odwołał się do stanowiska relatywistycznego, przywołując opracowany w *A Theory of the Good and the Right* sposób uzasadniania odmiennych systemów moralnych funkcjonujących w różnych społecznościach (co zostanie bliżej omówione w rozdziale czwartym). W tym kontekście wskazał on raczej na niskie prawdopodobieństwo wystąpienia postawy faktycznie relatywistycznej, sugerując jedynie, że gdyby dwie w pełni racjonalne oceny wydane w identycznych warunkach zalecały różne rozwiązania, sytuację taką należałoby nazwać relatywistyczną (Brandt 1996a: 155). Sformułowanie to wydaje się nader ostrożne, chociaż potwierdza ciągłość jego relatywistycznych poglądów.

O ile Brandt przestał interesować się zagadnieniem relatywizmu, o tyle ten zwrot ma inny charakter od pozostałych przekształceń jego poglądów. Zwykle korekty własnego stanowiska Brandt tłumaczy lepszą znajomością zagadnień pozafilozoficznych, jak np. psychologii, wpływem konstruktywnych dyskusji i dojrzewaniem koncepcji. W przypadku relatywizmu nie widać jednak zmiany, a raczej porzucenie tematu. W mojej rozprawie prezentuję analizę tego zagadnienia, gdyż zabrakło jej w twórczości samego Brandta, jak również w literaturze przedmiotu.

Stanowisko relatywizmu bywa zamiennie nazywane pluralizmem. W wielu kontekstach może nie mieć to kluczowego znaczenia, w przypadku koncepcji Brandta elementy obydwu kategorii są istotne dla opisu kwestii szczegółowych. Stanowisko Brandta jest relatywistyczne w tym znaczeniu, że to, co jest racjonalne, może być ocenione w relacji do właściwości oceniającego podmiotu. Ocena wydawana na gruncie relatywizmu nie musi być dowolna, a w przypadku koncepcji Brandta może być obiektywna. Podejście pluralistyczne z kolei odnosi się głównie do teorii wartości. W tej kwestii Brandt pozostaje niezdecydowany, ale zwykle jego stanowisko interpretuje się w sposób monistyczny jako skupione na szczęściu w charakterze jedynej wartości autotelicznej.

W kwestii relatywizmu Brandt powołuje się na inspirację starożytną myślą Protagorasa. Słynny sofista uważał, że nie można wykazać prawdziwości sądów

moralnych. To „człowiek jest miarą wszechrzeczy" (Platon 2002: 121), dlatego nie ma sensu mówić o sądach, że są prawdziwe lub fałszywe. Jedna teoria etyczna może być od innej lepsza, zdrowsza, ale nie prawdziwsza. Wartość poglądów ocenia się przez ich użyteczność. Kryterium dla oceny moralnej stanowią wartości danej społeczności. To, jak dana społeczność funkcjonuje w porównaniu do drugiej może pokazać, która z nich dysponuje lepszymi przekonaniami. W *Etyce* wprowadzając temat relatywizmu Brandt wzmiankuje elementy filozofii Protagorasa (Brandt 1996b: 461), ale rozwijając swoją koncepcję utylitaryzmu nie pisze już o protagorejskich inspiracjach; z punktu widzenia historii idei można doszukiwać się tu naturalnych powiązań. Relatywizm prowadzi Protagorasa do etyki skupionej na pożytku (Reale 2005: 253), zamiast metafizycznie ujętym dobru, chociaż w pismach Platona to dyskutujący z Protagorasem Sokrates zdaje się wyrażać poglądy bardziej odpowiadające współczesnemu stanowisku utylitarystów:

> „Jeśli na jednej szali rozkosz, a na drugiej ból, wtedy czy to przyjemność przewyższy przykrość, czy też to, co bliskie, przeważy przyszłość, taki czyn należy wykonać, w którym się znajdzie nadwyżka przyjemności. A jeśliby doza przykrości przewyższała przyjemność, czynu nie należy wykonywać. […] Wyście się zgodzili, że przez brak wiedzy błądzą w wyborze rozkoszy i bólów ci, którzy błądzą. Rozkosz i ból to dobro i zło" (Platon 1958: 105).

Ze względu na trudności z rekonstrukcją poglądów na podstawie przekazów pośrednich (nie dysponujemy autorskimi dziełami Protagorasa) rozbieżności interpretacyjne są tak duże, że chociaż myśl Protagorasa antycypuje utylitaryzm (Mielczarski 2006: 31), to sam Mill pisze, że „[…] młody Sokrates słuchał nauk starego Protagorasa i podtrzymywał (przy założeniu, że dialog platoński oddaje rozmowę, która naprawdę miała miejsce) teorię utylitaryzmu przeciw rozpowszechnionej naówczas moralności tak zwanego sofisty" (Mill 1959: 3), co sugeruje, że Mill nie uważał Protagorasa za utylitarystę.

Z drugiej strony krytycy utylitaryzmu współcześnie oskarżają go właśnie o relatywizm i wiążą z obrosłą złą sławą sofistyką. Takie połączenie jeszcze przed Millem znajduje swoje systematyczne ujęcie w filozofii Hume'a, którego poglądy zawierają szereg elementów myśli utylitarystów (Probucka 2012: 122). Pokrewną ścieżkę argumentacyjną wybrał Brandt. Protagorejskie podejście może stanowić wzór przejścia od akceptacji relatywizmu do przyjęcia etyki utylitarystycznej, chociaż w wersji sofistycznej nie miała ona jeszcze charakteru Benthamowskiego czy

Millowskiego traktowania ludzi jako równe jednostki, a ich pomyślności powszechnej ujętej jako suma korzyści jednostkowych w charakterze wartości najwyższej (Protagoras pisał raczej o pomyślności państwa jako polis).

Koncepcje etyczne zawierające elementy myślenia Protagorejskiego dziś klasyfikowane są jako relatywizm etyczny i raczej powszechnie są oceniane pejoratywnie. Za przykład może posłużyć popularne opracowanie Coplestona. W swojej historii filozofii pisze on o wykorzystaniu relatywnego podejścia do prawdy w ramach obrony dowolnego stanowiska:

> „W rękach pozbawionych skrupułów retorów i fanatyków erystyki taka [praktyka] łatwo nabierała nieprzyjemnego posmaku, jednakże nie ma powodu, by przypisywać samemu Protagorasowi pragnienie propagowania postępowania bez skrupułów. Jednakże nie można zaprzeczyć, że doktryna relatywizmu połączona z praktyką dialektyki i erystyki w sposób bardzo naturalny wytwarza pragnienie sukcesu bez zbytniego oglądania się na prawdę czy sprawiedliwość." (Copleston 1998: 110)

Copleston oddając szacunek Protagorasowi jako rozsądnemu nauczycielowi sztuki argumentacji wskazuje na niebezpieczeństwo płynące z relatywizmu. Mówi, że dążenie do wykorzystania relatywizmu w nikczemny sposób jest wręcz „naturalnym pragnieniem". Ma on tu na myśli raczej skazę tkwiącą w podejściu do sztuki dyskusji niż naturze ludzkiej. Krytyka ta jest wypowiedziana ze stanowiska absolutystycznego przyjmującego silną metafizyczną koncepcję prawdy i sprawiedliwości, stanowi więc argument erystyczny (swoją drogą, oznacza to wykorzystanie krytykowanej w tymże fragmencie sztuki perswazji), nie zaś merytoryczny. Z perspektywy relatywisty opiera się ona po prostu na stwierdzeniu, że relatywizm nie jest absolutyzmem, co może stanowić problem tylko dla tego drugiego.

Ta pozornie bezstronna relacja Coplestona zdaje się wyrażać powszechnie podzielane obawy względem akceptacji stanowisk relatywistycznych, szczególnie w dziedzinie etyki. Sam Brandt w *The Encyclopedia of Philosophy* pisze, że pojęcie „relatywizm" służy częściej do określenia cudzych poglądów jako absurdalnych, niż nazwaniu własnego stanowiska. Bardziej powszechne jest przyznawanie się do relatywizmu w gronie przedstawicieli nauk społecznych; jak zauważa Brandt, ci z kolei być może nawet zbyt mocno akcentowali relatywistyczne aspekty własnych koncepcji, podczas gdy rozwój psychologii dostarczył szeregu badań wskazujących również na wiele uniwersaliów antropologicznych, jak powszechne potępienie wobec zabójstwa

i okrucieństwa, czy występujące w każdej społeczności unormowane sfery życia, które są niezbędne do jej przetrwania, jak wychowanie dzieci oraz zapewnienie im podstawowego bezpieczeństwa (Brandt 1967a: 77). Dlaczego więc Brand przyjmuje relatywizm w kluczowym dla budowania teorii etycznej punkcie?

2. Co nie jest relatywizmem

Zanim zaprezentuję wersję relatywizmu, którą za uzasadnioną uznaje Brandt, warto przyjrzeć się grupom poglądów, które według niego nie klasyfikują się jako relatywistyczne w ścisłym ujęciu. Według Brandtowskiej definicji relatywizmu, do stanowiska takiego nie należy zaliczać poglądów zgodnie z którymi dany czyn jest w pewnych warunkach dobry, a w innych zły. Zilustrować może to przykład z doświadczenia pracy antropologa (Brandt 1996b: 464-467): istnieją grupy Innuitów, które praktykują pozostawianie starszych ludzi bez ubrania dwadzieścia mil od domu dnia pierwszego stycznia. Badacz rozumiejąc, że wynika to z litości dla osób starszych, które nie dałyby i tak rady przetrwać zimy (i w przeciwnym razie zmarłyby przy udziale dużej dawki cierpienia). Taka forma „porzucenia" stanowi w ujęciu ludów je praktykujących honorowe i rytuale pozwolenie na odejście do innego świata i w tym kontekście należy uznać, że zwyczaj ten nie jest wynikiem bezduszności czy okrucieństwa względem ludzi starszych. Przeciwnie, stanowi formę okazania troski na miarę możliwości ludów żyjących w ciężkich warunkach. Tymczasem takie samo zachowanie we współczesnej Polsce byłoby zupełnie nieusprawiedliwione; pozostawienie osoby starszej bez ubrań poza obszarem zabudowanym, zwłaszcza w zimnym okresie stanowiłoby ewidentny przejaw niezrozumiałego okrucieństwa.

To, że w jednej sytuacji pozostawienie kogoś poza obozem bez ubrań jest usprawiedliwione, a w innej stanowiłoby coś karygodnego w ujęciu Brandta nie jest relatywizmem. Te zachowania są tylko pozornie tożsame; ich kontekst sprawia, że w istocie mówimy tu o dwóch zupełnie odmiennych czynach. Co prawda możemy powiedzieć: „w pierwszym przypadku pozostawienie starszej osoby bez ubrań na mrozie jest zrozumiałe, w drugim zrobienie tego samego jest karygodne", ale jest to tylko skrótowe określenie tego, co zostało zrobione. To nie jest ten sam czyn, nawet jeżeli opiszemy go używając tych samych słów. Pełny opis sytuacji uwzględniający inne warunki życia i kontekst podjęcia decyzji wskazuje, że w przypadku Innuitów to

jest zupełnie inna praktyka niż byłaby w przypadku mieszkańców współczesnej Polski. Dlatego nie można powiedzieć, że to samo jest w różnych sytuacjach złe lub dobre (albo neutralne).

Innym, w historii filozofii kontrowersyjnym przykładem funkcjonującym w sposób analogiczny jest zakaz kłamstwa (Brandt 1996b: 462). Brandt uważa, że pogląd, zgodnie z którym kłamstwo w jednych sytuacjach jest złe, a w innych nie, również nie musi oznaczać relatywizmu (kwestia za została już poruszona w pierwszym rozdziale). Relatywizmem będzie dopiero stanowisko, zgodnie z którym w jednej sytuacji można zarówno powiedzieć, że konkretne kłamstwo jest złe, a jednocześnie, że nie jest.

Już w *Hopi ethics* Brandt zauważył, że wiele poglądów uchodzi za przykład relatywizmu moralnego, jak choćby banalne stwierdzenie, że sytuacje konfliktów moralnych nie są czarno-białe, albo że różni ludzie żyjący w odmiennych kulturach mają różne poglądy. Takie stanowisko klasyfikował jako relatywizm kulturowy, natomiast za relatywizm etyczny uznawał stanowisko mówiące, że dwie osoby mające takie same przekonania pozamoralne mogą nie zgadzać się w kwestii sądu etycznego (Brandt 1954: 87-88). W *The Encyclopedia of Philosophy* Brandt przyznał, że pewne formy relatywizmu kulturowego są pochodną poglądów wypracowanych w ramach prac antropologicznych; niezgodność norm moralnych uzasadnionych w odmiennych kulturach zaklasyfikował jako relatywizm deskryptywny, wskazując po prostu na niezgodność między ocenami zakorzenionymi w różnych kulturach (Brandt 1967a: 75). Przyjęcie takiego rodzaju relatywizmu nie oznacza jednak akceptacji zasady „fundamentalnej niezgody"; ta w haśle zamieszczonym w *The Encyclopedia of Philosophy* odpowiada stanowisku, które w *Etyce* Brandt określił jako relatywizm właściwy.

Nawet gdy pozostaje się relatywistą deskryptywnym, można twierdzić, że istnieje ostatecznie tylko jedna słuszna ocena danej sytuacji. Tej tezie przeczy relatywizm metaetyczny odrzucający istnienie jedynego prawidłowego sposobu uzasadniania oceny moralnej. Według Brandta, jeśli zdefiniujemy zdanie „A jest słuszne" jako spełnienie warunku „zrobienie a spowoduje możliwie największe pomnożenie sumy szczęścia istot czujących", to przy dostatecznej znajomości faktów możliwe są tylko dwie przeciwstawne oceny: że a jest lub nie jest słuszne (Brandt 1967a: 75). Za przykład relatywizmu metaetycznego Brandt podaje relatywizm Westermarcka, dla

którego uznanie czegoś za złe wiąże się z przyjęciem bezstronnej postawy wyrażającej potępienie.

Chociaż w *The Encyclopedia of Philosophy* Brandt pozostawia emotywizm bez komentarza, zachowując encyklopedyczną konwencję (w innych pozycjach szeroko krytykował to stanowisko), szybko przechodzi do bardziej autorskiego rozumienia relatywizmu metaetycznego. Jako osobne zagadnienie wytłuszcza on obszerny fragment zatytułowany „ethical reasoning" (Brandt 1967a: 76), gdzie wskazuje na możliwość zaistnienia relatywizmu na gruncie stosowania w etyce metody naukowej (chodzi o logikę indukcyjną, czyli w praktyce uogólnienie powtarzalnych elementów). W tym wypadku zachodzą dwie możliwości: albo nie istnieje jedna najlepiej uzasadniona metoda, albo, jeśli istnieje, to w pewnych wypadkach jej użycie może z jakiś powodów prowadzić do formułowania odmiennych przekonań etycznych; tę drugą opcję szerzej rozwinął wcześniej w *Etyce*.

Jak wspomniałem, encyklopedyczny tekst Brandta zawierał fragmenty oceniające, chociaż wyraźnie starał się w nim być bardziej sprawozdawczy niż polemiczny. Pisząc o relatywizmie normatywnym jako poglądzie, zgodnie z którym o słuszności czegoś decyduje indywidualne przekonanie (jeśli ktoś uważa, że coś jest słuszne, to postępowanie z tym zgodne jest dla tej osoby właściwe), Brandt określa takie stanowisko jako „absurdalne", argumentując dalej za niemożnością obrony takiej definicji (Brandt 1967a: 76).

Przy opracowywaniu koncepcji relatywizmu etycznego Brandt pozostawał raczej sceptyczny względem relatywizmu naukowego; pominięcie tych wątków do pewnego stopnia wyjaśnia fakt, że *Etyka* została wydana trzy lata przed rewolucyjną książką Thomasa Kuhna *Struktura rewolucji naukowej* (Kuhn 2009), chociaż opracowując hasło do *The Encyclopedia of Philosophy* zapewne już znał jej treść. Określanie siebie relatywistą bynajmniej nie miało w przypadku Brandta charakteru akceptacji wszelkich przekonań moralnych, jak zdawał się to postulować Paul K. Feyerabend zasadą *anything goes w* przypadku rozstrzygnięć naukowych (Trela 2009: 73), a jego test racjonalności jest wyjątkowo surowy. Odrzucał on przede wszystkim przekonania opierające się na sądach normatywnych (Brandt 1979: 13). Racjonalność poprzez terapię kognitywną miała prowadzić do wypracowania przekonań (lub przetestowania już posiadanych), opierając je na uzasadnionych twierdzeniach o faktach. Hooker

i Streumer obrazują to podejście przykładem człowieka, który nie chce jeść jabłek, ponieważ jest przekonany, że w ten sposób buntuje się przeciwko Bogu. Według Hookera nie jest możliwa obrona takiego przekonania przy użyciu racjonalnej metodologii. Inaczej byłoby, gdyby niejedzenie jabłek wynikało z przeświadczenia, że po nich cierpi się na bóle brzucha. Takie opinie można zweryfikować, czy też sfalsyfikować (Hooker, Streumer 2004: 61).

Brandt jako filozof już przy opracowaniu etyki nie pisze wiele o religii, wspominając jedynie o tym, że na niej oparte przekonania zalicza właśnie do tych, które mają być zawieszone i prawdopodobnie wyeliminowane przez procedurę racjonalnego myślenia na rzecz oparcia etyki na wiedzy o świecie osiągniętej metodami naukowymi (Baylis 1960: 328). Jego niechęć do szerokiego wdawania się w ten spór może tłumaczyć silne zaangażowanie w kwestie filozofii religii w młodości. Swoją rozprawę doktorską napisał pod opieką filozofa religii i teologa F. R. Tennanta w Cambridge na temat protestantyzmu: *The Philosophy of Friedrich Schleiermacher*. Co więcej, na Uniwersytecie w Swarhmore wykładał zarówno filozofię religii, jak i filozofię nauki (Goldman, Kim 1978: XIV). Jego dojrzałe poglądy nie zawierały jednak głębokiej dyskusji z filozofią religii czy teologią, ale raczej zbywały całościowo ich tematykę, klasyfikując je jako zbiór źle uzasadnionych i raczej szkodliwych założeń.

Podejście takie nie wyklucza jednak respektu wobec uczuć religijnych oraz innych przekonań uznawanych za nieuzasadnione. Naturalizm Brandta na poziomie teologicznym może być tłumaczony jako pogląd możliwy do wykorzystania przez stanowiska utożsamiające boską naturę i empiryczną prawdę (Audi 2014: 26). To, że ludzie mają pewnego rodzaju poglądy jest faktem, który w swoim działaniu racjonalna jednostka musi wziąć pod uwagę myśląc o proponowanych sposobach współdziałania, tak samo jak inne zwyczaje społeczne, jak choćby powszechne zaangażowanie w celebrację nowego roku. Brandt zdawał się nie brać pod uwagę, że osoba starająca się wykorzystać jego teorię etyczną będzie sama opierała sądy wartościujące na przekonaniach religijnych lub uprzedzeniach kulturowych. Milcząco przyjmował, że filozofia krytyczna eliminuje tego typu przeświadczenia, a respekt wobec nieuzasadnionych światopoglądów należy wykazywać ze względu na szacunek wobec ludzi, którzy nie mieli jeszcze możliwości przetestowania swoich poglądów w procesie terapii kognitywnej. Hooker i Streumer w sposób maksymalnie zwięzły przedstawili tę ideę w zdaniu:

„Każda osoba ma wszelkie powody, żeby robić wszystko w celu maksymalnej realizacji swoich nieinstrumentalnych pragnień, które są wystawione na maksymalną krytykę przez wszelkie relewantne fakty, gdzie zbiór tych pragnień nie obejmuje żadnych pragnień ufundowanych na przekonaniach normatywnych." (Hooker, Streumer 2004: 63, tłumaczenie własne)

Przekonania normatywne zawierają w sobie wszystko, co jest oparte na twierdzeniach niezakorzenionych w doświadczeniu empirycznym. Brandt pod tym względem zachowuje się jak pozytywista logiczny: metafizyka wykraczająca poza doświadczenie jest wyrazem uczuć, ale nie uzasadnia żadnej wiedzy o świecie. Jeśli czegoś nie możemy zweryfikować czy sfalsyfikować, to nie możemy również w sposób krytyczny uznać tego za uzasadnione. Uprzedzenie polegające na przypisaniu grupie społecznej jakiejś cechy jest irracjonalne, o ile nie wynika z faktów. Poczucie winy związane z łamaniem tabu religijnego, które nie jest uzasadnione w inny sposób niż arbitralna wola bóstwa, stanowi z kolei całkowicie osobny ciąg uzasadnienia niż racjonalność. Brandt klasyfikuje takie przekonania jako nieracjonalne, chociaż można użyć chętniej akceptowanego przez środowiska religijne określenia „pozaracjonalne".

3. Relatywizm właściwy

Relatywizm oznacza możliwość istnienia dwóch niezgodnych ocen etycznych o tym samym przedmiocie. Wyraża to formalny zapis: jeżeli P będzie oznaczało jakiś predykat etyczny, to zdanie przeciwne musi orzekać przeciwny predykat o tym samym przedmiocie x. Relatywizm oznacza akceptację zdania $Px \wedge \neg Px$. Problem polega na uściśleniu, kiedy mamy do czynienia z tym samym przedmiotem oceny etycznej. Autochtoni wysp Południowego Pacyfiku mieli zwyczaj grzebania ludzi w wieku lat sześćdziesięciu żywcem bez względu na stan ich zdrowia; uważali to za dobre, podczas gdy przykładowo Europejczycy raczej uważają grzebanie ludzi żywcem za złe. Dla wyspiarzy jednak jest to zupełnie odmienny czyn; według lokalnych wierzeń po śmierci ludzie zachowują ciała w takim stanie, w jakim były w momencie zgonu, dlatego lepiej umrzeć, dopóki nie opuszczą człowieka siły witalne, podczas gdy ocena Europejczyka wiązałaby się zapewne z interpretacją takiego postępowania jako bezsensownego morderstwa. Uściślając kwestię tożsamości przedmiotu oceny etycznej, Brandt pisze:

„[…] dwaj ludzie mówią o tym samym przedmiocie tylko w następującej sytuacji. Załóżmy, że a i B orzekają wzajemnie niezgodne predykaty o jakiejś rzeczy lub o jakimś rodzaju rzeczy pozornie tym samym dla nich obu. Niech jednak istnieje pewna własność P, o której a jest mniej lub bardziej świadomie przekonany, że owa rzecz czy rodzaj rzeczy ją posiada, podczas gdy B w to nie wierzy. Załóżmy też, że gdyby a przestał żywić to przekonanie, zmieniłby swoją opinię etyczną i zgodziłby się z B; załóżmy wreszcie, że gdyby B nabrał owego przekonania, to – w sytuacji pod innymi względami takiej samej – również zmieniłby swoją opinię etyczną i zgodziłby się z A. W tym przypadku powiemy, że a i B nie oceniają tego samego przedmiotu. Jeśli natomiast nie wchodzą w grę żadne mniej lub bardziej świadome przekonania opisanego typu, to powiemy, że obie osoby mówią o tym samym przedmiocie i że ich opinie etyczne są wzajemnie niezgodne." (Brandt 1996b: 465-466)

Co Brandt ma na myśli mówiąc, że dwa twierdzenia etyczne są równie prawdziwe? Zastrzeżenia może budzić samo użycie słowa „prawdziwe" (ang. *true*) jako predykat zdań etycznych. Brandt używa go zamiennie ze słowem „uzasadnione". Twierdzenia etyczne są uzasadniane przez teorie etyczne; te z kolei same również wymagają uzasadnienia i w sytuacji, kiedy za dwiema z nich przemawiają równie silne argumenty, Brandt jest gotowy przyznać, że obydwie są tak samo prawdziwe. Używa tu słowa „prawda" w sensie relatywnym, traktując je jako pojęcie odnoszące się do relacji teorii z doświadczeniem. Nawiązuje do filozofii nauki jako analogii etyki (chociaż podkreśla, że w przypadku etyki rzecz ma się inaczej, to nie podaje wyjaśnienia, na czym ta różnica polega). Posługuje się przy tym ideami analogicznymi do używanych przez Poppera, mówiąc, że dwie teorie naukowe są równie prawdziwe, kiedy możemy wysunąć z nich śmiałe przewidywania możliwe do empirycznej falsyfikacji (Popper 2002), a relatywizm byłby potwierdzony w wypadku, kiedy mając nieograniczony czas na badania i dostęp do możliwych danych doświadczalnych doszlibyśmy do wniosku, że dwie teorie tłumaczą wszystkie fakty i odpowiadają na wszelkie pytania różniąc się między sobą, chociaż dalej nie ma podstaw, aby preferować jedną z nich. Brandt podkreśla, że nie musimy twierdzić, że taka sytuacja w świecie nauki kiedykolwiek zaistniała i wystarczy założenie jej hipotetycznej możliwości, żeby zrozumieć zachodzącą tu analogię z etyką (Brandt 1996b: 466).

Nie wdając się w dyskusję z twierdzeniami z dziedziny filozofii nauki, warto zaznaczyć, że w ujęciu Brandta relatywizm etyczny na tym etapie oznacza pogląd, według którego dwa sprzeczne twierdzenia etyczne są równie dobrze uzasadnione, chociaż ustalenie, jakie warunki muszą one spełniać, jest kwestią dalszych badań.

Brandt wspomina również o możliwości, której dalej nie rozwija, że być może w dziedzinie etyki nie można wypracować racjonalnej metody porównywalnej z naukami ścisłymi (Brandt 1996b: 467) – jest raczej przeświadczony o możliwości sformułowania dostatecznie ścisłych reguł myślenia etycznego i chociaż zmienia pogląd w kwestiach szczegółowych rozwiązań, niezmiennie stara się naśladować metodologię nauk empirycznych. Opracowując swoje propozycje teoretyczne Brandt nie twierdzi, że stanowią one ostateczne i niepodważalne rozstrzygnięcia. W *Etyce* skupia się raczej na krytyce, a kiedy już dochodzi do jakiś pozytywnych rezultatów, często wskazuje, że pewne konkurencyjne rozwiązania mają zbliżoną wartość, a wybór między nimi nie jest oczywisty i być może, w świetle nowych racji, uzasadniona będzie jego zmiana. Relatywizm w dojrzałej filozofii Brandta zachodzi raczej na poziomie założeń wewnątrz systemu utylitarystycznego niż między konkurencyjnymi koncepcjami. Kwestię utylitaryzmu omówię w kolejnym rozdziale.

Akceptacja relatywizmu według Brandta oznacza przyjęcie metaetycznego uściślenia poglądu Protagorasa, że „istnieją wzajemnie niezgodne opinie etyczne, które są równie prawdziwe" (Brandt 1996b: 463). Warto podkreślić, że wymóg ten jest ostrożny: nie mówi on, że nie istnieją żadne opinie prawdziwe dla wszystkich, a jedynie, że mogą istnieć jakieś niezgodne, a prawdziwe opinie. Podczas gdy osoba otwarcie akceptująca relatywizm etyczny może uchodzić za zwolennika tolerowania szeregu rozbieżnych rozwiązań etycznych, Brandt dąży do wypracowania metody pozwalającej na racjonalną krytykę poglądów w taki sposób, że sprzeczne sądy, które w jego filozofii mogłyby być oceniane jako równie uzasadnione, występują niezwykle rzadko. Jeśli jednak można wskazać na choćby jeden taki przypadek lub w ogóle na możliwość zaistnienia podobnego sądu, bez konieczności jego aktualnego sformułowania, oznacza to akceptację relatywizmu etycznego.

Stanowisko mówiące, że w etyce nie ma jednej racjonalnej metody (jest ich więcej) Brandt nazywa „relatywizmem metodologicznym" bądź „sceptycyzmem etycznym". W odróżnieniu od niego „relatywista niemetodologiczny" uznawałby, że możliwe jest sformułowanie jednej poprawnej metody w dziedzinie etyki, ale mimo to zdarza się, że wzajemnie niezgodne opinie etyczne są równie prawdziwe (Brandt 1996b: 470). Nie pozostaje sceptykiem w znaczeniu relatywizmu metodologicznego, ponieważ wierzy w to, że możliwe jest sformułowanie racjonalnej metody etycznej (do relatywizmu metodologicznego zalicza wersję emotywizmu, która eliminuje z etyki pojęcie prawdy

i racjonalnej metody dociekań etycznych, dopuszczając wszystkie strategie budowania wspólnych postaw). Pozostaje jednak relatywistą uznając, że możliwe są dwa równie prawdziwe sądy dotyczące tego samego przedmiotu oceny etycznej.

Brandt zachowuje ostrożność przyznając, że jego przekonanie o istnieniu racjonalnej metody etycznej (to znaczy opierającym się o metodologię nie gorszą niż w przypadku innych nauk, szczególnie na metodzie indukcji) może współistnieć z koniecznością przyjęcia innej metody w ramach etyki, niż ta, którą on sam uznał za najlepszą, o ile będą przemawiały za jej wyborem dostateczne racje (Brandt 1996b: 470). Jest to szczególnie istotne w kontekście, w którym formułował te twierdzenia. W *Etyce,* gdzie Brandt wypracował pojęcie relatywizmu niemetodologicznego, był on jednocześnie entuzjastycznie nastawiony do możliwości wykorzystania „metody kontrolowanej postawy" w ramach etyki opracowanej przez siebie, którą w późniejszej twórczości porzucił (wykorzystując jednak w budowie kolejnych rozwiązań etycznych szereg elementów, które ona zawierała).

Przykładowo teorią etyczną zgodną z relatywizmem metodologicznym jest według Brandta absolutystyczna wersja teorii idealnego obserwatora, którą również z tego powodu uważał za najlepszą (czyli najmniej wadliwą) wersję naturalizmu. Do relatywizmu niemetodologicznego zaliczył naturalistyczną koncepcję Westermarcka (Brandt 1996b: 474). Westermarcka łączy z Brandtem punkt wyjścia rozważań nad metaetyką; są oni obok siebie pod tym względem zestawiani na przykład w encyklopedii Stanforda (Gowans 2019). Obydwaj zaczynali od prowadzenia badań antropologicznych. Brandt w *Thte Hopi ethics* reprezentował porzuconą później teorię idealnego obserwatora (Brandt 1954: 109), którą w *Etyce* omówił obok koncepcji Westermarcka w ramach nurtu naturalistycznego, do którego ostatecznie zalicza się sam Brandt (w każdej później opublikowanej książce również nawiązywał do dyskusji z Westermarckiem). Westermarck twierdził, że możliwe jest uprawianie etyki w sposób naukowy, jeśli wywodzi się oceny moralne bezpośrednio z danych empirycznych. Twierdzi on, że orzekanie o czymś, że jest złe, oznacza wyrażenie skłonności do odczuwania bezstronnej niechęci wobec ludzi to czyniących. Jeżeli jedna osoba wyraża bezstronną niechęć wobec danego czynu i jest w tym szczera, a druga takiej niechęci nie odczuwa i orzeka, że nie widzi w tym nic złego, ich oceny moralne na podstawie tej samej teorii są sprzeczne, a jednocześnie równie dobrze uzasadnione.

Brandt odrzuca naturalizm i teorię Westermarcka, ale wydaje się, że jego postawa nie jest pozbawiona respektu wobec krytykowanego stanowiska. Stwierdza, że naturalizm Westermarcka wymaga pewnych dodatkowych uwag, nie jest jednak koncepcją zasługującą na całkowite odrzucenie. Jako jego największą wadę wskazuje kontrintuicyjną definicję ocen o postaci „x jest złe" oraz „x jest słuszne", opierającą się na rozpoznaniu własnej postawy dezaprobaty lub uznania przy pominięciu potencjalnej argumentacji skłaniającej do zmiany takiej postawy. W koncepcji Westermarcka rozpoznanie swojej bezstronnej postawy jest w pewnym sensie finalnym etapem wydawania oceny moralnej. Dla Brandta jest to jeden z elementów wyjściowych. Niezbędne jest poznanie faktów, odniesienie się do zasad ogólnych, czyli odwołanie się do schematu myślenia wyłożonego w koncepcji terapii kognitywnej.

Przy tym zastrzeżeniu wydaje się, że metoda kontrolowanej postawy jest właśnie rozszerzeniem naturalizmu Wastermarcka, przy czym w ujęciu Brandta traci ona znamiona naturalizmu, ponieważ odwołuje się ostatecznie do silnie zakorzenionych przekonań etycznych uwzględniających nienaturalistycznie interpretowane wartości. Bez nich nie jest możliwe źródłowe sformułowanie postawy (pod tym względem rozbudowanie koncepcji racjonalności oznacza powrót do zakorzenienia etyki w doświadczeniu). Przekonania etyczne w ujęciu Brandta mogą mieć swoje źródło w empirycznych, biologicznych lub behawioralnych inklinacjach, niemniej ich geneza nie jest tożsama z treścią, która nie jest przez niego traktowana jako stan rzeczy rozpoznawalny w ujęciu naturalistycznym przy pomocy jakkolwiek postulowanych procedur empirycznych. Przykładowo, jeżeli zasada mówiąca o tym, że wartością jest dbanie o minimalizowanie cierpienia innych istot czujących zostaje wpojona przedstawicielom *homo sapiens* poprzez specyficzne rozwinięcie struktur mózgowych w okresie wczesnego niemowlęctwa, nie znaczy to, że jest ona tożsama z procesem tego warunkowania. Przekonanie o tym, że należy minimalizować cierpienie istot czujących nie zostaje ani podważone przez odkrycie źródła tego przekonania (co do którego wyczerpującej wersji psychologia nadal toczy spory, które być może nie doczekają się ostatecznego konsensusu), ani nie zostałoby takim odkryciem uzasadnione jako słuszne ze względu na swoją genezę. Pod tym względem Brandt pozostaje wierny filozofii Hume'a rozdzielając sądy wartościujące i faktualne. Kontekst, w którym pewne postawy i emocje są warunkowane, nie jest tym samym, co

zapisanie treści zasad moralnych, nawet jeśli zasady te odpowiadają dążeniom dyktowanym przez te emocje.

Brandt opowiada się za stanowiskiem relatywizmu niemetodologicznego, nazywając go tym „właściwym" relatywizmem (Brandt 1996b: 473). Mówi on, że dysponując pełnym zbiorem danych, możliwe jest sformułowanie dwóch równie uzasadnionych sądów etycznych. Dla zrozumienia tego poglądu należy przedstawić, jak często i w jakich przypadkach według Brandta taka sytuacja może zachodzić.

Opracowując koncepcję relatywizmu Brandt zdaje się poddawać analizie wyrafinowaną łamigłówkę językową. W *Etyce* prowokacyjnie pisze o tym, że możliwe jest istnienie dwóch jednakowo prawdziwych i niezgodnych ze sobą sądów o tym samym przedmiocie. Jako koncepcję etyczną koherentną z przyjęciem relatywizmu niemetodologicznego prezentuje omówioną już w poprzednim rozdziale, skonceptualizowaną przez siebie metodę kontrolowanej postawy. Według niego ma ona tę zaletę, że oddaje silne przeświadczenia myślenia potocznego:

> „[…] Niektórzy ludzie sądzą, iż istnieje ogromna rozmaitość przekonań moralnych i nie wierzą, by w wielu sprawach sądy wszystkich – choćby najstaranniej korygowane i kontrolowane – można było uzgodnić. Mimo to są gotowi nadal głosić pewne twierdzenia moralne, pozostające w zgodzie z ich własnymi, krytycznie kontrolowanymi postawami. Uważają, że wolno nam powiedzieć – za Marcinem Lutrem – <<tu stoję; nie mogę postąpić inaczej>>, niezależnie od tego, co wiemy o postawach innych ludzi. Tak więc, ta wersja metody kontrolowanej postawy, która nie jest sprzeczna z relatywizmem, ma pewne oparcie w myśleniu potocznym." (Brandt 1996b: 476)

Metoda kontrolowanej postawy pozwala zarówno na przyznanie, że inni ludzie mogą myśleć inaczej, jak i twierdzenie, że własne przekonania etyczne są ważne i zobowiązują w pewien sposób do określonego postępowania. Kluczowe staje się z kolei rozumienie preferencji osób, które wypowiadają sądy etyczne w ujęciu relatywistycznym. Jeżeli jedna osoba mówi, że coś jest pożądane, a druga, że nie jest, to aby uniknąć sprzeczności logicznej należy „pożądanie" w tym kontekście rozumieć w ten sposób, że spełnia ono pewne warunki uwzględniające osobiste preferencje. W efekcie może być prawdą, że coś jest pożądane (również pod względem etycznym) dla jednej osoby, a dla innej nie.

W istocie rozwiązanie Brandta opiera się na przypisaniu kluczowej roli w formułowaniu sądów etycznych osobistej preferencji (rozumianej jako silne, wewnętrzne, krytycznie zbadane postawy) wydającego sąd (Brandt 1996b: 476).

Prawdziwość sądu jest według niego zależna od osoby go wypowiadającej, nie polega jednak na dowolności. Szereg kryteriów, które muszą być spełnione, żeby dany sąd był prawdziwy, odpowiada warunkom racjonalności. Niezbędne jest posługiwanie się metodami odpowiadającymi terapii kognitywnej, czyli w zasadzie wymogami zdrowego rozsądku.

Sąd etyczny może być szczery, choć nie prawdziwy, jeżeli opiera się na nieprawdziwych przesłankach. Przykładowo można szczerze potępiać kogoś za to, że odciął brzeszczotem od stojaka zabezpieczony linką rower, interpretując tę sytuację jako kradzież. Jeżeli jednak w rzeczywistości osoba niszcząca to zabezpieczenie jest prawowitym właścicielem roweru, który zgubił kluczyk do zapięcia, wówczas potępienie jego postępowania jako kradzieży jest błędne. W tym wypadku pomyłka wynika z niewłaściwego przyporządkowania danego zachowania do zasady ogólnej, skądinąd prawdopodobnie dobrze uzasadnionej.

W podobny sposób można błędnie przyjąć zasadę bardziej ogólną; powiedzmy, że jeszcze nie tak dawno wielu szczerze życzliwych ludzi (a i dziś zapewne takich dałoby się znaleźć) było przeświadczonych o tym, że jest coś niemoralnego w tym, żeby kobiety angażowały się w pewne aktywności, jak choćby związane z prawami wyborczymi, ze względu na przekonanie o naturalnych przeszkodach uniemożliwiających owocną realizację przez nie politycznych funkcji społecznych. Obecnie uznaje się tego typu argumenty za nietrafione, a powyższy pogląd za nieuzasadniony i w tym stopniu, w jakim problem oparty jest na różnicy zdań w kwestii możliwości realizacji pewnych zadań w zależności od posiadanej płci, o tyle ustalenie zasadności reguły ogólnej możliwe jest poprzez zgłębienie wiedzy o faktach, która w obliczu aktualnego stanu badań podważa zasadność niegdysiejszych uprzedzeń.

Realizacja szeregu warunków racjonalności jest według Brandta niezbędna, żeby mówić o prawdziwym sądzie etycznym; uszczegółowienie tych warunków pozostaje kwestią dyskusyjną, ale Brandt traktował możliwość ich opracowania przynajmniej jako ideę regulatywną, posługując się doraźnie kryteriami *common sense*. Na poziomie praktycznym opracowanie ostatecznych rozstrzygnięć teoretycznych nie powstrzymuje nas przed działaniem w świecie, tak samo jak przed formułowaniem sądów etycznych, dlatego ewentualne rozstrzygnięcia szczegółowe w tym kontekście stanowią kolejny

etap dopracowywania koncepcji i jako takie nie muszą wpływać na zasadność tezy podstawowej.

Całość filozofii Brandta opiera się na doprecyzowaniu teoretycznych stanowisk etycznych. W jego ujęciu odpowiedź na pytanie o to, czy możliwe jest wygłoszenie dwóch niezgodnych i równie prawdziwych sądów etycznych jest zależna od założeń, które poczynimy w ramach metaetyki. Bazując na metodzie kontrolowanej postawy, można przyjąć jej interpretację nierelatywistyczną, zgodnie z którą dany sąd jest uzasadniony, czyli „prawdziwy" wtedy, kiedy wychodzi zwycięsko z testów zawartych w metodzie kontrolowanej postawy, niezależnie od tego, kto je przeprowadza. Takie ujęcie zbliżyłoby metodę kontrolowanej postawy do teorii idealnego obserwatora, eliminując wątek relatywistyczny. Brandt wskazuje jednak racje za interpretacją metody kontrolowanej postawy, zgodnie z którymi o prawdziwości sądu etycznego przesądza to, że wychodzi on zwycięsko z procedury metody kontrolowanej postawy w przypadku, kiedy sąd wydaje osoba, która sama go przeprowadziła; biorąc pod uwagę, że polega on również na zgodności z silnie zakorzenionymi i poddanymi krytycznej analizie preferencjami, to możliwe jest, że w przypadku posiadania innych preferencji, ta sama osoba wydałaby inny osąd. W sytuacji, kiedy spotykamy dwie osoby o różnych silnych i poddanych krytycznej analizie preferencjach, możliwe jest, że pewnych kwestiach wydadzą one dwa różne, choć dla nich równie prawdziwe sądy etyczne. Tym samym teza relatywizmu niemetodologicznego jest uzasadniona po przyjęciu określonych rozstrzygnięć na poziomie etyki i w porządku uzasadniania jest ich efektem, a nie źródłem.

4. W czym relatywiści mogą się nie zgadzać?

Droga, którą zaprezentował Brandt nie polegała na przyjęciu relatywizmu a następnie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób należy w związku z tym odpowiadać na pytania etyczne. To metoda, jaką opracował, aby formułować uzasadnione, prawdziwe sądy etyczne doprowadziła go do przyjęcia relatywizmu etycznego. Tak przynajmniej wynika z logiki wywodu, ponieważ możliwe jest, że z punktu widzenia motywacji to przekonanie o zasadności relatywizmu popchnęło go jednak do wypracowania takiej a nie innej szczegółowej metody uzasadniania sądów etycznych. Brandt przyznaje, że relatywizm niemetodologiczny może być fałszywy przy przyjęciu odmiennej

metaetyki. Zakłada, że oczyszczone, bezstronne postawy mogą być odmienne. Trudno wyobrazić sobie jednak weryfikację takiego założenia polegającą na badaniu postaw ludzi i wykazywaniu, że po przejściu odpowiedniej terapii kognitywnej ich sądy etyczne są lub nie są odmienne. Ostateczne ustalenie, że dane osoby znają wszystkie relewantne fakty i nie żywią żadnych fałszywych przekonań jest niemożliwe, ponieważ z punktu widzenia istot skończonych nie mamy bezspornego punktu odniesienia. Stan, w którym wypowiadane sądy są w pełni uzasadnione stanowi ideę regulatywną – cel nieskończonego podążania w określonym kierunku, który przypuszczalnie nie jest możliwy do ostatecznego zrealizowania. Posługiwanie się taką ideą nie wymaga jej aktualnej pełnej realizacji i prezentacji zestawu stwierdzeń czy gotowych rozwiązań.

Trudno w związku z tym wskazać konkretny problem, co do którego relatywista, taki jak Brandt, mógłby powiedzieć, że można głosić na jego temat przeciwne, lecz równie prawdziwe sądy etyczne. Jako antropolog Brandt stoi na stanowisku, że ludzie nie zgadzają się ze sobą w kwestii ocen moralnych prawie zawsze ze względu na odmienne przekonania o świecie, a dążenie do rozwoju wiedzy i poznawanie rzeczywistości sprawia, że zasadniczo ludzie są bardziej skłonni do zbliżania się w swoich poglądach (wszelkie różnice wynikające z przekonań religijnych zostają w jego modelu wyeliminowane poprzez terapię kognitywną).

Przykłady radykalnych różnic kulturowych, w których przedstawiciele różnych społeczeństw wygłaszają odmienne stanowiska względem pewnych zachowań, po bliższej analizie okazują się opierać na rozumowaniu, które zostałoby zmienione po zastosowaniu procedury terapii kognitywnej, czyli najczęściej po wykazaniu, że pewne praktyki uzasadnione są poprzez mylne przekonania. W innych wypadkach odmienne sądy etyczne zdają się mówić o rzeczach tylko pozornie tożsamych, jak w przykładzie o pozostawianiu przez Innuitów ludzi na mrozie. W konsekwencji podanie dobrze uzasadnionego przykładu wystąpienia relatywizmu okazuje się trudnym zadaniem. W tym względzie badania antropologiczne Brandta są uważane za istotny wkład w rozwój etyki eksperymentalnej (Meyers 2013: 378). Jako przykład sądów faktycznie odmiennych w sensie relatywistycznym Brandt podaje tylko jeden: stosunek ludzi do cierpienia zwierząt.

Ludzie w pewnych kulturach (Brandt wskazuje na Indian Hopi, ale podobny podział, z różnym rozkładem proporcji, występuje w niemal każdej społeczności) zdają się posiadać wszelkie istotne informacje na temat cierpienia zwierząt, te same, którymi dysponują świadomi przedstawiciele kultury zachodniej, ale nie uważają, żeby stanowiło to rację za tym, aby powstrzymywać się przed krzywdzeniem zwierząt (Brandt 1996b: 483). W różnych plemionach Indian powszechnie akceptowane jest, że dzieci bawią się małymi ptakami, łamiąc im przy tym skrzydła i doprowadzając do śmierci, chociaż zdają sobie sprawę, że sprawiają im ból. Zasadniczo zachowanie takie spotyka się z potępieniem w innych kulturach. Sprawa ta dotyczy również tego, co dzieje się ze zwierzętami w rzeźniach (pewne praktyki związane z zadawaniem cierpienia zwierzętom uzasadnione są wyłącznie walorami smakowymi mięsa, jak skubanie drobiu żywcem, albo rytualnymi, jak ubój z zachowaniem reguł koszerności). Jest to temat szczególnie istotny ze względu na współczesną debatę o prawach zwierząt.

W *The Encyclopedia of Philosophy* Brandt argumentował za tym, że relatywizm deskryptywny jest przyjmowany przez antropologów jako efekt bardzo ubogich badań nad podstawą niezgodności postaw moralnych (Brandt 1967a: 77). Faktycznie łatwo zaobserwować, że w różnych kulturach różne zachowania uważa się za właściwe, ale Brandt podkreśla, że rzetelna analiza podstaw sądów moralnych prowadzi raczej do znalezienia podobnego zaplecza konceptualnego; sam nie utożsamiał obserwacji różnic z akceptacją relatywizmu. W tym sensie można domyślać się, że własne badania nad Hopi uważa on za przykład rzetelnej pracy, a efekty za dobrze uzasadnione. Twierdził, że nie ma wyraźnej różnicy między przekonaniami Indian Hopi oraz tymi podzielanymi przez innych białych Amerykanów w kwestii skutków maltretowania zwierząt. Zdawali się oni tak samo rozumieć, co powoduje połamanie ptakowi skrzydeł. Mimo to, wydawali odmienne oceny moralne względem tej praktyki.

Brandt w *Hopi ethics* twierdził *explicite*, że chociaż większość norm, wartości, zasad etycznych jest powszechna i po uzgodnieniu wspólnych przekonań o faktach relatywizm nie występuje w przypadku zdecydowanej większości kwestii etycznych, to jednak obserwacja, że Hopi tak a nie inaczej podchodzą do kwestii cierpienia zwierząt była dla niego empirycznym dowodem na prawdziwość relatywizmu (Brandt 1954: 245-246). Jako dojrzały filozof ostrożnie podchodził do przekonania, że

obserwacje można w ścisłym sensie traktować jako dowód; poddawał również w wątpliwość to, czy faktycznie Hopi oraz przykładowo biali amerykanie mają takie same przekonania o faktach w kwestii cierpienia zwierząt, zwłaszcza, jeżeli pewna empatyczna część odczuć towarzyszących poznawaniu sposobu czucia innych istot byłaby poznawczo sprzężona z możliwością postawy empatycznej.

Trudno nie odnieść wrażenia, że w kwestii maltretowania zwierząt Brandt nie pozostawał do końca relatywistą (o czym świadczy jego maniera językowa; kultury skłonne do niewydawania negatywnej oceny tego procederu nazywał „prymitywnymi", co wskazuje na ukryte wartościowanie i skłanianie się do tego, że jednak lepiej jest przejmować się losem zwierząt). Nie wynika to jednak literalnie z jego teorii, ale raczej z jego własnej postawy zdradzanej podczas omawiania przykładów. Brandt bierze pod uwagę, że pewnego rodzaju wrażliwość emocjonalna jest składnikiem poznawczym charakteryzującym wyższy poziom zrozumienia cierpienia innych istot. Dlatego trudno powiedzieć z całą pewnością, czy faktycznie zdarzają się różnice ocen przy identycznych przekonaniach o faktach – jeżeli przykładowo Indianie Hopi mają inne przekonania na poziomie wrażliwości czy też jak ujął to Brandt „stopnia żywości" przekonania, mogą się one różnić od opinii przeciwników nieuzasadnionego krzywdzenia zwierząt (Brandt 1996b: 483). Nie można jednak również kategorycznie zaprzeczyć, że gdy przekonania o faktach pozostają identyczne, oceny w dalszym ciągu się różnią. Problem wymaga raczej rozwiązania teoretycznego niż empirycznego.

Kwestia praw zwierząt była dla Brandta istotna i chociaż w ostatniej swojej książce *Facts, Values, and Morality* nadal uważał, że przykład Hopi może być argumentem za zasadnością relatywizmu, wiele miejsca poświęcił uzasadnieniu dbania o zwierzęta, żywiąc wiarę, że dogłębny namysł nad tą kwestią może jednak doprowadzić do wypracowania wspólnej, empatycznej postawy (co poddaje pod wątpliwość jego przekonania relatywistyczne). Znamienne jest, że o relatywizmie w tej książce wspomniał jedynie dwa razy, podczas gdy tematyka zwierząt pojawia się na czternastu stronach w różnych kontekstach (Brandt 1996a: 303).

To, czy empatia współczująca stanowi element poznawczy wydaje się jednak raczej założeniem niż twierdzeniem możliwym do zweryfikowania, zatem uwzględnienie empatycznego elementu poznania cierpienia zwierząt nie wynika bezpośrednio

z zastosowania wymogów terapii kognitywnej. Na tym etapie etyka Brandta uzasadniałaby poszanowanie praw zwierząt tylko o tyle, o ile już jesteśmy przekonani co do wartości ich odczuć lub podmiotowej godności. Metoda kontrolowanej postawy nie ma zatem funkcji kształtowania czy też wyznaczania kierunków myślenia moralnego, a jedynie racjonalnie-ujmuje wcześniej już przyjęte przekonania i postawy. W tym sensie stanowi narzędzie, ale nie podstawę etyki. Wypracowana przez Brandta późniejsza koncepcja utylitaryzmu pełniej realizuje zadania praktyczne, jakie tradycyjnie przypisuje się filozofii moralności.

5. Egoizm w etyce Brandta

Dyskusja ze stanowiskiem egoizmu etycznego na gruncie odpowiedzi na wyzwania relatywizmu etycznego jest szczególnie istotna, ponieważ egoista *prima facie* jest *stricte* relatywistą w przyjętej przez Brandta definicji. Gdyby moralność każdego człowieka wymagała realizacji tylko jego jednostkowej pomyślności, to posługując się tą samą metodą każdy mógłby prawidłowo wypracować uzasadnienie realizacji innych, często wykluczających się wartości i celów. Przyjęcie egoizmu etycznego oznaczałoby zatem akceptację relatywizmu, podczas gdy jego odrzucenie nie musi wiązać się również z rezygnacją z relatywizmu.

Analiza Brandtowskiej dyskusji z egoizmem etycznym w ramach niniejszej pracy ma za zadanie m.in. przedstawić drogę intelektualną, którą Brandt przeszedł formułując pozytywne twierdzenia swojej etyki. Jednym z celów, a zarazem podstawowych wyzwań filozoficznych, jakie sobie stawiał było znalezienie sposobu argumentacji etycznej mogącej potencjalnie przekonać każdą racjonalnie rozumującą osobę. Wielu tradycyjnych etyków traktowało dążenie do bycia osobą moralną jako sprawę oczywistą, a problem sprowadza się jedynie do pytania, co jest waloryzowane pozytywnie pod względem etycznym. W przypadku Brandta kwestia, jak należy postępować jest nieodłączna od pytania, dlaczego należy to robić.

Brandt nazywa egoizmem jedną z konsekwencjalistycznych teorii etycznych. W *Etyce* wymienia ją w jednym szeregu z utylitaryzmem czynów i reguł (Brandt 1996b: 624). W swoich badaniach formułuje koncepcję egoizmu etycznego, nadając intuicjom związanym z tą postawą formalne ramy teorii etycznej. Analiza egoizmu jest

popularnym tematem w literaturze filozoficznej; w ujęciu etycznym stanowi on prawie zawsze stanowisko z góry traktowane jako błędne, a jego krytyka służy przedstawieniu teorii właściwej. Brandt użył właśnie takiej formy uzasadnienia własnych poglądów, chociaż jego analiza egoizmu jest na tyle rzetelna, że można traktować ją jako samodzielną prezentację stanowiska etycznego. Ustosunkowanie się do koncepcji egoizmu etycznego stanowi w jego twórczości poważne wyzwanie podejmowane na nowo na każdym etapie rozwoju jego poglądów filozoficznych. Chociaż ostatecznie zawsze traktował egoizm jako teorię zasługującą na odrzucenie, argumenty, którymi się posługiwał, były dalekie od powszechnego moralizatorstwa. Egoizm etyczny traktował poważnie. W swoich badaniach przyznał, że jest to teoria spójna, a jej słabość tkwi w tym, że konkuruje z koncepcjami znacznie od niej lepszymi. Tym samym w swoich analizach poświęca egoizmowi etycznemu więcej uwagi niż można by się spodziewać po krytyce, a wypracowane przez niego definicje są wykorzystywane w literaturze jako adekwatne przedstawienie stanowiska egoizmu etycznego (Nolt 2013: 443).

5.1. Egoista etyczny

Brandt podejmuje dyskusję z hipotetycznym egoistą etycznym przypisując mu swoisty zestaw przekonań. Egoista z polemiki Brandta jest etykiem, który przyjmuje formalne właściwości sądów etycznych opisane w pierwszym rozdziale, a jednocześnie deklaruje inklinacje egoistyczne w kwestii motywacji i chęć ich ukonstytuowania w ramach systemu etycznego. Zapewne egoizm nie doczekał się nigdy takiego przedstawiciela, dlatego należy pamiętać, że Brandt dyskutuje z egoizmem etycznym jako potencjalną konstrukcją teoretyczną, a nie ze stanowiskiem reprezentowanym przez konkretną osobę.

Jedno z popularnych ujęć egoizmu można wyrazić przy pomocy zasady: „Czyn a jest powinnością moralną danej osoby wtedy i tylko wtedy, gdy uczynienie a powoduje takie stany we mnie samym [stany mówiącego to egoisty], które mają maksymalną wartość wewnętrzną" (Brandt 1996b: 624-625). Z punktu widzenia metaetyki (w ujęciu Brandta) nie jest to *stricte* zasada etyczna, ponieważ zawiera zaimek indeksujący „ja" i nie spełnia formalnych wymogów zasady etycznej. Gdyby pogląd ten głosił np. Pan Kowalski, wypowiedziałby normę o postaci: „Czyn a jest

powinnością moralną każdego wtedy i tylko wtedy, gdy uczynienie a powoduje takie stany Pana Kowalskiego, które mają maksymalną wartość wewnętrzną". Chcąc upowszechnić tak rozumianą zasadę egoizmu jej zwolennik chciałby zapewne przekonać szersze grono zainteresowanych do dbania o jego własną pomyślność. Trudno sobie w ogóle wyobrazić, że takie postawienie sprawy mogłoby kogokolwiek do tego skłonić, a nawet być traktowane jako poważna propozycja.

Bez użycia imion własnych zasada egoizmu przybiera formę: „Czyn a jest powinnością moralną danej osoby wtedy i tylko wtedy, gdy wśród wszystkich czynów, które może ona wykonać, a jest tym, który spowoduje maksymalnie wartościowy wewnętrznie stan tej osoby" (Brandt 1996b: 625). Jest to imperatyw nakazujący troskę o samego siebie. W tej formie egoizm etyczny jest zbliżony do utylitaryzmu; odróżnia go nakierowanie na wartość stanów wewnętrznych tylko jednej osoby, podczas gdy utylitaryzm tą samą miarę przystawia do zbiorowości, w której każda jednostka jest tak samo istotna.

Pokrewieństwo między egoizmem a utylitaryzmem nie opiera się wyłącznie na zbliżonej formie; również pod względem materialnym te koncepcje mogą przybierać podobną postać. Dobitnie akcentuje to filozofka Ayn Rand w *Cnocie egoizmu* traktując egoizm jednostek jako podstawowy czynnik pozwalający na osiągnięcie dobrobytu społecznego ze względu na to, że każdy człowiek w najwyższym stopniu jest zdolny do zadbania o swoje własne interesy (Rand 2000). W przypadku utylitarysty egoizm będzie uzasadniony o tyle, o ile wysiłek włożony w zapewnienie własnego dobrobytu jest bardziej efektywny niż okupiona tymi samymi kosztami pomoc na rzecz innych jednostek. Dlatego utylitarysta traktuje egoizm jako narzędzie w wielu wypadkach prowadzące do wyników utylitarnych, ale jednocześnie będzie postulował rezygnację z niego dla szeregu wypadków wymagających zachowań altruistycznych zmierzających do osiągnięcia wyższego dobra. Mówiąc o egoizmie etycznym jako samoistnej koncepcji teoretycznej należy traktować jego postulaty w kategorii zasady naczelnej, podczas gdy ewentualne zachowania altruistyczne mogą być w ramach egoizmu uznane za użyteczne narzędzia, o ile służą właśnie celom egoistycznym.

5.2. Hedonizm

Uzupełniając uwagi z poprzedniego rozdziału w kwestii wartości autotelicznych, scharakteryzuję podejście hedonistyczne w kontekście egoizmu. W zależności od kontekstu w pismach Brandta hedonizm oznacza dwie odmienne koncepcje. Należy pamiętać o różnicy między hedonizmem psychologicznym, który Brandt akceptuje (z pewnymi zastrzeżeniami, o czym pisałem w rozdziale poprzednim) a hedonizmem etycznym. Pierwszy odnosi się do wartości autotelicznej, którą jest szczęście. Hedonizmem etycznym Brandt nazywa postawę egoisty dążącego do bezrefleksyjnego zaspokojenia aktualnych zachcianek (co skrytykował by zapewne sam Arystyp, który cenił rozumne zaspokajanie pragnień) i podnosi to dążenie do rangi powinności moralnej.

To, co Brandt nazywa własną pomyślnością, użytecznością, może wprawić w konsternację osoby szablonowo patrzące na zagadnienie egoizmu. Przede wszystkim w omawianej koncepcji nie ma ono nic wspólnego z hedonizmem rozumianym jako zaspokojenie potrzeb niższego rzędu w ujęciu piramidy Maslowa. Nie jest również tożsame z zabieganiem o dobra dla siebie w sensie bezpośredniego oddziaływania. Własną pomyślnością może być przyjemność jedzenia, picia wina, posiadania zegarka dziadka w salonie, ale również dobro moich dzieci, jeśli mi na nich zależy, a nawet innych osób, o które chcę dbać. Filantropijnie nastawiony egoista jest nieodróżnialny w działaniu od altruisty.

Etyk uznający za kryterium oceny moralnej czynów wyłącznie ich motywację, mógłby śladem Kanta interpretować jako moralnie pozytywne wyłącznie działania wynikające z dobrej woli tożsamej z rozumnym poczuciem obowiązku (Kant 2009); działania np. sklepikarza uczciwie traktującego swoich kontrahentów jedynie ze względu na dbałość o markę firmy nie przynoszą mu zasługi moralnej w przeciwieństwie do tak samo przejawiającej się uczciwości wynikającej z obowiązku moralnego. Działania wynikające z życzliwości i empatii Kant zaklasyfikował do kategorii czynów afektywnych odmawiając im wartości moralnej, jeśli nie towarzyszyło im poczucie obowiązku, stanowiące właściwą motywację działania (z drugiej strony jednak postępowanie takie nie obciążało żadną winą). Wielu moralistów jest dokładnie przeciwnego zdania, uznając za najszlachetniejsze czyny wynikające z miłości bliźniego, życzliwości i altruizmu. Podczas gdy zgodnie z Kantem mogliby oni

widzieć w dbającym o interes sprzedawcy osobę nie zasługującą na przyganę, nie byliby zapewne tak skłonni odmawiać mu zasługi, kiedy jego działanie wynikało wyłącznie z życzliwości, a nawet troski o swój interes.

Wydawać by się mogło, że klasyczni konsekwencjaliści, jakimi są utylitaryści, nie będą cenili prospołecznych motywacji osób uczciwych, takich jak sprzedawca z Kantowskiego przykładu, bardziej niż postępowania wynikającego z wyrachowanej strategii marketingowej, o ile jego praktyki będą użyteczne. Rozróżnienie poczynione przez Brandta wyraźnie wykazuje bezpodstawność takiego poglądu. Sposób uzasadnienia postępowania moralnego jest kluczowy dla sformułowania zasad podstawowych, których przyjęcie i praktyczne zastosowanie wiąże się z ich uwewnętrznieniem. Brandt rozumie moralność jako system zinternalizowanych motywacji i awersji (Brandt 1992). W sensie utylitarnym nastawienie związane z utylitaryzmem czynu oceniającym skutki konkretnej decyzji, motywacja może być kwestią drugorzędną, ale już utylitaryzm reguł kładzie nacisk na powtarzalność i przewidywalność rozważanych klas zachowań; o ile jednostkowy uczynek może wynikać z niemal dowolnych intencji, to w perspektywie długoterminowej określone motywacje warunkują pożądane zachowania i z tej racji mogą zasługiwać lub nie na aprobatę moralną.

Różnice w ujęciu zagadnienia wartości mogą doprowadzić nas do sprzecznych przewidywań zachowań konsekwentnego egoisty. Przyjmując zasadę hedonizmu nastawionego wyłącznie na bieżące namiętności, można wyobrazić sobie egoistę jako człowieka o „zwierzęcym" temperamencie, chociaż warto zwrócić uwagę, że w świecie zwierząt powszechne jest zarówno poświęcenie, jak i odroczenie zaspokojenia potrzeb, a pytanie o motywację, szczególnie małp naczelnych, jest istotnym przedmiotem analiz z pogranicza filozofii i psychologii, jak w przypadku badań de Waala nad szympansami (de Waal 2013).

Egoista może uznać za wartościowe wyłącznie zaspokojenie podstawowych potrzeb czy pomnażanie dóbr, ale egoistyczne motywacje mogą prowadzić również do przyjęcia za swoją wartość najwyższą coś tradycyjnie utożsamianego z ideałem etycznym, jak „żelazny charakter". Z egoistycznych pobudek życie osoby pragnącej odznaczać się taką cnotą przebiegać będzie w ciągłej wstrzemięźliwości i nieustannym treningu. Nieprzejednany asceta może być w tym ujęciu egoistą na równi z oddanym

sympatykiem stylu życia Bachusa. Motyw ten stał się jednym z ciekawszych wątków spektaklu granego przez polski teatr telewizji „Igraszki z diabłem", gdzie pobożnie żyjący pustelnik w gruncie rzeczy okazał się skupionym wyłącznie na sobie indywidualistą zazdrosnym o swoje pierwszeństwo w wyrzeczeniu, co w finale doprowadziło do postawienia go w ramach sprawiedliwości na równi z beztroskim przydrożnym rozbójnikiem, z którym w scenie kulminacyjnej ów pustelnik zmuszony został do ręcznego toczenia koła młyńskiego.

5.3. Szczęście

Myślenie o własnym szczęściu jako nadrzędnym motywie postępowania jednostki jest silnie zakorzenione w tradycji filozoficznej. Za protoplastę utylitaryzmu jako teorii osiągania szczęścia uznaje się już Epikura. Święty Augustyn uważał, że dążenie do jego osiągnięcia jest naczelną zasadą postępowania, choć w przeciwieństwie do tradycyjnych utylitarystów dystansował się do możliwości jego realizacji w życiu doczesnym i za apogeum szczęścia uznał możliwość zbawienia i życia wiecznego (Majcherek 2016: 20). Tomasz Hobbes w *Lewiatanie* starał się zbudować na zasadzie egoizmu model uzasadniający funkcjonowanie instytucji państwowych (Hobbes 2009). W jego kontrfaktualnej wizji społeczeństwo stworzyli egoiści, którzy kooperowali ze względu na indywidualne korzyści polegające na uwolnieniu się od groźby ciągłego zagrożenia ze strony innych ludzi poprzez ukonstytuowanie struktur państwowych, w których przestrzeganie reguł społecznych uwarunkowane zostało sankcjami. Filantropijnie nastawiony Mill podobnie uważał przyjemność za najwyższe dobro (wyróżniając jej wyższe jakościowo rodzaje związane z intelektem, odpowiadające temu, czego braki krytycy utylitaryzmu zwykli nieostrożnie wskazywać jako jego słabość), a jego pomnażanie i dystrybucję traktował jako wręcz naturalne moralne ludzkie dążenie (Mill 1959).

Nie jest trudno wyobrazić sobie, że przedsiębiorczy egoista może poświęcać pewnego rodzaju przyjemności dla uzyskania jeszcze większych korzyści. Jest to oczywiste przy takich celach jak jedzenie, zabawa czy seks. Powstrzymanie się od konsumpcji zbyt dużej ilości słodyczy, na które ma się ochotę, może zaoszczędzić problemów żołądkowych czy cukrzycy. W ujęciu Brandta jest to mechanizm analogiczny do

poświęcenia własnych korzyści dla dobra swoich dzieci, o ile ich dobro jest właśnie naszym osobistym celem (Brandt 1992: 97).

Egoista może zatem zachować się jak altruista z tą różnicą, że robi to dla siebie. Nie chodzi tu jednak o to, co opisywał Kant w krytyce życzliwości kupca. Dla Kanta niemoralny kupiec był uczciwy ze względu na korzyści wynikające z dobrej reputacji. Postępował zgodnie z zasadą moralną, ale nie ze względu na nią, w związku z czym nie odnosił zasługi moralnej. Dla Brandta dbanie o własną córkę może być zachowaniem egoistycznym, tak jak dbanie o radości podniebienia, ponieważ dobro jego córki jest jego własnym celem. Można wyobrazić sobie filantropa, który traktuje cały naród albo nawet całą wspólnotę ludzi lub istot żyjących, jak w przykładzie Brandta traktowany jest bliski krewny. Zatem szczery i konsekwentny filantrop może być w gruncie rzeczy kompletnym egoistą.

Wykroczenie poza egoizm polega w mniemaniu Brandta raczej na tym, aby dbać lub przynajmniej nie szkodzić osobom, na których nam nie zależy w sposób osobisty. Wytworzenie w sobie uczucia sympatii do ludzi ze względu na społeczne gratyfikacje płynące z kooperacji jest jednak według Brandta zalecane nawet egoiście, który takiego usposobienia nie przejawia. W konsekwencji prawidłowy rozwój moralny prowadziłby do tego, że odpowiednio ukształtowany człowiek mógłby być egoistą (chociaż lepiej, żeby był altruistą), tak jak w idealnym państwie Kanta perfekcyjnymi obywatelami mogłyby być równie dobrze anioły co diabły (Kant 2004). W tym sensie Brandt starał się zbudować teorię etyczną stanowiącą rację do postępowania prospołecznego zdolną przemówić zarówno do osób skłonnych do pogłębiania swoich życzliwych predyspozycji, jak i do hipotetycznych egoistów potrzebujących uzasadnienia dla wzbudzenia takowych predylekcji.

Uczucie miłości do własnej rodziny czy innych osób jest czymś, co w sposób wyraźny odróżnia w koncepcji Brandta niewyrafinowany hedonizm od egoizmu. Hedonista w tym rozróżnieniu jest osobą skupioną wyłącznie na przyjemności; mógłby on dbać o swoich bliskich przyznając, że zależy mu na ich dobru o tyle, o ile ich szczęście sprawia mu osobistą przyjemność. W takim ujęciu wartość owej przyjemności byłaby uzasadniała proporcjonalne wysiłki włożone celem jej osiągnięcia; naddatek byłby dla hedonisty nieracjonalny tak samo jak samopoświęcenie na rzecz osób jemu obojętnych. Według Brandta, co jest kontrowersyjne na gruncie całościowych analiz,

miłość do własnych dzieci może być jednak interpretowana egoistycznie nawet wówczas, gdy abstrahuje się od wyżej opisanej przyjemności. W ten sposób egoista ma narzędzia do uzasadnienia faktycznego poświęcenia (Brandt 1992).

5.4. Geneza motywacji prospołecznych

Punktem wyjątkowo narażonym na krytykę w argumentacji Brandta jest geneza faktycznych motywacji, które kierują ludzkimi działaniami. Jest to przedmiot badań *stricte* psychologicznych. Wkład Brandta jest istotny nie tyle ze względu na trafność jego przekonań w kontekście psychologii ewolucyjnej, ile raczej ze względu na pojęciowe doprecyzowanie rozróżnienia tego, co jest logicznie możliwą motywacją osoby określanej jako egoista. Efektem jego analizy jest stwierdzenie, że dla egoisty bliscy, których interes traktuje na równi lub nawet wyżej niż swój własny po prostu zasługują na życie w pomyślności i racjonalne jest działanie prowadzące do tego celu w takim stopniu, w jakim jest on osiągany na rzecz tych bliskich, a nie proporcjonalnie do satysfakcji odczuwanej przez samego egoistę. Tym sposobem egoizm jedynie częściowo pokrywa się zakresowo z hedonizmem. Jest to postulat zbliżony do podstawowego wymogu utylitaryzmu z zastrzeżeniem, że dotyczy jedynie określonej liczby jednostek; w dyskusji z potocznym rozumieniem egoizmu jako egocentryzmem oznaczającym skupienie się wyłącznie na sobie jest to istotne rozszerzenie, które znacznie zwiększa możliwości argumentacyjne wewnątrz samego egoizmu, zbliżając się do rozwiązań utylitarystycznych. Oddaje to również stan pewnego niezdecydowania Brandta w kwestii ostatecznej racjonalnej motywacji.

Konsekwencja ta odbija się również na innych aspektach etyki Brandta. Idąc wyznaczonym tokiem myślenia należy poczynić zastrzeżenie, że satysfakcja z bycia człowiekiem prawym nie jest uzasadnieniem uczciwego postępowania. Określenie, które cele są możliwe do wybrania przez egoistę może abstrahować od tego, czy będzie on zadowolony z ich osiągnięcia. Brandt zauważa, że wielu ludzi zabiega o swoje dobre imię po śmierci, chociaż nie będą odczuwali oni wówczas żadnej satysfakcji. Można tu podnieść wątpliwość, że tym, co ich motywuje jest wyobrażenie przyszłości i jego oddziaływanie trwa w momencie podejmowania określonych aktualnych działań. Hedonistyczna interpretacja wszelkich poświęceń zakładałaby wyobrażenie przyszłych profitów. W niektórych miejscach Brandt utrzymuje, że

zależność taka nie zachodzi, a cele możliwe do wybrania stanowią osobne ciągi logiczne, które nie muszą spotykać się na wspólnym kontinuum motywacyjnym. Bardziej złożoną kwestią jest zagadnienie wyboru między realizacją celów w zależności od perspektywy czasowej przy możliwości realizacji na przykład słabej, ale cyklicznie powtarzanej przyjemności lub intensywnej, ale jednorazowej. W niektórych miejscach Brandt pozostawia nierozstrzygnięte pytania, jak to, czy możliwe jest jednoznaczne ustalenie ostatecznego efektu terapii kognitywnej i czy jest ona w stanie udzielić jednoznacznych odpowiedzi na pytania związane z czasową perspektywą zaspokajania preferencji.

5.5. Powinność

Chociaż Brandt odżegnuje się od partycypacji w tradycji analizy języka potocznego, szereg jego analiz wskazuje na czerpanie z dyskusji z przedstawicielami tej szkoły. Szczególnie rozważania wokół kategorii powinności wskazują na pewne pokrewieństwo ze stanowiskiem Richarda Hare'a, z którym Brandt prowadził żywą dyskusję przez cały okres swojej pracy twórczej (por. Hare 2001).

Określenie „powinno się" jest według Brandta używane w języku potocznym jako ekwiwalent wyrażenia „jest racjonalne, żeby". Wyrażenie „powinieneś coś zrobić" w znaczeniu pozamoralnym jako równoważnik zdania „jest racjonalne, żebyś zrobił to a to…" przy rozumieniu racjonalności omówionym w rozdziale drugim. Ilustruje to między innymi przykładem o małżeństwie: „Nie powinieneś się żenić z Panną X; ona uczyniłaby cię bardzo nieszczęśliwym" znaczy właśnie tyle, że byłoby to nieracjonalne, zakładając brak dodatkowych czynników oraz to, że szczęście osobiste jest celem; inaczej rzecz by się przedstawiała, kiedy decyzja o niesatysfakcjonującym małżeństwie była umotywowana innymi względami niż szczęście osobiste, jak losy dziecka, gdyby rzeczona panna się go spodziewała, a o którego ojcostwie człowiek z przykładu mógłby być przeświadczony.

Z dużym prawdopodobieństwem można założyć, że jeśli zapytamy kogoś o to, co powinniśmy zrobić w sprawach pozamoralnych, ta osoba odpowie nam to, co jest według niej racjonalne. Jeśli jest szczera i empatyczna, odwoła się do naszych pragnień i powie, co będzie najlepsze w naszym własnym interesie (Brandt 1992: 98).

Jeżeli nie potrafi myśleć o potrzebach innych abstrahując od własnych skłonności doradzi zapewne to, co byłoby racjonalne według niej w przypadku, gdyby to ona była na naszym miejscu. W ten sposób Brandt w *A Theory af the Good and the Right* oraz później wciąż używa schematu podejmowania decyzji moralnych opracowanego w ramach metody kontrolowanej postawy. Ludzie często racjonalizują swoje stronnicze opinie, dlatego zapytany może zasugerować rozwiązanie, w którym upatruje prywatny interes. Nie uderza to w koncepcję Brandta, ponieważ możliwość nieszczerości jest zrozumiała tylko w przypadku, kiedy ustali się, że istnieją w ogóle jakieś kryteria odpowiedzi adekwatnej.

Wyobraźmy sobie rozmowę dwóch przyjaciół o samochodach. Na pytanie właściciela starego auta o to, czy powinien je sprzedać czy może jednak zainwestować w naprawę już posiadanego pojazdu, jego rozmówca – odpowiadając szczerze – rozważy argumenty za jedną i drugą możliwością, po czym zdecyduje, co według niego jest najlepszym posunięciem. Trafna odpowiedź będzie obiektywnie racjonalna; błędna, lecz szczera, będzie dla odpowiadającego racjonalna subiektywnie, ponieważ zgodnie z posiadaną przez niego wiedzą poda on najlepsze rozwiązanie.

Utożsamienie powinności z racjonalnością Brandt wyraził w postaci definicji (Brandt 1992: 93):

(x)(y) (x *powinien* zrobić y, jeśli jest racjonalne, żeby x zrobił y)

Z powyższą definicją Brandt zgadza się o ile rozumiemy „powinno się" w znaczeniu pozamoralnym. Związek tak rozumianej powinności z racjonalnością ma również zastosowanie w dyskursie moralnym, chociaż wymaga na tym polu szeregu dodatkowych zastrzeżeń.

Brandt przyjmuje, że ludzie różnią się pragnieniami i awersjami (nawet po przejściu procesu terapii kognitywnej), dlatego to, co dla jednej osoby jest racjonalne, w analogicznej sytuacji może być nieracjonalne dla kogoś innego (Brandt 1992: 99). W analogicznych warunkach, np. w restauracji, miłośnik krewetek powinien podjąć inną decyzję przy zamówieniu niż osoba posiadająca na nie alergię. Sytuacje analogiczne pod każdym względem dla dwóch podmiotów, poza posiadanymi przez podmioty zestawami pragnień i awersji, mogą uzasadnić różnicę w racjonalnych dla tych podmiotów decyzjach.

Utożsamiając racjonalność z maksymalizacją użyteczności, Brandt przeformułował wcześniejszą definicję do postaci (Brandt 1992: 99):

(x)(y) (x powinien zrobić y, wtedy i tylko wtedy, jeśli y maksymalizuje użyteczność dla x)

Sformułowanie to jest narażone na zarzut o przyjęcie przemilczanej przesłanki w postaci obiektywistycznej perspektywy, analogiczne do rozróżnienia między racjonalnością subiektywną i obiektywną. Żeby stwierdzić z zupełną pewnością, co jest dla kogoś użyteczne, należałoby przeanalizować wszystkie logicznie możliwe sposoby postępowania, posiadając wiedzę o wszelkich istotnych faktach. Człowiek udający się do kina postąpi kontrskutecznie, czyli obiektywnie nieracjonalnie, jeżeli w tym czasie kino zostanie zamknięte z powodu awarii prądu. Nie znaczy to, że popełnił jakiś błąd przy podejmowaniu decyzji o pójściu do kina – wychodząc, zachował standardowe środki rozwagi i wybierał to, co zmaksymalizuje jego spodziewaną korzyść, czyli dostanie się na seans. Jeśli założymy, że dysponując dostępnymi dla siebie informacjami człowiek ten nie popełnił w swoim rozumowaniu żadnego błędu, jego postępowanie jest subiektywnie racjonalne, ponieważ maksymalizuje on spodziewaną użyteczność swoich wysiłków. A zatem zrobił to, co powinien zrobić, nawet jeśli jego działanie z niezależnych przyczyn nie odniosło spodziewanego rezultatu, chociaż zwykle go realizuje.

Żeby w ogóle mówić o decyzjach ludzi jako istot ograniczonych poznawczo, należy używać tego określenia w ujęciu subiektywnym, czyli nieidealnym. Z taką wyrozumiałością można również nazwać dobrze uzasadnioną, choć nietrafioną decyzję o wyjściu do kina, jeśli niedoszły widz nie miał możliwości przewidzenia odwołania seansu. Teoria gier sugeruje, że pewne racjonalne strategie wskazują jako najlepszą decyzję uwzględniającą statystyczną pomyłkę, która jest mniej kosztowna od zapewnienia sobie nieomylności okupionej wysiłkiem niezbędnym do jej osiągnięcia. Kwestię teorii gier przywołam w kolejnym rozdziale. Z powodów wyżej opisanych Brand rozwinął swoją definicję do następującej formy (Brandt 1992: 99):

(x)(y) (x powinien zrobić y, wtedy i tylko wtedy, jeśli y maksymalizuje spodziewaną użyteczność dla x)

Brandt używa tu ostrożnego rozumienia terminu „powinno się”. Gdyby tak ujęta powinność – rozumiana jako odpowiednik racjonalności – definiowała egoizm, każdego można by nazwać egoistą. Jednak w egoizmie traktowanym jako system moralny należy termin „powinno się” stosować w innym znaczeniu, a mianowicie w znaczeniu moralnym. W tym kontekście terminowi temu jest bliżej do obligowania kogoś do czegoś, zobowiązania go. O ile przyjęcie wąskiego rozumienia powinności w znaczeniu użytecznym jest zakorzenione w języku potocznym i nie budzi z reguły wątpliwości, to rozszerzenie jego zakresu na obszar moralności rodzi szereg trudności.

Konsekwentny egoista moralny powinien być racjonalny, co znaczy tyle, że dla realizacji egoistycznych celów postępowanie racjonalne jest najlepszym z możliwych. W pełni racjonalny egoista musi przedstawić taką propozycję systemu moralnego, który mówi, że „działanie jest moralnie słuszne tylko jeśli maksymalizuje spodziewaną pomyślność podmiotu” (Brandt 1998: 269).

Przeprowadzając krytykę egoizmu Brandt poszedł dalej tokiem rozumowania moralnego egoisty i sprawdzając efekty sformułowania zasady według kryteriów, które określił jako formalne właściwości zasad moralnych. Przeprowadził tego rodzaju test, starając się tak opracować postulaty egoisty, aby zadośćuczyniły postawionym im wymaganiom. Na poziomie wymogów formalnych egoizm etyczny został przez Brandta uznany za koncepcję spójną, choć słabszą od alternatywnych.

Formułując podstawową zasadę etyczną, egoista wymagałby jako obowiązku moralnego maksymalizacji własnej pomyślności. Sformułowanie takiej zasady mogłoby stanowić następujące rozwinięcie tezy omawianej formuły (Brandt 1992: 100):

(x)(y) (x jest obiektywnie zobowiązany moralnie zrobić y, wtedy i tylko wtedy, jeśli y maksymalizuje użyteczność dla x)

Biorąc pod uwagę wcześniej poczynione ustalenia o subiektywnym ujęciu zasady użyteczności, rozbudowaną wersją tej maksymy będzie następująca zasada (Brandt 1992: 100):

(x)(y) (x jest subiektywnie zobowiązany moralnie zrobić y, wtedy i tylko wtedy, jeśli y maksymalizuje spodziewaną użyteczność dla x)

5.6. Kooperujący egoiści

Przyjęcie powyższej definicji zależy od metaetycznych założeń, które stanowią jądro egoizmu jako postawy moralnej. Egoista etyczny może utrzymywać, że jego teoria jest niepodważalna, ponieważ dbanie wyłącznie o swój interes stanowi a *priori* jego moralny drogowskaz postępowania. Jeśli jest on absolutystą przypisującym swoim przekonaniom wartość prawdziwości, wówczas każdego, kto twierdzi, że moralność powinna opierać się na innych fundamentach może oskarżyć o błąd wynikający z niezrozumienia istoty rzeczy. W ujęciu relatywistycznym egoista ma możliwość założenia, że wybrał odpowiedni sposób kierowania swoim życiem i że każda próba odwiedzenia go od dokonanego wyboru opiera się w gruncie rzeczy na tak samo arbitralnych założenia, jak jego własne. Przyjmując, że konkluzywna dyskusja z egoistą etycznym jest niemożliwa, osoby, którym zależy na krzewieniu odmiennych postaw mają do dyspozycji jedynie emotywne środki perswazji.

Nie jest to rozwiązanie obce filozofii europejskiej. Osadzenie etyki na poczuciu sympatii czy miłości znajduje swoje systemowe opracowanie w etyce Hume'a (Hume 1977); nie stoi również w opozycji do etyki troski czy rozwijanej na gruncie filozofii polskiej koncepcji spolegliwego opiekuna (Kotarbiński 1986), podobnie jak dużej części religijnych koncepcji moralności. Tradycyjne podejście do etyki traktuje zwykle egoistę jak osobę wykraczającą poza system, cechującą się swoistym brakiem w możliwości poznania lub odczucia czegoś społecznie istotnego i zarazem powszechnego. Przyjęcie wobec egoisty tego typu postawy opiera się na pozostaniu w obrębie własnych przekonań i związanej z nimi siatce pojęciowej oraz na próbie wprowadzenia do tego obszaru dyskutanta. Nie są one w stanie wejść w realną polemikę z egoizmem; mają raczej na celu nakłonienie do dyskredytacji egoizmu jako podstawy postępowania. Podejście Brandta jest w tym aspekcie odmienne; stara się dyskutować z egoizmem etycznym na jego własnym polu, przeprowadzając badanie tego stanowiska przy użyciu starannie opracowanych narzędzi metodologicznych.

Brandt w *Etyce* uznał, że nie przedstawiono rozstrzygających argumentów przeciwko egoizmowi etycznemu, a najlepszym z dostępnych (i zarazem wystarczającym) jest odwołanie się do sformułowanej w tej samej książce „metody kontrolowanej postawy" wymagającej od akceptowanych przez nas zasad moralnych możliwości ich uniwersalizacji. Zgodnie z tym wymogiem egoista musiałby zalecić sobie samemu

dbanie o własny interes, a innym członkom swojej społeczności, żeby troszczyli się wyłącznie o swoje sprawy i nie interesowali się w ogóle nim samym (z wyjątkiem posłużenia się nim dla własnych potrzeb). Musiałby się on również całkowicie wyzbyć altruizmu. Aprobując moralnie takie rozwiązanie, należałoby według Brandta sformułować swoje oceny w postaci:

> „[egoista moralny musi być] stronniczy na rzecz osoby działającej, lecz jedynie ze względu na jej własne działania. Należałoby żądać, by osoba działająca postępowała w sposób maksymalizujący jej własną pomyślność. Powiedzmy, że osoba a promuje w działaniach własny interes. My jednak nie możemy troszczyć się o interes a ze względu na czyny innych osób działających; zapominamy o osobie A, gdy decyzje co do działania podejmuje osoba B. musimy zaaprobować działanie osoby a wyłącznie na jej własną korzyść, lecz musimy także zaaprobować działanie osoby B, które całkowicie ignoruje interes osoby A. Póki osobą działającą jest A, liczy się tylko jej interes; gdy jednak a jest obiektem cudzych działań, jej interes nie liczy się wcale. Kiedy a działa, uniknięcie przez nią zadrapania może kosztować życie innego człowieka; kiedy jednak działa B, może ona poświęcić życie A, by uniknąć zadrapania. A przy tym nasze <<kontrolowane>> postawy muszą być takie same, gdy to my jesteśmy osobą działającą a lub B.” (Brandt 1996b: 634)

W *Etyce* Brandt konstatuje, że powszechne intuicje moralne są zupełnie odmienne i uważa, że na tej podstawie egoistyczną teorię powinności moralnej należy uznać za błędną. W swoich późniejszych publikacjach podtrzymuje tę linię argumentacji, chociaż z większą ostrożnością podchodzi do kwestii egoistycznej motywacji w budowie systemu moralnego. Dokładając do zasady egoistycznej aspekt regulacji zasad, którymi należałoby się kierować, dochodzi do wniosku, że mogą one być tożsame z tym, co jest zdolny wypracować utylitaryzm reguł. W tym sensie egoizm moralny staje się koncepcją nie tyle absurdalną, co nie najlepszą (i w dalszym ciągu niezgodną ze zwykłymi motywacjami moralnymi).

Powyższe problemy egoizmu wynikają z utożsamienia go z egocentryzmem, który stanowi bardziej strategię postępowania niż postawę etyczną; egocentrycznie może myśleć również altruista. Nadmierny egocentryzm może przejawiać choćby wolontariusz, który przecenia swój wpływ na sprawę, w którą się angażuje i wszelkie zdarzenia interpretuje jako wynik jego osobistego zaangażowania z pominięciem innych czynników. Zapewne łatwo zarzucić osobie chcącej pomagać innym błąd, jeśli przez podejście egocentryczne nie dostrzeże ona realnych potrzeb innych ludzi. Tak samo błędne jest podejście egoisty, który przez egocentryzm zniweczy realne szanse dbania o własne holistycznie pojęte dobro. Moralność doskonale racjonalnych

egoistów może zawierać wszelkie zalecenia tożsame z etyką altruistyczną, przy zastrzeżeniu, że motywacją ich wprowadzenia jest stworzenie najlepszego możliwego świata dla stosującego te reguły egoisty, przy uwzględnieniu odpowiednio motywujących sankcji.

Tym sposobem Brandt dochodzi do wniosków zbliżonych do Hobbesowskiego *Lewiatana* (Hobbes 2009) lub Kantowskiego państwa prawa, gdzie według Kanta obywatelami mogłyby być zarówno anioły, jak i diabły (czyli analogia racjonalnych egoistów), ponieważ idealne prawo zmuszałoby je do postępowania zgodnie z obowiązkiem (Kant 1995: 73). Odrzuca je jednak z dwóch powodów: po pierwsze na poziomie faktualnym stwierdza, że ludzie mają jednak bardziej złożone motywacje, po drugie, system taki jest o wiele bardziej skomplikowany, dochodzi do sedna niejako naokoło. Ostatecznie argumentacja Brandta uderza bardziej w egocentryzm jako strategię niesprzyjającą nawet interesowi własnemu. Przejście między motywacjami egoistycznymi a altruistycznymi jest tak nieostre, że powszechny system moralny powinien się skupić raczej na pełnym spektrum ludzkich dążeń, pomyślności czy szczęściu, nie ograniczając swojego zakresu obowiązywania do wąskiej grupy motywacji.

5.7. Słabości egoizmu etycznego

Brandt włożył sporo wysiłku w przedstawienie, jak czysty egoista z pierwotnego egocentryzmu powinien we własnym interesie wytworzyć u siebie motywacje altruistyczne; nie brał za to poważnie pod uwagę, że urodzony altruista dla dobra innych powinien silniej skupić się na swoich własnych potrzebach (co w pewnym stopniu uzasadnia filozofia Ayn Rand). Tym samym pewna doza altruizmu jawi się jako stan pożądany, choć nieoczywisty i wymagający uzasadnienia oraz umotywowania. Egoizm z kolei wydaje się naturalną dążnością, stanowiącą wielopłaszczyznowe zagrożenie dla ładu społecznego oraz samego egoisty, o ile uleganie egoistycznym popędom nie jest optymalnym sposobem maksymalizowania własnej pomyślności. Takie rozumowanie może być odbierane jako mocno zakorzenione w potocznych uprzedzeniach, nawet jeżeli u jego źródła leży wysiłek w kierunku badań odrzucających standardowe wyobrażenia o ideale moralnym. Jest to o tyle niespójne z całością filozofii Brandta, że wcześniej wyłożył on teorię egoizmu,

która traktowała dbanie o nieosobistą pomyślność podmiotu (tylko np. jego dzieci czy przyjaciół) jako część jej egoistycznych celów.

Przeciwko sformułowaniu etyki egoistycznej wyrażonej w maksymie: **(x)(y) (x jest subiektywnie zobowiązany moralnie zrobić y, wtedy i tylko wtedy, jeśli y maksymalizuje spodziewaną użyteczność dla x)**, Brandt wysuwa jej kontrintuicyjne konsekwencje. Jedną z nich jest to, że stosując jako podstawę moralności egoistyczne kryterium twierdzi się, że ktoś jest moralnie winny, jeśli w danym momencie zaprzestaje dbania o własny interes. Językowo ugruntowane intuicje moralne skłaniają raczej do przyznania, że dbanie o własną pomyślność, nawet kosztem innych, nie jest *prima facie* obowiązkiem moralnym (Brandt 1992: 100). Tymczasem egoista moralny byłby osobą odczuwającą moralne wyrzuty z powodu zrobienia czegoś, co nie maksymalizowałoby jego pomyślności. Musiałby nawet uważać za obciążonych moralnie tych, którzy bez egoistycznego uzasadnienia okazywaliby skłonności altruistyczne (Brandt 1998: 269).

Stwierdzenie, że egoizm nie jest stanowiskiem dobrze uzasadnionym, ponieważ zachowania egoistyczne nie są tymi, które uznaje się za moralnie słuszne może wydawać się konserwatywnie umotywowanym wybiegiem pojęciowym. W tym wypadku nie chodzi tyle o obronę etycznego *status quo*, brak otwartości na zmiany czy przejaw absolutyzmu. Egoista, o ile przedstawiłby odpowiednie argumenty, ma intelektualne prawo do zaproponowania własnej koncepcji systemu etycznego. Fakt, że jest on przeciwny utrwalonym intuicjom moralnym i językowym sprawia, że dla przyjęcia tej propozycji konieczne byłyby inne, mocniejsze racje.

W swojej hipotetycznej polemice Brandt przypisuje egoiście etycznemu określoną rolę. Gdyby brał on udział w rzetelnej dyskusji, zapewne nie przedstawiłby teorii opisującej użycie pojęć moralnych, na której podstawie mógłby zaprezentować jakieś innowacyjne rozwiązanie pewnych problemów; polemiczny egoista próbuje uzasadnić koncepcję, zgodnie z którą należałoby całkowicie zrewolucjonizować używanie pojęć słuszności oraz zasługi i winy moralnej. Nie można mu zarzucić niemożliwości takiego posunięcia. Jest to potencjalnie do zrealizowania, tak samo jak pomysł, żeby nazywać konie psami, psy kotami, a koty końmi; możność zmiany zwyczaju językowego nie jest wystarczającym powodem dla wprowadzenia owej zmiany – to

redefinicja, a nie jej zaniechanie wymaga uzasadnienia. Czy egoista etyczny ma powody, którymi mógłby kogoś do tego skłonić?

Być może na rzecz swojej koncepcji egoista argumentowałby, że egoizm jest naturalnym motywem postępowania każdego człowieka, a altruizm jest nigdy nierealizowaną ideą. Tymczasem zachowania skupione wyłącznie na własnej korzyści nie są dla ludzi jedynymi ani nawet podstawowymi odruchami. Brandt zauważa, że wiele świadectw opisywanych na kartach historii jako akty heroiczne podważa tezę, jakoby ludzie zachowywali się w sposób egoistyczny w każdym wypadku.

Żołnierze dobrowolnie podejmujący się zadań, które prawie na pewno skończą się śmiercią, mogą traktować taką decyzję właśnie jako spełnienie moralnego obowiązku, o ile walczą za sprawę, którą uważają za cel nadrzędny. Słynny wódz rzymski Regulus stał się symbolem cnót, wracając dobrowolnie do kartagińskiej niewoli na pewną śmierć i męki tylko dlatego, że dał na to słowo (Brandt 1996b: 627). Zdaje się, że istnienie ludzkości jako gatunku w ogóle byłoby niemożliwe, gdyby rodzice nie poświęcali swoich zasobów na rzecz dzieci. Gregory Kavka, zarzucając Brandtowskiej koncepcji niemożność całkowitego wykluczenia egoizmu, zgadzał się jednak, że bazowanie na psychologii związanej z badaniami nad ewolucją gatunkową muszą traktować altruizm jako zakorzeniony na poziomie biologicznym i niezbędny funkcjonalnie dla gatunku ludzkiego (Kavka 1993: 152). Badania nad neuronami lustrzanymi sugerują, że współodczuwanie jest wpisane w samą strukturę mózgu (Gazzaniga 2011).

Nie jest jednoznaczne, czy przykłady tego typu podważają w istocie tezę o dominacji czy nawet wyłączności egoistycznych motywacji w ludzkim postępowaniu. Opis działania nie wyjaśnia mechanizmów, które się za nim kryją. Egoista może utrzymywać, że żołnierze liczą jednak na zwycięstwo lub też, że ulegają oni chwilowym emocjom, łaknieniu adrenaliny wydzielanej podczas uczestnictwa w walce lub chęci bycia ważną częścią wspólnoty osób wojujących o aprobowaną sprawę (może jedynie łudzą się, że w którymś momencie poczują jakąś pozytywną emocję) albo awersji względem dezaprobaty towarzyszy będących potencjalnymi świadkami ich dezercji. Być może to właśnie tego rodzaju powody są dla nich subiektywnie istotniejsze niż narażanie życia na rzecz dobra wspólnego. Ostatecznie mogą po prostu nie myśleć trzeźwo i narażać swoje życie w wyniku błędnej decyzji. Podobnie przyszli

rodzice mogą spodziewać się po swoim wyborze o posiadaniu potomstwa korzyści w postaci radości z pełnienia nowych funkcji społecznych, wzrostu prestiżu czy też nadziei przyszłej opieki i towarzystwa w wieku podeszłym symbolizowanym przysłowiową „szklanką wody" na łożu śmierci (chociaż podobnie jak w przypadku żołnierzy ich działania mogą nie odnieść spodziewanego rezultatu).

Tezy egoizmu nie podważyłby fakt realnego poświęcenia się dla wychowywania dzieci, ponieważ nawet jeśli efekt bycia rodzicem nie jest obiektywnie egoistycznie pożądany, to może być subiektywnie ugruntowany właśnie w ten sposób z powodu złego oszacowania bilansu zysków i strat. Nieegoistyczne postępowanie może mieć zatem dla egoisty etycznego źródło w błędzie poznawczym, a „egoistyczny odpowiednik Brandta" zalecałby w takim wypadku przejście „terapii kognitywnej", żeby bardziej efektywnie realizować swoje egoistyczne cele. Współczucie ugruntowane w wyniku reakcji neuronów lustrzanych może być interpretowane jako motywacja do dbania o innych, ale może prowadzić zdeklarowanego egoistę do wniosku, że patrzenie na ludzkie cierpienia jest po prostu nieprzyjemnym doświadczeniem, którego należy unikać.

Przytaczając sytuację osób uzależnionych od nikotyny Brandt, zdradza swoją niechętną wobec tego nałogu postawę. Stwierdza, że palacze trwają w nikotynizmie właśnie przez jakiegoś rodzaju błąd poznawczy; nie mają wystarczającej wiedzy o szkodliwości palenia lub jest ona niedostatecznie unaoczniona, wyraźna, zinternalizowana, wpadają w różnego rodzaju pułapki psychologiczne.

Egoista etyczny może podobnie zinterpretować każde zachowanie, które *prima facie* nie wynika ze *stricte* egoistycznych pobudek. Regulus mógł kierować się wewnętrzną przyjemnością i prestiżem związanymi ze statusem osoby tak prawej i karnej. Mógł niewyraźnie uświadamiać sobie cierpienia tortur planowanych przez Kartagińczyków. Nie dysponujemy materiałem badawczym pozwalającym rozstrzygnąć, co kieruje żołnierzami podejmującymi się skrajnie ryzykownych misji; teoria, że robią to bez należytego przemyślenia, jako reakcję na rozkaz, trening postaw zaburzający standardowe podejście do ryzyka, nie wydaje się mniej uzasadniona niż to, że zwykle w takich sytuacjach wojacy w pełni świadomie i z rozwagą odrzucają bezpieczne rozwiązania na rzecz altruistycznego poświęcenia. Możliwe, że nigdy jednoznacznie nie odpowiemy, czy ludzie podejmują decyzje ze względu na deklarowane racje bez

dominującego udziału mechanizmów nieuświadomionych. W tym sensie określenie, co faktycznie motywuje ludzi do pewnych działań jest szczególnie podatne na stronniczą interpretację.

Teza o egoizmie zwykle budzi moralne oburzenie i teoretyczne obiekcje; próba podważenia jej przez faktualne kontrprzykłady ludzkich zachowań wydaje się jedną z mniej obiecujących ścieżek uderzenia w egoizm rozumiany jako podstawowa motywacja do działania, tym bardziej, kiedy potraktuje się ją w sposób, w jaki przedstawił to Brandt. W jego ujęciu egoizm oznacza dbanie o własny niekoniecznie egocentryczny interes, zatem zachowanie poświęcających się żołnierzy, o ile nawet nie wynika z jakkolwiek rozumianego błędu poznawczego, może być po prostu troską o swoje wartości, takie jak rodzina, naród, idea, religia, partia. Kochający rodzic może zrobić dla swojego dziecka wszystko, ponieważ interes jego potomstwa jest jego własnym celem. Tak, jak Diogenes szukał wśród tłumu człowieka, tak zaopatrzony w uwagi Brandta etyk może nie dostrzegać wśród narażających i oddających życie wolontariuszy kogoś o nieegoistycznych pobudkach.

5.8. Intuicje związane z egoizmem

Chociaż Brandt przyjął autorską wersję egoizmu, zgodnie z którą praktycznie każde zachowanie *prima facie* altruistyczne można rozważać jako umotywowane egoistycznie, to jednak w swojej argumentacji posługuje się raczej potocznym rozumieniem określenia „egoista". W pewnym sensie osoba, która zinternalizowała zasady moralności altruistycznej i postępuje według nich, motywowana czy to Hume'owsko ujmowanym uczuciem sympatii, czy też Kantowsko rozumianym poczuciem obowiązku, ostatecznie odwołuje się do czegoś aktualnie źródłowo zakorzenionego w samym sobie, w swoim ego; być może egoistą można nazwać każdego, kto postępuje w zgodzie z własnymi przekonaniami? a może każde zachowanie wynikające z własnych, wolnych decyzji jest w tym sensie z definicji egoistyczne? Przeciwko takiemu rozstrzygnięciu przemawiają względy praktyczne – określenie egoista czy motywacja egoistyczna jest po prostu użyteczne dla wyróżnienia zespołu zachowań, postaw, motywacji nastawionych jedynie na osobiste korzyści z pominięciem (niekoniecznie dyskryminowaniem) potrzeb czy celów innych osób. Dlatego też zdroworozsądkowo w sytuacjach codziennych z reguły nie mamy

problemu ze wskazaniem przykładów egoizmu. W tym rozumieniu pojęciem egoizmu posługuje się Brandt, formułując swoje przykłady, nawet jeśli jego rozważania pojęciowe wydają się prowadzić do bardziej złożonych wniosków. Jeżeli wypracowalibyśmy taką definicję egoizmu, która obejmowałaby wszystkich ludzi i każdą decyzję faktycznie podejmowaną, to pojęcie to straciłoby swoją funkcję jako nazwa mogąca wyróżnić interesującą w danym kontekście klasę zachowań.

Brandt zdaje się wyrażać swoimi przykładami również inną intuicję: nawet wyznając pogląd, że ostatecznie wszystkie ludzkie zachowania sprowadzają się w sferze motywacji do pragnień egotycznych, to powszechnie zgadzamy się, że moralność wymaga od nas zachowań innego rodzaju. Jest ona swoistym ciężarem, ograniczeniem. Idea ta wyrażona jest w omawianym już przykładzie Kanta, kiedy uznaje on prospołeczne zachowanie człowieka życzliwie usposobionego jako nie będące podstawą do zasługi moralnej, o ile nie wynika ono z obowiązku moralnego. Nie oznacza to, że przyjazne usposobienie wyklucza zasługę, Kant utrzymywał jedynie, że moralne uzasadnienie danego postępowania jest racją innej kategorii.

Osoba życzliwa bez poczucia obowiązku mogłaby zmienić swoje zachowanie w momencie ostygnięcia uczuć, moralność zobowiązuje do pewnych działań bez względu na emocje im towarzyszące. Daleko idące wnioski, które z tych uwag wysunął Kant mogą nie zgadzać się z powszechnymi przekonaniami o moralności, trudno jednak odmówić temu rozumowaniu zgodności z niektórymi sposobami użycia takich pojęć, jak obowiązek i moralność jako czegoś odmiennego od poczucia sympatii. Przykładowo prawdomówność jest czymś do czego jesteśmy *prima facie* zobowiązani nie tylko wtedy, kiedy jest nam to na rękę, lubimy rozmówcę lub z innych powodów mamy na to ochotę; przeciwnie, jest istotna właśnie wtedy, kiedy mamy powody do skłamania.

Wiele wzniosłych koncepcji przedstawiało ideał moralny jako jednostkę przepełnioną dobrocią do tego stopnia, że jej czyny wynikające ze spontanicznych pobudek były tożsame z tym, co zwykły człowiek mógłby osiągnąć, gdyby nigdy nie sprzeniewierzał się wymogom obowiązujących norm moralnych. W nurtach chrześcijańskich kładących nacisk na miłość jako podstawową zasadę wszechświata, zbliżanie się do Boga, jako do źródła miłości, oznacza kierowanie się raczej porywami serca niż życiem według skodyfikowanych reguł; normy moralne traktowane są jako ramy

konieczne dla ludzi jako istot ulegających pokusom. W koncepcjach kładących nacisk na powszechną miłość czy skłaniających się do panteizmu doskonałość moralna *sensu stricto* nie stoi w opozycji do egoizmu. Przyznają one jednak zwykle pewnego rodzaju edukacyjną lub asekuracyjną rolę normom, przykładom, przykazaniom, które mają służyć jako ograniczenia i drogowskazy dla ludzi, którzy nie osiągnęli poziomu, na którym czynienie dobra jest jedynym pragnieniem ich uświęconej natury; antropologiczny aspekt takich teorii zwykle klasyfikuje do tej niedoskonałej grupy większość, jeżeli nie całość faktycznie żyjących istot. Tym samym intuicja o rozdzielności moralności od pragnień, którymi jesteśmy skłonni się kierować zostaje zachowana również w tego typu koncepcjach.

Odmienną teorią etyczną interesującą z punktu widzenia analizy egoizmu w ujęciu Brandta jest dwupoziomowe myślenie moralne Richarda Hare'a, który zapożyczył od Brandta koncepcję racjonalności. Hare, zwolennik utylitaryzmu, założył, że istota doskonała (w jego flagowych przykładach jest to „Archanioł") dba zawsze o maksymalny interes wszystkich istot żyjących; jego decyzje zawsze są bezbłędne, oparte na pełnej wiedzy o rzeczywistości, a intencje czyste. Reguły (w sensie kontraktualnym) są wprowadzone przez ludzi, którzy chcąc postępować w sposób możliwie najbliższy temu, co na ich miejscu zrobiłby Archanioł, walcząc ze swoją egoistyczną i niedoskonałą naturą. Dzięki prawu moralnemu stworzonemu z rozmysłem przez najbardziej kompetentnych myślicieli zyskują one wskazówki prowadzące do najlepszych spodziewanych efektów działania w sytuacjach, w których nie mają oni czasu lub możliwości na wystarczająco dogłębne rozważenie wszelkich aspektów podejmowanych decyzji. Są zatem z jednej strony protezą rekompensującą niedoskonałość poznawczych aspektów decyzji moralnych, z drugiej chronią przed egoistycznymi odruchami i tendencją do racjonalizacji swojego samolubnego postępowania (Hare 2001). W dyskusji z Brandtem Hare wskazuje na przewagę tego ujęcia nad Brandtowską koncepcją racjonalności ze względu na teoretycznie nakreślone ramy pozwalające modyfikować wstępnie przyjęte normy moralne, których stosowanie w danych okolicznościach okazuje się nieadekwatne (Hare 1993: 73); odpowiedź Brandta wskazuje na prostsze konceptualnie rozwiązanie racjonalizującej terapii kognitywnej jako ramę, w obrębie której decyzje o podważeniu jakieś reguły są naturalną reakcją na sytuacje krytyczne, a nie osobną procedurą decyzyjną.

Założeniem tkwiący w rdzeniu etyki Hare'a jest teza o równej ważności pomyślności wszelkich istniejących podmiotów, co uderza w egoizm rozumiany jednostkowo. Hare przyznaje, że amoralny egoista może odmówić postępowania w zgodzie z wymogami moralności. Nie zgadza się jednak na akceptację egoizmu etycznego interpretującego zachowania egoistyczne jako moralnie pozytywne. Amoralista twierdząc, że nie powinien przestrzegać norm, popełnia błąd posługując się w niewłaściwy sposób językiem. Język działa tak, że osoba, która posługuje się nim poprawnie, a nie przestrzega reguł moralnych, musi przyznać, że nie robi tego, co powinna i do czego moralnie jest zobowiązana. W tym kontekście twierdzenia egoizmu etycznego są błędne, chociaż możliwe jest pozostanie konsekwentnym amoralistą, który, nie chcąc popełniać błędów językowych, powinien w przekonaniu Hare'a w tej kwestii zamilknąć, tak jak konsekwentny sceptyk głoszący niemożność wypowiedzenia czegokolwiek prawdziwego (być może nie znamy największych sceptyków dlatego, że właśnie niczego nigdy nie powiedzieli).

Jeżeli zwolennik egoizmu rozumianego jako ostateczny opis wszelkich motywacji zaczyna analizować język moralności, którym posłużył się między innymi Kant, musi uznać znaczenie omawianych pojęć za swojego rodzaju ułudę, oszustwo czy hipostazę. Byłby on zapewne skłonny zgodzić się na rozumienie moralności jako pewnego systemu regulującego relacje międzyludzkie (być może narzuconego przez dominującą grupę), który jest przestrzegany o tyle, o ile podmioty moralne zostają przekonane o jego ważności, co owocuje gratyfikacją w postaci uniknięcia kary w formie poczucia winy bądź sankcji społeczny lub osiągnięcia nagrody, takiej jak zysk emocjonalny, czy materialny. Powyższe rozstrzygnięcie w ramach rozbudowy wymagałoby zrewidowania znaczenia pojęć moralnych, a co za tym idzie nie jest zgodne z intuicjami językowymi, z którymi zgodność stara się osiągnąć Brandt.

Moralny egoista postępowałby również w opozycji do innych powszechnych intuicji moralnych. Nie miałby moralnego prawa brać pod uwagę skutków swoich działań, które wpływają na innych, choćby były one katastrofalne. Swój komfort powinien przedkładać nad zagładę choćby całej populacji jakiegoś miasta, które mógłby uratować przed atakiem rakietowym przesuwając dźwignię w niezbyt wygodnej maszynowni. Konsekwencją takiego myślenia byłoby przyjęcie, że (Brandt 1992: 101):

(x)(y) (jest moralnie dopuszczalne, żeby x zrobił y, jeśli y podniesie w pewnym stopniu pomyślność x lub x myśli, że tak się stanie, absolutnie ignorując aktualne lub prawdopodobne efekty, które y przyniesie jakiejkolwiek innej osobie).

5.9. Paradoks paradoksalności

Chociaż Brandt nie wypowiedział tej myśli wprost, uważam, że do jego stylu myślenia nawiązuje zrekonstruowane tu przejście od egoizmu do utylitaryzmu, w którym przeprowadza się jednocześnie obronę przed obiekcjami wobec utylitaryzmu dotyczącymi możliwości realizacji jego celów. Jeden z głównych zdroworozsądkowych zarzutów wobec egoizmu głosi, że społeczeństwo egoistów pogrąży się w chaosie, a sami egoiści popadną w sprzeczność, kiedy zadbają tylko o własne dobro, tracąc realną szansę na osiągnięcie celu możliwe jedynie pod warunkiem podjęcia współpracy. Argument ten egoista ma szansę odeprzeć w ten sam sposób, w jaki klasyczni utylitaryści odpowiadali na zarzut o paradoksalność utylitaryzmu.

Przeciwnicy utylitaryzmu podają przykłady, w których realizacja zasad utylitarystycznych grozi wywołaniem katastrofalnych skutków (Stoiński 2014: 374). Odpowiedź na tego typu argumentację nazywam **paradoksem paradoksalności utylitaryzmu**. Polega ona na tym, że osoba formułująca w ten sposób zarzut przyjmuje jako kryterium rozstrzygające właśnie zasadę utylitaryzmu. Skoro racją przeciwko jakiemuś sposobowi postępowania jest sytuacja o nieoptymalnym poziomie ogólnego szczęścia, jest to właśnie racja utylitarna.

Taki przeciwnik utylitaryzmu, wskazując na drogę wiodącą do najbardziej pożądanego rozwiązania przedstawia jednocześnie wyjście z trudności, o którego brak został właśnie oskarżony utylitarysta. Sugeruje on bowiem, że skoro zasady utylitaryzmu nie są optymalne, to utylitarne cele osiągnięte mogą zostać przy zachowaniu jakiś innych reguł kooperacji. Jest to zapewne związane z trudnościami, jakie niesie ze sobą wyobrażenie stosowania zasad prostego utylitaryzmu czynu. Sami utylitaryści co najmniej od czasów Milla podkreślają jednak celowość przyjmowania szeregu regulacji związanych z poszanowaniem własności czy dotrzymywaniem umów, które

nie mając bezpośredniego nakierowania na maksymalizację szczęścia w sumie pozwalają na osiągnięcie stanu najlepszego z możliwych.

Jest to w pewnym sensie analogia do różnego rodzaju technik nakierowanych na osiąganie konkretnych celów, jak przy nauce rzucania piłką do kosza. W koszykówce, zwykle młodzi adepci nagminnie mają trudność z dorzuceniem piłką do tablicy obręczy. Mądrzy trenerzy radzą w takim wypadku celowanie w punkt nad tą tablicą, tak, żeby uczniowie użyli więcej siły, niż z braku doświadczenia uważają za właściwe, co zwykle skutkuje poprawą celności. Tak samo, jak tego typu trening nie podważa tego, że celem rzutu jest trafienie do kosza, a nie w inne miejsce, tak nie ma powodu, żeby utylitarysta posługujący się dodatkowymi narzędziami związanymi z regulacją postępowania zaprzeczał tym samym idei samego utylitaryzmu.

Utylitaryzm reguł można traktować jako odpowiedź na paradoksy przypisywane utylitaryzmowi czynów. Ten z kolei sam jest narażony na zarzuty o kult reguł i brak wyważonej elastyczności względem dynamicznie zmieniających się warunków życiowych. Racjonalność jako postulowana rozumowo właściwość systemu etycznego wyznacza kierunek ewolucji teorii do postaci maksymalnie odpowiadającej jej zadaniom. W tym duchu Brandt opracowywał kolejne elementy swojej etyki. Wykorzystał tę metodę również do obróbki teorii egoizmu etycznego wskazując, jakie kolejne racjonalne kroki musi wykonać egoista, aby jego (hipotetyczna) teoria etyczna odpowiadała na wysuwane przeciwko niej zarzuty.

Jest to w gruncie rzeczy bardziej problem prakseologiczny niż etyczny. Etyka konsekwencjonalistyczna (zarówno utylitarystyczna jak egoistyczna) jest planem, który ma określony cel. Interesujące mogą być tu uwagi Tadeusza Kotarbińskiego, który w ramach prakseologii pisał o tym, że dobry plan musi być na tyle szczegółowy, żeby stanowić przydatną instrukcję, ale powinien również być możliwy do modyfikacji w ramach zmieniających się okoliczności (Kotarbiński 1969). Taki sam wymóg można postawić utylitarnemu kodeksowi moralnemu jako warunek technicznej poprawności.

Na podstawie powyższych uwag można przewidywać, że zachowując konsekwencję i racjonalność społeczność egoistów odpowie na omawiane komplikacje w sposób analogiczny do rozwiązania utylitarystycznego. Egoista wiedząc, że inni wokół niego są lub mogą być egoistami nie może liczyć na to, że będą oni wspierali moralność

faworyzującą wyłącznie jego dobro. Podobnie jak u Rawlsa w kontraktualnej sytuacji kontraktowej egoista musi zaproponować społeczeństwu coś na tyle atrakcyjnego, żeby zgodziło się ono na współpracę. Dla realizacji celów egoistycznych racjonalna społeczność egoistów według Brandta przyjęłaby jakąś formę kooperacji maksymalizującej indywidualne oczekiwane korzyści. Tym sposobem egoista zyskuje racjonalne podstawy do akceptacji systemu maksymalizującego jego interes, a zbiorowości współdecydującej najlepiej temu opisowi odpowiada właśnie utylitaryzm.

Rozumowanie takie rodzi jednak pewne trudności związane z nadmiernym skomplikowaniem systemu etycznego oraz pominięciem szeregu motywacji altruistycznych, względem których nie ma powodu, aby uważać je za mniej uzasadnione niż dążenia egoistyczne. Trudności te sprawiają według Brandta, że bardziej atrakcyjne jest jednak przyjęcie jakiejś wersji utylitaryzmu, niż realizacja przeformułowanej w tym duchu etyki egoistycznej (Brandt 1992: 102).

5.10. Kooperacja egoistów

Do podobnych wniosków dochodzi egoista w odpowiedzi na zarzut, że egoizm prowadzi do sprzecznych dyrektyw. Brandt analizuje przykład dwóch rycerzy zabiegających o względy księżniczki: egoizm nakazuje pierwszemu z nich choćby zgładzenie rywala, aby zdobyć piękną damę. To samo egoistyczne podejście nakazuje analogiczne rozwiązanie drugiemu. W wyniku walki jeden z rycerzy musi zginąć, zatem *prima facie* wydaje się, że egoizm prowadzi do działania na szkodę przynajmniej jednego egoisty. Nie zdarzy się tak jednak w sytuacji dostatecznego poinformowania zainteresowanych. Wiedząc o swojej nieuniknionej porażce, słabszy z wojowników zgodnie z zasadą egoizmu powinien ustąpić pola (Brandt 1996b: 632); przeciwnie, to etyka oparta na honorze, dbaniu o dobre imię czy wierności przysiędze mogłaby od niego wymagać podjęcia nierównej walki, narażając go na szwank. Co więcej, jeżeli dwóch egoistów nie jest pewnych, jaki wynik przyniesie konfrontacja siłowa, myśląc racjonalnie znajdą oni sposób na pokojowe rozwiązanie konfliktu. Wszędzie, gdzie kooperacja daje lepsze rezultaty niż walka, egoiści na mocy wyznawanych przez siebie wartości będą zobowiązani do współpracy.

Sytuację tę opiszę dalej w języku teorii gier. Jeśli przedstawimy wybór rycerzy jako grę o ograniczonej ilości możliwości i pełnej wiedzy, to jeden z nich powinien uciec, drugi zaś zostać na polu walki bez konieczności toczenia boju. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę bardziej realne warunki, w których rycerze nie wiedzą, który z nich wygra, a każdy z nich, skoro są stereotypowymi egoistami, ceni życie wielokrotnie bardziej niż możliwość intratnego ożenku, rezygnacja z walki okazuje się wyjściem racjonalnym (ze względu na mnogość możliwości kawalerowie mogą rozstrzygnąć sporną kwestię drogą pokojową i znaleźć inne rozwiązanie, które z łatwością zasugeruje nam bogata literatura obyczajowa).

Wersja gry gdzie rycerze wiedzą o wyniku walki (zakładam w przybliżeniu, że śmierć jest co najmniej dziesięciokrotnie gorszą opcją niż korzyść z intratnego ożenku):

	Rycerz a (silniejszy):	Rycerz B:
Podjęcie walki	1	-10
Uniknięcie walki	0	0

Podjęcie walki w takich warunkach daje sumę korzyści -9, podczas gdy jej uniknięcie 0, jest więc o wiele korzystniejsze kooperacyjnie, ale egoistycznie rycerz silniejszy nie musi brać pod uwagę wielokrotnie większej straty rywala.

Gdyby nie było wiadome, który z nich zwycięży, to biorąc pod uwagę losowe warunki 50% szans na wygraną szacowanym efektem walki byłoby uzyskanie na 50% wyniku 1 oraz na 50% wyniku -10, co daje średnio -4,5, czyli znacznie poniżej 0 i kilkukrotnie więcej niż 1. Biorąc pod uwagę, że uniknięcie walki daje możliwość podjęcia kolejnych działań o wartości niezerowej, egoiści raczej nie będą w tej sytuacji toczyć pojedynku nawet licząc, że mają przewagę nad konkurentem, chyba że ta przewaga będzie subiektywnie oceniana jako bardzo wysoka (powyżej 90%), co w przypadku pojedynków na śmierć i życie jest zakładem nader ryzykownym.

Egoizm odróżnia się od tradycyjnie afirmowanych koncepcji moralnych przede wszystkim tym, że dostarcza powszechnych racji dla ingerencji w słuszne postępowanie innych osób (Brandt 1998: 268). Tradycyjnie rozumiana moralność,

przykładowo opierająca się na Dekalogu, zakłada, że jeżeli ktoś postępuje moralnie, to inne osoby, chcąc przestrzegać zasad moralności nie mogą w zgodzie z tym postulatem przeszkadzać mu w jego działaniach; *prima facie* mają one nawet powinność wsparcia tej osoby, ponieważ postępowanie moralne jest czymś wartościowym. Dla egoisty jednak naturalne jest wchodzić w konflikt z działaniami innych egoistów, których cele nie są tożsame z jego własnym.

Z łatwością można znaleźć wiele przykładów niejednoznaczności powinności moralnych, a nawet konfliktu między zobowiązaniami moralnymi. Oczywistym może być przykład konfliktu między dwoma odmiennymi systemami wartości, który w klasycznej formie przedstawia Sofoklesowski dylemat Antygony: protagonistka zmuszona była wybrać między prawem boskim a ludzkim, w każdym wypadku skazana była na sprzeniewierzenie się któremuś z porządków. Innego rodzaju konfliktem jest sprzeczność w praktycznych implikacjach logicznie spójnego systemu norm, jak w popularnym przykładzie sytuacji napięcia między nakazem mówienia prawdy a bycia uprzejmym dla spotykanych ludzi, kiedy nasza (zasłużona już w literaturze etycznej) ekscentryczna ciocia pyta o opinię w kwestii jej niezbyt udanego kapelusza (Majcherek 2011: 141). O ile jednak sytuacje takie pojawić się mogą w każdym systemie opartym na regułach (a jeśli tak się nie dzieje, zawsze istnieje możliwość, że w przyszłości nowe doświadczenia stworzą ku temu warunki), to dla egoisty nie wprowadzającemu rozstrzygnięć utylitarnych zjawisko konfliktu powinności jest właśnie normą. Każdy egoista robiąc to, co dla niego jest słuszne wchodzi *prima facie w* konflikt z tym, co słuszne jest dla innego egoisty. Dla niektórych etyków ta własność egoizmu może stanowić wystarczającą rację dla jego odrzucenia jako teorii niespójnej.

Brandt poddając badaniu możliwą argumentację egoizmu etycznego przedstawia drogę wyjścia z tej trudności. Konflikt egoistów, jak w przypadku pojedynku rycerzy może nastąpić tylko w wyniku błędu lub braku istotnych informacji. W obliczu tego podejścia terapia kognitywna w ujęciu Brandta wydaje się zaleceniem uniwersalnym również dla egoisty. Oparcie etyki na jednym imperatywie formalnie wyklucza ostateczny konflikt wartości, na który narażone są etyki korzystające z kodeksów, gdzie nawet, jeśli zasady nie wchodzą ze sobą w konflikt *per se*, to mogą prowadzić do działań wzajemnie się wykluczających.

To, że dla pierwszego z rycerzy z wcześniejszego przykładu zabieganie o swoje zwycięstwo jest obowiązkiem nie wchodzi w konflikt z tym, że w tym samym czasie dla drugiego z nich celem również jest sukces. Sposób realizacji obowiązku dbania o swój interes jest bowiem określany przez materialne cechy sytuacji. Rycerz egoista, którego skłonni jesteśmy podejrzewać raczej o niskie pobudki, kiedy staje w szranki z innym wojownikiem egoistą, walczy w celu osiągnięcia zwycięstwa związanego z jakimiś korzyściami; raczej nie przekona go do podjęcia walki chęć obrony racji moralnej, honoru czy innej abstrakcyjnej idei. W każdym razie w rozważanym przykładzie wykluczamy ewentualność, że egoista byłby motywowany do walki bez względu na możliwość osiągniętych wygraną korzyści, chociaż może on udawać, że podejmuje się jej stoczenia z bardziej szlachetnych pobudek niż faktycznie żywi.

Konflikt w przypadku dwóch egoistów nie odnosi się do wyboru zasady, której mają przestrzegać; to jest dla nich jasne i mogą się zgodzić, że ich interes jest sprzeczny. Problematyczny jest z kolei sposób jego rozwiązania, czyli walka, która stanowi jeden z możliwych środków do osiągnięcia celów. W sensie obiektywnym słabszy z adwersarzy podejmując niekorzystny pojedynek postąpi wbrew swojemu obowiązkowi względem własnej pomyślności (wyjąwszy sytuacje, gdy przegrana walka daje większe korzyści niż jej uniknięcie, co jest możliwe choćby ze względu na splendor przypisywany w pewnych środowiskach osobie, która podjęła takie ryzyko, przy oczekiwaniu, że przegrana nie kończy się zgonem, co faktycznie z historycznego punktu widzenia było powszechną praktyką nawet w przypadku gladiatorów, wśród których śmiertelność na arenie była nieporównywalnie niższa niż przedstawia to kultura popularna; przy dzisiejszych sportach walki śmiertelność jest praktycznie zerowa, a dla początkującego zawodnika pewną nobilitacją jest stoczenie walki z mistrzem, choćby przegranej, co dobrze ilustruje kultowy film bokserski „Rocky”).

Biorąc pod uwagę, że wynik potyczki bywa niepewny, można, celem zwiększenia swojej pomyślności przypuszczać, że spośród pełnej puli dostępnych sposobów osiągania swoich celów dwóch egoistycznych rycerzy powinno znaleźć lepszy sposób na rozstrzygnięcie sporu; chociaż historia podręcznikowa przedstawia zwykle dzieje świata jako serię wojen i mordów, to codzienność pokazuje, że właśnie pokojowe rozwiązywanie sporów jest zwykłą ludzką praktyką. Kiedy jednak dochodzi do starć zbrojnych można zauważyć, że wybitni stratedzy wojenni niczym pilni czytelnicy *Sztuki wojny* Sun Tzu (za przykład niech posłuży antyczny Hannibal, którego talenty

wojenne poza zwycięskimi bataliami ujawniły się również w przebiegłych manewrach wyprowadzania swoich wojsk z sytuacji z niekorzystnych) podejmowali bitwy tylko wówczas, gdy przewidywali zwycięstwo, a unikali ich za wszelką cenę, kiedy nie widzieli możliwości wygranej (wyjąwszy przypadki osiągania innych celów strategicznych niż wygrana bitwy, jak choćby przy uznanej za heroiczną walce do ostatnie kropli krwi pod Termopilami, kiedy walczący byli tak pewni śmierci, że dowódcy pozostawili na stanowisku tylko wojowników, którzy mieli dzieci, odsyłając z pola walki młodych, którzy w ich ocenie mieli jeszcze wiele do przeżycia i zrobienia dla polis). Nie można zatem zarzucić egoizmowi etycznemu tego, że nakazywałby on ludziom przeciwstawne działania z wyjątkiem sytuacji niepełnego dostępu do informacji i błędu, którego ryzykiem obarczone są wszelkie etyki wykorzystywane w praktyce.

5.11. Przejście od egoizmu do utylitaryzmu

Niektórzy filozofowie krytykowali egoizm na tej podstawie, że nie jest w ogóle możliwe stworzeni moralności egoistycznej. Tą drogą podążał Kant proponując jako sprawdzian dla maksymy jej uniwersalizację. Jego argumentacja formalna jest podobna do Brandtowskiej (Brandt 1992: 47). Kant podając przykład implikacji imperatywu kategorycznego, pytał (w zasadzie retorycznie) czy możliwe jest chcieć, aby członkowie społeczeństwa myśleli tylko o zaspokajaniu własnych potrzeb, nie dbali o innych ani o wyższe wartości, albo żyli w taki sposób, żeby nie szkodzić sobie wzajemnie, ale również nie wykazywać żadnej troski o innych ludzi; w ramach eksperymentu myślowego odrzucił tę możliwość, bo nikt rozsądny nie poparłby takiego projektu (Kant 2009: 47). Brandt podjął jednak wysiłek wykraczający poza pole badań Kanta i przedstawił propozycję skonstruowania logicznie spójnej zasady egoizmu. Jest co najmniej dyskusyjne, czy test Kantowski w swoim aspekcie formalnym by ją podważył. Etyka egoistyczna może być spójna logicznie, zatem jest możliwa do pomyślenia. Jest za to wątpliwe, jak zauważył Kant, aby ktoś chciał, aby egoizm tak jak reguły życia wegetatywnego lenistwa stał się prawem powszechnym i w tym sensie test Kantowski dyskwalifikuje go jako akceptowalną zasadę moralną.

Brandt wkracza na tory argumentacji, które zbliżają go do interpretacji kantyzmu w duchu utylitarystycznym[8]. Biorąc pod uwagę, że o ile egoista posłuży się kantowską regułą uogólnialności, to zgodnie z wcześniejszą argumentacją przyjąłby on prospołeczny zestaw obowiązujących zasad. Oznacza to realizację Kantowskiego ideału państwa prawa: będą w nim obowiązywały takie zasady, które pozwoliłyby żyć w harmonii nawet społeczności diabłów. Jest to również ambicją etyczną Brandta, aby stworzyć takie podstawy systemu moralnego, które byłyby możliwe do przyjęcia przez każdą racjonalną jednostkę, bez względu na to czy jej pierwotne intencje będą egoistyczne czy prospołeczne. W przypadku Kanta nie jest jasne, dlaczego osoba o motywacjach diabła miałaby racjonalnie chcieć żyć w państwie prawa, podczas gdy Brandt zaprasza egoistę na równych zasadach co altruistę, podobnie jak Hobbes widział korzyści z życia w uścisku duszącego oślizgłymi mackami prawa Lewiatana-państwa ratującego ludzi-wilki przed ogniem Behemota-stanu natury; w tym zestawieniu antropologia Brandta wydaje się całkiem optymistyczna.

Pytanie o to, co dana osoba przyjmie jako powinność moralną Brandt przeformułowuje odnosząc się do powszechności jako nieodłącznej meta własności prawa moralnego, przynajmniej w odniesieniu do określonej społeczności (możliwe jest istnienie systemów moralnych obowiązujących tylko pewne grupy ludzi). Pytanie o to, czy dany system etyczny wybierzemy i czy wybór ten jest racjonalny można rozważyć dopiero po przedstawieniu sobie całości sytuacji, która w kontraktualnym sensie zostaje tą decyzją konstytuowana. Egoista etyczny określając powinność moralną musi zgodzić się, że „X jest zobowiązany moralnie do zrobienia y" znaczy tyle co:

> „można wymagać od X żeby zrobił y ze względu na system moralny, który każda racjonalna osoba chciałaby, gdyby miała taką możliwość, wybrać wspólną zgodą jako system moralny dla kształtowania sumienia członków tego społeczeństwa, o którym wiedzą, że będą oni lub ich dzieci w nim wieść życie." (Brandt 1992: 102, tłumaczenie własne)

Po przeformułowaniu **(x)(y) (x jest subiektywnie zobowiązany moralnie zrobić y, wtedy i tylko wtedy, jeśli y maksymalizuje spodziewaną użyteczność dla x)** do postaci prawa moralnego spełniającego formalne właściwości określone przez Brandta efekt wygląda następująco (Brandt 1992: 102):

[8] Brandt nie jest w tym odosobniony. Już Mill sugerował, że wnioski Kanta mają charakter utylitarny (Mill 1959: 8); ideę tę rozwiną w sposób systematyczny Hare (Hare: 1997); koncepcje te poddałem bliższej analizie w artykule *Jak przekonać Kanta do kłamstwa? Aporie imperatywu kategorycznego* (Piekarz 2015).

(x)(y) (można wymagać od x, żeby zrobił y ze względu na system moralny, który każda racjonalna osoba chciałaby, gdyby miała taką możliwość, wybrać wspólną zgodą jako system moralny dla kształtowania sumienia osób dorosłych w tym społeczeństwie, o którym decydenci wiedzą, że będą oni lub ich dzieci w nim spędzali życie, jeśli y maksymalizuje <u>spodziewaną użyteczność dla x</u>)

Mając na względzie racje przyświecające transformacji utylitaryzmu zasad do utylitaryzmu reguł można przeformułować tą zasadę tworząc egoizm zasad paralelny dla utylitaryzmu reguł (Brandt 1992: 103):

(x)(y) (x jest zobowiązany moralnie do zrobienia y wtedy i tylko wtedy, jeśli y byłby uznany przez zespół rozporządzeń, zasad lub zwyczajów postępowania x, których adaptacja przez x mogłaby zmaksymalizować spodziewaną użyteczność x)

Brandt zwraca uwagę na to, że kolejno formułowane maksymy egoizmu moralnego przypominają utylitaryzm; ostatnia zasado *de facto* może być przeformułowana do postaci utylitaryzmu reguł poprzez zabieg usunięcia zmiennej „x" ze zdania „maksymalizacja użyteczności x" i zastąpić go dobrem każdej istoty czującej. W tym sensie egoista może myśleć w sposób analogiczny do utylitarysty z tą różnicą, że utylitarysta jako osobę, której dobro ma być maksymalizowane traktuje każdego, podczas gdy egoista etyczny za istotne dobro określa jedynie pomyślność samego działającego. Kiedy jednak każdy podmiot moralny pracuje na rzecz własnego i tylko własnego dobra, efekt może być zbliżony albo nawet tożsamy do modelu, w którym każdy pracuje na rzecz wszystkich. Co więcej, egoista pytając siebie, jaki system moralny mógłby zaproponować innym egoistom, aby go przyjęli, doszedłby według Brandta do wniosku, że byłby to właśnie utylitaryzm, w którym każdy dbałby nie tylko o siebie, ale również o innych, ponieważ takie rozwiązanie maksymalizuje egoistycznie rozumiany interes podmiotów wybierających ten system.

Brandt wskazał, że rozróżnienie na to, co robimy dla siebie, oraz na to, co ma na celu zwiększenie pomyślności innych jest istotne, choćby ze względów praktycznych i nie ma potrzeby się tego rozróżnienia pozbywać (Brandt 1996b: 627). Etyk egoista dla zachowania koherencji swojej teorii musiałby wypracować język i pojęcia rewolucjonizujące współczesne posługiwanie się słowami w obrębie dyskursu

moralnego. Nie do końca jest jasne, czy Brandt całkowicie wykluczałby taką możliwość; traktował on genezę moralności (choćby w jej formie kontraktualnej) jako na tyle uniwersalną, że prowadzi ona do pogodzenia konsekwentnych działań zarówno egoistów, jak i altruistów, o ile altruizmu nie traktuje się jako swoistą odmianę egoizmu rozszerzonego.

Egoista etyczny, przewidując wszelkie konsekwencje przyjmowanych czy głoszonych przez siebie regulacji, ostatecznie opracowałby system odpowiadający konsekwencjom utylitarystycznym. Nie popadałby tym samym w sprzeczność. Jak wspominałem, argumentem przemawiającym za porzuceniem egoizmu jest w przekonaniu Brandta nadmierne skomplikowanie uzasadnienia tej teorii; po pierwsze, problematyczna jest długość wywodu prowadzącego od przesłanek do rozstrzygnięć, po drugie zaś, konieczność zmiany mocno zakorzenionych intuicji językowych czy moralnych. O ile więc teoria etyczna, do której w swoich pismach Brandt się skłania nie jest egoistyczna, a nawet odrzuca egoizm etyczny, to powody ku temu płyną raczej z przesłanek proceduralnych niż aksjologicznych czy intuicji etycznych. Względy moralno-aksjologiczne z założenia nie mogłyby stanowić rozstrzygającej racji w rozumowaniu Brandta, ponieważ na poziomie abstrakcyjnym postanowił zawiesić osądy wartościujące. Tak przeprowadzona ocena systemów etycznych w dalszym ciągu wskazywała w jego rozumowaniu na przewagę koncepcji konkurencyjnych względem egoizmu etycznego.

5.12. Prospołeczny egoizm

Brandt zauważa, że zarówno utylitaryzm, jak i egoizm są uważane za propozycje moralne zalecające szereg wspólnych zasad praktycznych. Zarówno racjonalnie postępujący egoista, jak utylitarysta będą postulowali, że pewne natychmiastowe korzyści należy poświęcić lub odroczyć, jeśli sprzyja to osiągnięciu lepszych rezultatów w dłuższej perspektywie czasowej. Zapewne będą zgadzali się z takimi zasadami, jak „nie ulegaj uzależnieniu od nikotyny", „nie prowadź pojazdów pod wpływem alkoholu", „odżywiaj się zdrowo" – jako prowadzących do osiągnięcia pewnych korzyści, nawet kosztem powstrzymania się od chwilowego kaprysu (w przeciwieństwie do prymitywnego hedonizmu skupionego na natychmiastowej gratyfikacji). Podobnie dla własnej korzyści i interesu można postulować

przestrzeganie takich zasad, jak „dotrzymuj obietnic", „nie składaj obietnic, których nie zamierzasz dotrzymywać" czy „nie rań innych ludzi". Ten drugi zbiór zasad uzasadniony jest tym, że ludzie nie lubią być ranieni ani oszukiwani, a w konfrontacji z takim traktowaniem będą zapewne skłonni do odwetu (Brandt 1998: 269).

W pełni racjonalna osoba, będąca egoistą, nie poparłaby jako obowiązującego systemu moralnego, którego przestrzeganie oznaczałoby kierowanie się zachciankami i kaprysami; wybrałaby raczej takie zasady, które w dłuższej perspektywie przyniosłyby jej najwięcej spodziewanych korzyści. Czy mogłaby zatem postulować jako regulację społeczną rozwiązanie egoizmu moralnego? Jest to mało prawdopodobne, o ile będzie ona miała możliwość porównania tego rozwiązania z innymi, konkurencyjnymi propozycjami etycznymi (Brandt 1998: 269).

Podstawowym powodem do odrzucenia przez egoistę systemu moralnego opartego na wyrażonych *explicite* inklinacjach egoistycznych o charakterze hedonistycznym jest trudność (granicząca z niemożliwością) w realizacji pragnienia, aby odnosić długoterminowe korzyści przy uwzględnieniu koniecznego procesu utraty sił witalnych i starzenia się. Dla egoisty odrzucającego zdroworozsądkowo prymitywny hedonizm będzie korzystne, aby przyszłe generacje wyznawały bardziej altruistyczne zasady, podczas gdy on będzie już w wieku podeszłym. O ile egoista będący w sytuacji, w której bezwzględne dążenie do własnych celów – bez obawy przed pokrzyżowaniem planów przez innych egoistów – jest dla niego możliwe, to długoterminowe utrzymanie takiej sytuacji, jest mało prawdopodobne. Wiara we własne nieskończone moce jest przynajmniej statystycznie nierozsądnym rokowaniem. Jeżeli każdy, kto może nas zaatakować (fizycznie, prawnie, ekonomicznie, politycznie), odniesie z tego powodu korzyści, ma moralny obowiązek zrobienia tego, nasza sytuacja wygląda na mało komfortową. Dlatego egoista ze względu na własny interes poprze raczej system moralny, który będzie stanowił dla niego jakąkolwiek ochronę (Brandt 1998: 270).

W tym sensie system aprobujący zachowania socjalne czy prospołeczne będzie wspierany przez egoizm. Można wyobrazić sobie, że egoiści podejmą próbę zagwarantowania sobie opieki i dobrobytu w przyszłości za pomocą odpowiednich narzędzi prawnych, ekonomicznych czy nawet militarnych. Próba takiego zabezpieczenia ma mało prawdopodobne szanse powodzenia bez zaangażowania

uczuć moralnych. Można spodziewać się, że skuteczniejsze będzie wytworzenie takich postaw społecznych, które będą co najmniej wspierały takie rozwiązania, jak choćby system emerytalny czy opieka geriatryczna. Trudno byłoby mieć nadzieję na wytworzenie podobnych praktyk, samemu ich nie zachowując. Prowadzi to do wniosku, że nawet z egoistycznych pobudek należy krzewić i przejawiać postawy prospołeczne.

Dla egoisty jest również racjonalne wzbudzenie w sobie sympatii do innych, aby pomaganie im nie było uciążliwe, a wiąże się to z realizacją norm moralnych sprzyjających pomyślności ogółu. Każda racjonalna osoba będzie chciała systemu moralnego w swoim społeczeństwie nie tylko ze względu na chęć zapewnienia sobie wsparcia. Inne aspekty życia w „państwie celów" również będą wspierane najlepiej w takim systemie zasad, który zdecydowałaby się poprzeć właśnie jednostka racjonalna. Grupa regulująca się sama przy pomocy odpowiedniego systemu norm, podniesie jakość swojego życia przy zaangażowaniu mniejszego wysiłku niż wymagałyby tego represje prawne. Nie będzie potrzebowała rozbudowanego systemu ochrony przed członkami własnej społeczności, będzie otwarta, pełna zaufania i przyjacielska (Brandt 1992: 106).

Jeżeli można racjonalnie uzasadnić wprowadzenie jakiś regulacji, to tym bardziej racjonalne jest ich przestrzeganie w taki sposób, aby minimalizować koszty kontroli. Rozważmy popularny w literaturze paradoks Francuza mieszkającego w Londynie w trakcie wojny: władze apelują o ograniczenie zużycia gazu, którego brakuje, a jest potrzebny dla obronności. Jeśli wszyscy zastosują się do obostrzenia, ich bezpieczeństwo wzrośnie, co jest ważniejsze niż wygoda związana z podgrzaniem wody, ale przecież, jeśli ten jeden Francuz nie zastosuje się do ograniczenia, nic się złego nie stanie; niestety, jeśli wszyscy pomyślą, że ich decyzja nie wywoła żadnej zmiany, to w końcu może się okazać, że gazu zabraknie. W związku z tym, rząd mógłby wprowadzić kontrole lub inne mechanizmy regulujące sposób oszczędzania gazu (np. odcięcie dostępu gazu w określonych godzinach). Są to jednak zabiegi kosztowne, więc gdyby konkurowały ze sobą dwa społeczeństwa, z których jedno potrafi zdyscyplinować się przy pomocy moralnie uzasadnionego systemu norm, a drugie potrzebowałoby do tego aparatu represji, to o ile inne warunki będą w tych modelach podobne, grupa o zinternalizowanym systemie norm zyskuje przewagę.

Brandt uważa, że nasza psychika jest tak skonstruowana, że żyjąc w społeczeństwie, w którym wszyscy się wspierają i czynią dla siebie nawzajem pewne poświęcenia, nikt nie chce być czarną owcą. Przyznaje, że psychologiczne uzasadnienie tego procesu może być skomplikowane, ale teoria naśladownictwa w ogólnym zarysie dosyć dobrze tłumaczy tego typu oczekiwania (Brandt 1992: 107). Jest to bardzo problematyczny argument, ponieważ nawet jeśli zwykle u ludzi występuje taka motywacja, to możliwe jest, że znajdą się również liczne osoby, które nie będą jej odczuwały. Istnieją w końcu ludzie, jak psychopaci, którzy w ogóle nie przejawiają skłonności altruistycznych czy prospołecznych i nie są w stanie wzbudzić w sobie empatii.

Myśląc o systemie etycznym na poziomie społecznym Brandt przyznaje, że jest również racjonalne przyjęcie możliwości nakładania restrykcji czy kar na osoby nieprzestrzegające tak zarysowanej moralności (Brandt 1992: 107). Tym sposobem egoista miałby dodatkowy motyw do postępowania prospołecznego w postaci zewnętrznie oddziałującego systemu kar i nagród. Racjonalny egoista mógłby zgodzić się na podleganie takim restrykcjom mając świadomość, że jest to jedyny sposób, aby inni egoiści również byli tym sposobem zobowiązani do korzystnej dla niego kooperacji.

Biorąc pod uwagę konsekwencje, które pokazują, że racjonalny egoista będzie chciał dla społeczeństwa, w którym żyje systemu moralnego wspierającego pomyślność wszystkich jego członków, sam Brandt przyznaje, że w takim ujęciu jego również można nazywać egoistą. Na zarzut taki odpowiada, że „nie ma sensu dyskutować o etykietach" (Brandt 1992: 107), przyznając, że tak daleko posunięte rozważania metaetyczne zacierają już pierwotne intuicje, które towarzyszą tradycyjnie ujmowanym stanowiskom etycznym. Dla racjonalnej zbiorowości nie jest już istotne, jaką etykietą się ją określa, tylko do jakich konsekwencji doprowadzi ich prawidłowe rozumowanie, a to według Brandta substancjalnie będzie identyczne bez względu na pierwotnie przyjętą postawę altruistyczną czy egoistyczną.

5.13. Praktyka ukrywania egoizmu

Brand rozważa argument przeciwko egoizmowi mówiący o paradoksalności wygłaszania tez egoizmu przez potencjalnego egoistę etycznego. Jeżeli dbanie o swój interes jest jedynym obowiązkiem, to wydaje się, że mówienie o tym i przekonywanie innych, żeby postępowali według takiej samej maksymy, nie sprzyja interesowi osoby wygłaszającej ten pogląd, ponieważ odkrywanie się z własnym egoizmem jest działaniem przeciw własnemu interesowi. Argument ten nie musi jednak w ogóle uderzać w tezy egoizmu etycznego, ponieważ czym innym jest wyznawanie tej teorii, a czym innym jej głoszenie. Egoista może wcale nikogo nie przekonywać do swoich poglądów albo ograniczyć perswazję jedynie do grona osób bliskich, na których mu zależy (Brandt 1996b: 632).

Egoista konsekwentny nie mógłby uczyć innych egoizmu lub krytykować altruizm. Zależałoby mu na życiu w nieegoistycznym społeczeństwie, podczas gdy sam posługiwałby się swoją moralnością (Brandt 1992: 104). Być może egoista miałby dostateczne powody, aby okłamywać wszystkich naokoło o tym, czym powinni się oni kierować, traktując zachowania egoistyczne jako uniwersalną powinność, ale jednocześnie bez żalu akceptując, że ludzie z nim kooperujący nie robią tego, co powinni. Może on w końcu żyć w sposób niekonsekwentny (co, jak się wydaje, najtrafniej oddaje postawy osób określanych jako egoiści), czyli deklarować oraz szczerze popierać postawy prospołeczne, ale w pewnych sytuacjach nie przestrzegać ich, wypierając ten fakt, albo usprawiedliwiać lub racjonalizować swoje postępowanie.

Przyjęcie egoizmu etycznego jako własnego systemu moralnego jest możliwe do pogodzenia z przekonaniem, że głoszenie tego poglądu (o ile nie jest to w interesie głoszących) należałoby zapewne uznać za błąd. Niemniej niemoralne postępowanie etyków nie musi świadczyć o słabości ich teorii, chociaż wzbudza uzasadnione wątpliwości. Tym samym nawet jeśli głosiciele egoizmu etycznego mają altruistyczne odruchy, nie musi to podważać ich tez. Używając fantazji można wyobrazić sobie, że na świecie żyje wielu skrytych egoistów etycznych, a tylko nieliczni (ci mniej opanowani, ułomni) zdradzają światu prawdę o ostatecznej powinności człowieka. Co więcej, przyznanie się do egoizmu może być skomplikowanym wybiegiem, tak jak w przypadku pokerzysty informującego współgraczy o tym, że właśnie blefuje, albo

zatrzymanego przemytnika szyderczo mówiącego policji, że w samochodzie ma tony nielegalnego towaru w celu skonfundowania rozmówców.

Brandt przedstawił silną argumentację za tym, żeby społecznie obowiązującym systemem etycznym nie był egoizm rozumiany jako egocentryzm. Podał również szereg racji dla tego, że zwykle dla przeciętnego człowieka posługiwanie się etyką egoistyczną nie jest racjonalnym wyborem. Uczucia altruistyczne są dla ludzi bardzo pierwotne i powszechne. Egoista z premedytacją głoszący odmienne przekonania niż faktycznie wyznawane musiałby być przez cały czas dostatecznie opanowany i świadomy swojej dwulicowości. Taka postawa wydaje się niemożliwa do pogodzenia z dążeniem do osiągnięcia szczęścia i spokoju ducha. Argumenty te nie mają jednak siły absolutnej i osoba pokładająca wiarę w swoje siły psychiczne, pozostając racjonalną (przynajmniej subiektywnie) może uznać, że owa dwulicowość jest dla niej opłacalna. Tym samym wywód Brandta stanowi zbiór argumentów niekonkluzywnych, pozostawiających pewną furtkę dla racjonalnego uzasadnienia egoizmu jednostek, a tym bardziej grup (nawet jeśli racjonalność może uzasadnić system moralny wspierający członków własnej społeczności, to być może konkurencja grupowa wymaga egoizmu grupowego, zwłaszcza w warunkach, kiedy większość sąsiednich państw, plemion czy inaczej zdefiniowanych grup zachowuje się agresywnie).

Ostateczne argumenty, po jakie sięgnął Brandt, przypominają argumentację z przytoczonego przez Platona mitu o pierścieniu Gygesa (Platon 1999). Platon przedstawia pogląd, że osoba niemoralna jest zmuszona do przestrzegania norm społecznych ze względu na strach przed demaskacją; gdyby posiadała ona magiczną moc, jak posiadacz pierścienia niewidzialności, który mógł dokonywać występków bezkarnie, to trudno jest przekonać kogoś takiego, żeby tego nie robił. Pokusa niemoralnego osiągania egoistycznych korzyści zdaje się nieodparta. Kluczowy argument za moralnością jest w *Państwie* analogiczny do wniosku, do którego dochodzi także Brandt, a mianowicie – bycie sprawiedliwym człowiekiem i życie w zgodzie ze sobą są zwykle najlepszą realną drogą do szczęścia.

Nie wykazując definitywnych słabości egoizmu, Brandt zdaje się podawać dobre racje dla jego odrzucenia osobom, które już są do niego uprzedzone lub wahającym się; nie przedstawia jednak nieodpartych dowodów, które koniecznie przekonywałyby do

zmiany przekonań zdeklarowanego egoistę etycznego. Czy mamy w tej argumentacji coś, co nie było znane już w etyce Platona? z pewnością rozwój nastąpił w głębi struktury uzasadniania sądów na drodze wyboru strategii działania, jasności przedstawienia psychiki ludzkiej oraz możliwych dyskursów moralnych, jakie mogą być rozwijane. Brandt połączył w etyce myślenie formalne ze zdroworozsądkowym, a przede wszystkim z wiedzą psychologiczną stanowiącą w jego wypadku punkt wyjścia, podobnie jak język potoczny czy zdrowy rozsądek w przypadku innych utylitarystów. Jego etyka zawiera elementy Kantowskiego imperatywu kategorycznego, Millowskie podejście do szczęścia oraz zdroworozsądkowy pragmatyzm. Pokazuje, że rozum używany w sposób analityczny bez popadania w aporie prowadzi nas do zaleceń etyki eudajmonistycznej. Zwraca on uwagę na zależność tak funkcjonującego schematu myślowego od realnej kondycji ludzkiej. Nasze intuicje zostały ukształtowane w pewnych warunkach i to im odpowiadają. Podobnie, nasze analityczne schematy myślowe prowadzą nas do etyki utylitarnej, ale nie działoby się tak, gdyby sytuacja gatunku ludzkiego była inna.

Rozdział IV: Utylitaryzm

1. Uzasadnienie utylitaryzmu

Praca etyka utylitarysty obejmuje trzy osobne typy zadań. Pierwszym z nich jest opracowywanie szczegółów i konkretnych przykładów zastosowania utylitaryzmu, czyli uprawianie etyki praktycznej. Pokrewnym zadaniem jest formułowanie odpowiedzi na zarzuty wysuwane względem utylitaryzmu. Brandt poświęcił wiele uwagi tym rodzajom badań. Ich treść nie stanowi jednak podstawowego materiału mojej pracy. Problem odpowiedzi na relatywizm ma naturę metaetyczną i angażuje trzeci rodzaj pracy teoretyka: uzasadnienie utylitaryzmu jako teorii etycznej. W tym względzie podejście Brandta jest szczególnie interesujące. Jego rozwiązania szczegółowe wpisują się w debatę wokół współczesnego utylitaryzmu. Sformułowane przez Brandta uzasadnienia etyki poprzez odwołanie się do racjonalności stanowi istotny wkład w rozwój filozofii i ono jest głównym przedmiotem mojej pracy.

Brandt opracowując swoją koncepcję racjonalności wskazał na dwa etapy przyjęcia racjonalnej postawy, odnosząc się osobno do racjonalności pragnień i decyzji, co stanowiło przedmiot analiz podejmowanych w rozdziale drugim. Odpowiedź na to, jakie pragnienia są racjonalne wywołuje wiele dyskusji angażujących rozmaite badania antropologiczne. Drugi etap podejmowania decyzji racjonalnych jest w etyce Brandta kluczowy, polega na udzieleniu odpowiedzi na pytanie, jak należy postępować w relacjach z innymi ludźmi. Jak pokazała analiza konsekwentnego rozumowania racjonalnego egoisty z rozdziału trzeciego, taka realizacja pragnień prowadzi ludzi zwykle do przynajmniej częściowej kooperacji.

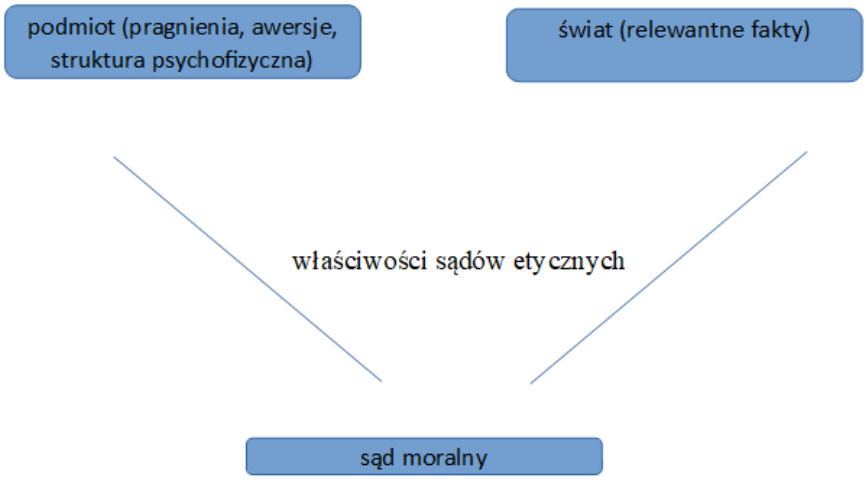
Brandt stosuje oryginalny zabieg przeniesienia pytania o wybierany przez podmiot system moralny, umiejscawiając pytającego w pozycji członka społeczeństwa. Nie mówi on o samotnym bohaterze zmagającym się ze światem czy też samym sobą, z problemem egzystencji, nie wspomina o szlachetnych uniesieniach czy odkrywaniu metafizycznej prawdy. Podmiot ma podjąć racjonalną decyzję w kwestii tego, jaki system moralny wybrałby i wspierał dla społeczeństwa, w którym ma żyć (razem ze swoimi dziećmi i innymi osobami, na których może mu zależeć). W przypadku, kiedy osoba odpowiadająca na takie pytanie byłaby egoistą, posługując się rozumowaniem racjonalnym w celu maksymalizacji zaspokojenia swoich pragnień, powinna wybrać

jakąś formę utylitaryzmu, co zostało omówione w rozdziale poprzednim. Gdyby jednak osoba taka żywiła uczucia altruistyczne, filantropijne czy zwyczajnie prospołeczną życzliwość – przynajmniej do niektórych osób – powinna zostać utylitarystą, o ile rzecz jasna posługuje się racjonalnością rozumianą jako dopasowanie najlepszych metod do osiągania zamierzonych rezultatów. A jako że wykazanie, iż utylitaryzm jest naturalnym wyborem etycznym racjonalnego altruisty wydaje się trywialne, nieco więcej uwagi poświęcił Brandt stanowisku egoizmu etycznego.

Utylitaryzm jawi się zatem jako naturalistycznie uzasadniony system etyczny. Pod względem psychologicznych analiz Brandt wiele pracy włożył w wykazanie tego, że życzliwość jest postawą co najmniej tak dobrze (a nawet lepiej) uzasadnioną pod względem natury ludzkiej, co egoizm. Kwestia ta nie jest kluczowa dla niniejszej dysertacji, a we współczesnej psychologii pogląd ten nie budzi zastrzeżeń (Wojciszke 2019). Istotne pozostaje przejście od kwestii psychologicznych i empirycznych do normatywnych. Utylitaryzm pozostaje opcją etyczną uzasadnioną przez racjonalne podejście podmiotu moralnego, który realizuje swoje własne (poddane krytyce) preferencje.

2. Przykład sądu etycznego

Naturalizm Brandta łączy się z etyką formalną w strukturze sądu etycznego. Forma jest wyznaczona przez logikę myślenia moralnego zakładającą takie warunki, jak ogólność i niesprzeczność. Z jednej strony sąd moralny wychodzi od wewnętrznych podmiotowych pragnień i awersji lub jest nakierowany na osiągnięcie szczęścia, którego warunki również osadzone są we właściwościach indywidualnych podmiotu; po drugiej stronie sąd zakłada właściwości świata, w których jest wydawany; adekwatna wiedza o relewantnych stanach rzeczy jest niezbędna do formułowania obiektywnych sądów racjonalnie uzasadnianych. To wszystko służy odpowiedziom na podstawowe pytania etyczne, takie jak „co jest słuszne?”. Graficznie strukturę tę przedstawię przy pomocy schematu:



Powyższy schemat zobrazuję przykładem analogicznym do testu Kohlberga (Czyżowska 2008). Jan pożyczył od przyjaciela pieniądze. Zbliża się termin zwrotu. Jan jest w stanie oddać pożyczoną sumę, ale wie, że przyjaciel się o nią nie upomni, chociaż chciałby jej zwrotu. Po stronie podmiotu, czyli Jana mamy kilka ważnych elementów: jest on w relacji z przyjacielem i zależy mu na nim i jego przyjaźni, zasada zwrotu pożyczki jest zgodna z wyznawanym przez Jana systemem wartości, czuje on jednak niechęć do straty pieniędzy, których mógłby nie oddawać. Wie o faktach takich jak to, że jego przyjaciel pamięta o pożyczce a jej zwrot jest możliwy, ale że w jego mocy pozostaje również nie oddanie tych pieniędzy. Może on sformułować zasady swojego postępowania na wiele (nieskończenie wiele) sposobów, poniżej przedstawię najbardziej transparentne:

i) Jan ma zinternalizowaną zasadę „oddawaj pożyczone mienie", ale chciałby jednocześnie, aby w tym momencie mógł postąpić zgodnie z zasadą, że „Jan nie musi oddawać pieniędzy, jeśli nie chce". Zasada ta zawiera imię własne, więc nie może stanowić reguły etycznej, ale można ją zmodyfikować do postaci „kiedy ktoś bardzo nie chce oddawać pieniędzy, nie musi tego robić". Zasada ta stoi jednak w sprzeczności z wcześniej zinternalizowaną regułą. W tym wypadku konieczne byłoby jej zastąpienie. Czy Jan jest gotowy na wspieranie systemu etycznego zezwalającego na praktykę niezwracania pożyczek? Prawdopodobnie nie, ponieważ w takim wypadku już nie mógłby liczyć, że ktoś o zdrowym umyśle

pożyczy mu jeszcze pieniądze. Jeżeli Jan nie odda pieniędzy, to złamie zasadę moralną i będzie zasługiwał na potępienie ze strony przyjaciela oraz, co prawdopodobne, będzie odczuwał poczucie winy i obniżone poczucie własnej wartości. Poza tym prawdopodobnie, nawet jeśli tym razem zyska pieniądze, których by nie oddał, narazi na szwank swoją przyjaźń i reputację.

ii) Jan, jak poprzednio może mieć zinternalizowaną zasadę „należy oddawać pożyczone mienie", ale tym razem jego przekonanie o faktach jest takie, że jego sytuacja jest wyjątkowa. Powiedzmy, że podobnie jak w przypadku klienta aptekarza Kohlberga Jan potrzebuje pieniędzy na lekarstwo dla umierającej żony. Jego przyjaciel jest bardzo bogaty, a do tego nie pamięta, o czym Jan się upewnił, o pożyczce. Co więcej, jest człowiekiem złym do szpiku kości, Jan aż dziwi się, że do tej pory się przyjaźnili i najpewniej ów bogacz wykorzysta te pieniądze na niemoralne cele. Tym razem Jan jest gotowy sformułować zasadę modyfikującą wcześniej zinternalizowany nakaz zwrotu mienia w maksymę: „oddawaj pożyczone mienie, z wyjątkiem sytuacji, w których zwrot pożyczki doprowadziłby do tragicznych konsekwencji, podczas gdy zaniechanie zwrotu nie przyniesie żadnych negatywnych skutków". Jan powinien sprawdzić, czy zasada taka nie stoi w sprzeczności z innymi wcześniej przyjętymi normami i jeśli przejdzie ten test, oraz zyska aprobatę jako możliwa do uniwersalizacji, to prawdopodobnie będzie mógł przyjąć ją jako rozwiązanie dla swojego dylematu i nie zwracać pieniędzy w zgodzie z wymogami wyznawanej przez Jana moralności.[9]

3. Uszczegółowienie stanowiska

Przykład Jana wygląda podobnie jak implikacja metody kontrolowanej postawy; odpowiada również sposobowi myślenia Kanta, chociaż w utylitarystycznej interpretacji. Brandt stawia milowy krok przeformułowując pytanie od tego, co należy zrobić w partykularnej sytuacji na pytanie o to, co w takiej sytuacji zalecałby system

[9] Powyższy przykład wystawia koncepcję Brandta na zarzut, który Kohlberg sformułował dla omawianego rozwiązania. Uważał on, że moralność utylitarna jest niższym stadium rozwoju przed moralnością zasad w rozumieniu Kantowskim. Jestem przekonany, że konsekwentne rozwinięcie formalnej struktury etyki Kanta prowadzi właśnie do rozwiązania utylitarystycznego tego dylematu (por. Piekarz 2015)

moralny, który racjonalna osoba chciałaby wspierać jako obowiązujący w społeczności, w której chciałaby żyć (Brandt 1998: 194). W tak zarysowanej sytuacji Brandt opowiedział się za utylitaryzmem reguł, przeciwstawiając go utylitaryzmowi czynów. Postawił problem wyboru systemu moralnego nie tyle jako pytanie o rozstrzygnięcie partykularnej kwestii, ile jako dobranie długotrwałych strategii możliwych do wdrożenia jako moralność społeczności, w której spodziewamy się żyć wraz z bliskimi nam osobami.

Argumentacja ta wydaje się możliwa do rozszerzenia poza moralność – na instytucje społeczne. Russell Hardin zaproponował wykorzystanie Brandtowskiej koncepcji racjonalności jako testu dla zasad funkcjonowania instytucji społecznych, co prowadzi do przekształcenia utylitaryzmu reguł w utylitaryzm instytucjonalny, bardziej zbliżony do rozwiązania Rawlsa (Hardin 1993: 145). Ujęcie takie jest interesujące na gruncie rozwiązywania wielu paradoksów racjonalnych wyborów, jak choćby przywołanego wcześniej Francuza w czasie wojny czy problemu pastwiska. W sytuacji, kiedy publiczne pastwisko jest dostępne dla każdego, nieograniczone użytkowanie go przez wielu rolników może prowadzić do całkowitego wyjałowienia. Podczas gdy żadnemu nie opłaca się indywidualnie ograniczyć wypasu własnych krów, to każdy z nich może odnieść korzyść, jeśli ograniczenie zostanie nałożone odgórnie, a instytucje prawne w życiu społecznym wydają się w tym miejscu szczególnie uzasadnione. Kwestię paradoksów racjonalności na gruncie teorii gier omówię bardziej szczegółowo w punkcie 9. niniejszego rozdziału.

Rozważania na temat relatywizmu w ujęciu Brandta należy rozpocząć od wyróżnienia dwóch jego rodzajów: relatywizmu metodologicznego i niemetodologicznego. Przyznał on, że istnieje jedna metoda odpowiadania na pytania etyczne, która opiera się na racjonalności, chociaż jej szczegóły mogą nie być jeszcze dostatecznie dopracowane. Porzuciwszy koncepcję metody kontrolowanej postawy, Brandt skupił się na opracowywaniu wersji utylitaryzmu odpowiadającej jej wymogom. Od czasu *Etyki* sam nie określał siebie chętnie mianem relatywisty. Niemniej ze względu na podjęty w niniejszej pracy temat badawczy, chciałbym poddać analizie wybrane wątki koncepcji utylitarystycznej Brandta pod kątem możliwości zaklasyfikowania jego poglądów jako relatywistycznych.

Nathanson oraz Harsanyi zarzucają Brandtowskiej koncepcji racjonalności brak substancjalnego ujęcia wartości. Uważają, że racjonalna decyzja musi uwzględniać to, czy realizuje ona działania o lepszych konsekwencjach (Nathanson 1993: 6). Jest to właściwość koncepcji Brandta, która zdaje się wyróżniać jego teorię. Racjonalność nie tylko pozwala na realizację jakiegoś celu, ale ostatecznie na niego wskazuje. To struktura rzeczywistości zawierającej ludzkie pragnienia, możliwości osiągnięcia szczęścia i dostępne sposoby działania, wyznacza sposób postępowania, który uznajemy za racjonalny. Pojęcie „decyzja racjonalna" to wyłącznie określenie optymalnego sposobu realizacji już wybranego celu, a w przypadku analiz Brandta służy jako etap przygotowawczy, sytuacja modelowa. Punktem kulminacyjnym jest pytanie o holistyczną wizję człowieka, który kieruje się rzetelnie wypracowaną wiedzą o własnej kondycji, wiedzą o świecie, w którym jest osadzony. Stoi on przed możliwością, a jednocześnie koniecznością podjęcia decyzji o akceptacji własnej osobowości, pragnień, przekonań – w tym aprobowanych i wspieranych zasadach moralności – lub o podjęciu wysiłku ich zmiany.

Jak zauważa Nathanson, Brandtowska koncepcja jest subiektywistyczna w tym sensie, że to, co jest dla człowieka wartościowe, zależy od jego własnych pragnień i preferencji (Nathanson 1993: 6). To, co jest dla niego dobre, jest jednak faktem, odniesieniem obiektywnym i w tej kwestii sam zainteresowany, jak i osoby postronne, mogą żywić trafne przekonanie lub się mylić. Według Summera pozwala to na powrót do klasycznego utylitaryzmu, czyli ocenę moralności pod względem pomnażania szczęścia przy zachowaniu możliwości formułowania ocen wykraczających poza subiektywne poczucie zadowolenia podmiotów (Summer 1993: 112).

Początkowo relatywizm Brandta sformułowany na potrzeby metody kontrolowanej postawy brał pod uwagę silne przekonania etyczne, których nie można dalej uzasadnić. Wskazał on, że stosunek do cierpienia zwierząt jest nierozstrzygalny na gruncie racjonalnej argumentacji – chociaż brał pod uwagę, że odpowiednie uświadomienie sobie tego zagadnienia pozwoli na znalezienie przynajmniej wśród większości ludzi wspólnego stosunku do cierpienia zwierząt. Dzięki rozszerzeniu kwestii ocen indywidualnych jego teoria zyskiwała możliwość racjonalnego rozumowania, zgodnie z którym osoba o silnych skłonnościach do czegokolwiek, dla której względy praktyczne nie pozwalałyby na uzasadnieni wysiłku nakierowanego na zmianę danych przekonań czy preferencji, mogłaby jednak dojść do obiektywnie poprawnego

wniosku, że należy realizować swoje dążenia (niekoniecznie aprobowane przez innych), gdyby posłużyła się ową racjonalnością. Dopóki takimi aktywnościami są samorealizacja artystyczna, praca naukowa czy dążenie do osiągnięć sportowych, które być może kosztują naukowców, artystów i sportowców nieporównywalnie wiele wysiłku, jesteśmy raczej skłonni bardziej podziwiać takie poświęcenia.

Interesującym przykładem jest przypadek palacza, który co prawda może przyznać, że z racjonalnego punktu widzenia nigdy nie powinien zacząć palić, ale skoro został już człowiekiem uzależnionym od nikotyny w pewnej sytuacji życiowej, będąc w wieku podeszłym, nieracjonalne jest, aby powstrzymywał się od palenia i nie pozwalał sobie na nieszkodzące innym palenie. Argumentacja taka może budzić konsternację, ale nie wydaje się szczególnie niebezpieczna społecznie (chociaż zły przykład, jaki dają młodzieży palacze i finansowanie przemysłu nikotynowego mogą uchodzić za naganne, nie wspominając już o indywidualnych kosztach nałogu oraz potencjalnych kosztach alternatywnych: przykładowo palacz mógłby przekazywać pieniądze wydawane na nałóg na cele charytatywne).

Problem zaczyna się, kiedy przyznamy, że osoba o skrajnie destrukcyjnych skłonnościach również może racjonalnie stwierdzić, że woli je realizować niż jakkolwiek nad nimi pracować i może w tym względzie być obiektywnie racjonalna. Kimś takim może być psychopatyczny morderca, ekstremista religijny, gwałciciel. Ludzi o powyższych skłonnościach możemy nazywać złymi lub chorymi psychicznie i chociaż społeczeństwo może racjonalnie domagać się ich kuracji lub izolacji, to oni sami mają racjonalne powody, żeby się temu przeciwstawiać. Dla nich nie byłoby racjonalne wspieranie systemu etycznego zbliżonego do utylitaryzmu, który uwzględniałby przeciwdziałanie ich postępowaniu. Koncepcja sprawiedliwości oparta na wzajemności nie wydaje się przekonująca w przypadku jednostek nie mogących osiągnąć za jej sprawą wymiernych korzyści (Burgh 2000: 216-219).

Rozwiązanie Brandta uwzględniające indywidualność różnorodnych potrzeb pozostaje w swojej istocie relatywistyczne. Nie wskazuje on na nieodparte racje, dla których niereformowalny psychopata miałby nie realizować swoich pragnień, niemniej problem z takim uzasadnieniem jest dylematem nie tylko Brandta. Pozostaje dzięki temu uczciwy w zakresie możliwości własnej teorii. Pozostawia za to uzasadnienie,

podobnie jak w Hobbesowskim *Lewiatanie*, że społeczeństwo powinno się mu przeciwstawiać.

Utylitaryzm Brandta pozostaje koncepcją podmiotową w nie mniejszym stopniu niż pierwotnie skonstruowana metoda kontrolowanej postawy. Właściwości osoby wydającej sąd – takie jak jej przekonania, awersje, pragnienia i możliwości – determinują, jaki system moralny powinna ona wspierać dla społeczeństwa, w którym ma żyć wraz ze swoimi bliskimi. Ze względu na wyższą wartość osiąganą w przypadku kooperacji Brandt uznał, że racjonalnym rozwiązaniem jest społeczne dążenie do powszechnego dobrobytu przy zachowaniu troski o równość. W zależności od tego, jakie jednostki tworzą społeczeństwo, racjonalne sposoby postępowania mogą się różnić, jeżeli nie dla poszczególnych jednostek, to dla różnych grup. Kavka podkreśla, że argumentacja Brandta nie mogąc wykazać bezspornie racjonalnej krytyki egoisty, nie daje również możliwości krytyki egoizmu grupowego (Kavka 1993: 160). O ile kalkulacja racjonalna może przekonać jednostki do konieczności wspierania systemu moralnego skłaniającego wspólnotę do kooperacji dla wspólnych korzyści, nawet kosztem jednostkowego poświęcenia pewnych dóbr czy wysiłku, to ten sam argument niekoniecznie skłania je do analogicznych ofiar na rzecz przedstawicieli innych grup, którzy nie są w stanie w żaden sposób się odwdzięczyć.

Na poziomie przykładu łatwo zobrazować to w wypadku małych społeczności plemiennych: członkowie grupy łowców-zbieraczy mogą racjonalnie uważać, że dzielenie się jedzeniem ze współplemieńcami jest dobre, ponieważ wspólnie polują, wojują, uprawiają ziemię i świętują, więc dobro społeczności wpływa na dobro wszystkich. Kiedy jednak dowiedzą się, że w odległych ziemiach żyje inne plemię przymierające głodem, analogiczna argumentacja nie musi ich przekonać do wysłania im pożywienia i dbania o równość pomyślności swoich pobratymców oraz obcych. Podobne mechanizmy mogą nastąpić na poziomie dowolnego podziału grupowego. Dotkliwy głód w Afryce wydaje się w Europie mniej pilnym do rozwiązania problemem niż opóźnienia wypłaty czternastek w nierentownej śląskiej kopalni. Wyjątkowo trudno racjonalnemu egoiście przedstawić racje za respektowaniem praw zwierząt, które nie mają potencjału odwzajemnienia.

Brandtowska odpowiedź na tego typu zarzuty zakłada uznanie za sukces tego, iż wykazuje się przynajmniej w minimalnym stopniu, że egoista powinien zgodzić się

chociaż na elementarne wymogi moralności społecznej. To, że nie mamy narzędzi do wykazania mocniejszej powinności byłoby wadą tylko w wypadku, gdyby konkurencyjne teorie dysponowały takimi możliwościami, co nie jest oczywiste, jak wskazywał Kavka na przykładzie porównania filozofii Brandta z najbardziej obiecującymi utylitarystycznymi koncepcjami (Kavka 1993: 161). Większość pracy Brandta miała charakter krytyczny i doszedł on do wniosku, że żadna inna teoria nie zawiera potencjału przekonania zatwardziałego egoisty czy amoralisty, w związku z czym swoje minimalne osiągnięcie uznał za dostateczne. Ponadto Brandt nie uważa egoizmu (rozumianego jako egocentryzm) za coś powszechniejszego od skłonności altruistycznych; argumentacja adresowana do egoisty jest pewnego rodzaju ostatnim zabezpieczeniem ładu społecznego. Faktycznie interesująca nas odpowiedź na wyzwania etyki jest odpowiedzią zwykłych ludzi, którzy dzielą szereg rozmaitych postaw, przekonań, wartości, wśród których egoizm nie jest najważniejszy. Ostatecznie krzewienie prospołecznych wartości uwzględniających prawa zwierząt i troskę o najsłabszych jest według Brandta dążeniem przyczyniającym się do pomnażania szczęścia uzasadniającego wysiłki podjęte w tym celu.

4. Klasyfikacja stanowiska

Chociaż Brandt jest klasyfikowany jako przedstawiciel utylitaryzmu reguł, to sam wolał swoją teorię nazywać w bardziej złożony sposób. W *A Theory of the Good and the Right* swoją propozycję teoretyczną nazwał „pluralistycznym systemem moralnym maksymalizującym pomyślność", akcentując różnice między własnym rozwiązaniem a klasycznym ujęciem utylitarystycznym. Uznał on, że racjonalne rozumowanie bazujące na naturalnych ludzkich skłonnościach, zarówno egoistycznych jak i prospołecznych, doprowadza podmiot moralny do wniosku, że systemu moralnego, który powinien wspierać dla społeczeństwa, w którym może żyć, nie wolno bezpośrednio utożsamić z utylitaryzmem reguł.

Brandt podchodził do kwestii pluralizmu z wielu stron, przez co trudno jednoznacznie sklasyfikować i nazwać jego stanowisko. Już na poziomie badań antropologicznych nad Indianami Hopi używał pojęcia pluralizmu. Olivia Little pisząc o jego pracach opublikowanych niemal siedemdziesiąt lat wcześniej, klasyfikuje jego stanowisko właśnie jako pluralistyczne, odnosząc się do jego wczesnego opisu różnorodnych,

chociaż traktowanych jako równie dobrze uzasadnione postaw moralnych (Little 2015: 813), które w późniejszej twórczości sam Brandt starał się zredukować do monistycznego ujęcia szczęścia lub teorii preferencji. W *Etyce* uważał, że pluralizm polega na akceptacji szeregu dążeń, wśród których za najbardziej podstawowe uznał pomyślność, przyjmowaną w utylitaryzmie za wartość nadrzędną, ale również równość i pomyślność jako wartości same w sobie. Różnorodność pragnień i awersji ludzkich nie stanowi podwalin pluralizmu, ponieważ są one redukowane albo do teorii pragnień albo do szczęścia. W pewnym stopniu brak zdecydowania na rozstrzygnięcie między teorią preferencji a szczęśliwości tworzy w systemie Brandta nowy wątek pluralistyczny, ale sądzę, że w obrębie tego zagadnienia rozsądniej jest uznać, że Brandt szukał jednoznacznego rozstrzygnięcia, którego nie udało mu się sformułować, a pluralizm ujęć celu dążeń ludzkich traktował jako koncepcję roboczą, chociaż być może niemożliwą do ulepszenia.

W ramach rozwoju swojej teorii w *A Theory of the Good and the Right* porzucił równość szczęśliwości, a ostatecznie i inne wartości autoteliczne, jak wiedza czy sztuka, w oderwaniu od ich funkcji w systemie pomyślności. Swoją koncepcję nazwał jednak pluralistyczną. Pluralizm nie odnosił się tam do wielości wartości. Oznaczał różnorodność celów, realizowanych przez zasady, a raczej systemu reguł. Uznał on, że utylitaryzm jest teorią zdolną do formułowania maksym budujących pomyślność zarówno jednostkową, jak i społeczną, ale w pewnych wypadkach, szczególnie aktywnie komentowanych przez krytyków utylitaryzmu, implikacje wymogów teorii utylitarnej prowadzą do kontrowersyjnych i nieoptymalnych konsekwencji. W takim wypadku Brandt zalecał odwołanie się do innych reguł, stąd wynika nazwanie jego koncepcji pluralistyczną. Utylitaryzm nie jest w niej zakładany, ale jest efektem racjonalnego rozumowania przedstawionego w rozdziale drugim, przeprowadzonego przy uwzględnieniu potrzeb i dążeń ludzkich.

Mill po prostu stwierdził, że maksymalizacja pomyślności jest tym, co ludzie powinni uważać za właściwą teorię moralną; Brandt doszedł do wniosku, że ludzkie dążenia nakierowane na pomyślność czy też realizację preferencji, w przypadku rozumowania moralnego doprowadzą do wskazania na zasadność wspierania systemu moralnego maksymalizującego pomyślność i chociaż system moralny odpowiadający tym kryteriom to z grubsza właśnie utylitaryzm reguł, to możliwe są od niego odstępstwa,

o ile wprowadzenie ich jest uzasadnione osiągnięciem lepszych efektów w dziedzinie maksymalizacji pomyślności.

Odstępstwa te w przypadku etyki Brandta miały mieć charakter reguł utylitarnych pośrednio, czyli takich, które same nie będąc uzasadnione wprost poprzez użyteczność mogły prowadzić ostatecznie do jej społecznej maksymalizacji. Zawiera się w tym istotny przypadek sytuacji, kiedy postępowanie w zgodzie z moralnością nie jest zgodne z realnym interesem jednostki. Brandt włożył wiele wysiłku w uzasadnienie swojego przekonania, że są to sytuacje wyjątkowo rzadkie, a rozwój wiedzy o faktach, która przyswajana jest rzetelnie przez społeczeństwo, oraz upowszechnienie terapii kognitywnej i fakt, że moralność powinna być dobrze zinternalizowana (co wiąże się z wytworzeniem osobnej motywacji do postępowania w sposób prawy), praktycznie całkowicie zmarginalizują przypadki racjonalnego uzasadnienia łamania zasad moralności. Na ostatniej stronie *A Theory of the Good and the Right* przyznał jednak, że jeżeli za racjonalne (czyli zgodne z pragnieniami danej osoby oczyszczonymi przy pomocy terapii kognitywnej) uznamy postępowanie inne niż nakazuje moralność, którą racjonalna osoba wspierałaby dla społeczeństwa, w którym żyje wraz ze swymi bliskimi, to postępowanie niemoralne może być uzasadnione w oparciu o jego teorię (Brandt 1998: 335).

Przyjęcie, że system reguł wspierających maksymalizację pomyślności nie zawiera utylitaryzmu oznacza, że w jego skład wchodzi jednak utylitaryzm oraz jakieś jeszcze zasady. W praktyce trudno znaleźć maksymy odpowiadające temu wymogowi, czyli maksymalizujące korzyść i nie będące uzasadniane przez utylitaryzm, co zgadza się z argumentem o paradoksalności paradoksu opracowanym w poprzednim rozdziale. Brandt porzucił ten sposób określania swojej propozycji teoretycznej; w *Facts, Values and Morality* nazywał swój system etyczny utylitaryzmem, a dokładnie „utylitaryzmem sumienia" (ang. *conscience-utilitarian*) (Brandt 1966a: 299). Zmiana ta miała za zadanie podkreślić internalizację zasad moralnych, wymaganej do skutecznego stosowania racjonalnie wybranego systemu dla społeczeństwa, w którym zamierza się żyć samemu wraz z osobami, na których nam zależy. Wymóg internalizacji został opracowany już w *A Theory of the Godd and the Right*.

Stosował również nazwę „utylitaryzmu zasad idealnych" (*ideal rule utilitariannism*) oraz „idealnego systemu moralnego" (*ideal moral code*) akcentując to, że racjonalność

nakierowana jest na opracowanie obiektywnych reguł, które pozostają poza naszym zasięgiem, stanowiąc obiekty idealne, chociaż użyteczne jako idee regulatywne (Rosati 2005). Nie można odmówić podejściu Brandta do utylitaryzmu znamion autorskiej oryginalności, niemniej wypracowana przez niego nomenklatura nie została przyjęta przez środowisko akademickie, a on sam jest zwykle opisywany po prostu jako przedstawiciel utylitaryzmu reguł.

6. Utylitaryzm a formalizm

W *Etyce* Brandt wyraźnie zadeklarował, że opracowana przez niego metoda kontrolowanej postawy stanowi w jego oczach najbardziej przekonującą opcją etyczną, chociaż utylitaryzm był dla niej godną rozważenia alternatywą. Forma jego argumentacji w rozdziale opisującym metodę kontrolowanej postawy, czyli apogeum prezentacji jego pozytywnego stanowiska etycznego, opierała się na przedstawieniu metody kontrolowanej postawy i utylitaryzmu, a następnie zestawieniu tych dwu teorii. Zapowiedział on, że w kolejnych rozdziałach będzie poddawał różne koncepcje etyczne ocenie przy użyciu narzędzi wypracowanych w ramach teorii metody kontrolowanej postawy. W praktyce zdaje się o tym zapominać, szczególnie opracowując rozdział XV pt. „Powinność moralna a ogólna pomyślność" dotyczący utylitaryzmu (Brandt 1996b: 678-687). Wybiera on bardzo podobny jak wcześniej w przypadku metody kontrolowanej postawy sposób prezentacji utylitaryzmu; przedstawia go obok teorii formalistycznej w ujęciu W. D. Rossa, przy czym jego wywód kończy się konkluzją, że utylitaryzm jest teorią lepiej uzasadnioną, co wyraża w zachowawczym przyznaniu, że „wolno, jak się wydaje, przyjąć na próbę rozszerzony utylitaryzm reguł jako teorię w zasadzie akceptowalną" (Brandt 1996b: 686). W połączeniu z jego późniejszymi pracami jeszcze silniej związanymi z utylitaryzmem sprawiło to, że Brandt jest klasyfikowany właśnie jako przedstawiciel utylitaryzmu – przy całkowitym niemal pominięciu w literaturze jego teorii metody kontrolowanej postawy.

Wpływ Rossa na Brandta jest wyraźny. Odnosi się do niego obszernie (podobnie jak do Westermarcka) w każdej ze swoich książek. Sformułowana przez niego wersja formalizmu spotyka się z bardzo powściągliwą krytyką ze strony Brandta, a on sam skłaniając się ostatecznie do akceptacji utylitaryzmu włącza do swojej teorii elementy

wyraźnie odpowiadające na problemy poruszane w dyskusji nad stanowiskiem formalistycznym. Główne dzieło Brandta *A Theory of the Good and the Right* prawdopodobnie nawiązuje swoim tytułem do książki Rossa *The Right and the Good* (Ross 1988). Choć sposób uzasadnienia etyki wybrany przez Brandta jest zupełnie odmienny, niemniej uważam, że dla jego pełnego zrozumienia warto przywołać główne tezy formalizmu Rossa.

Ross jako etyk nie akceptował konsekwencjalistycznego stanowiska Moora oraz jego koncepcji dobra. Jego poglądy zalicza się do deontologii o zapleczu intuicjonistycznym. Podstawowym elementem teorii Rossa jest lista powinności *prima facie*. Włączył on w jej szereg zobowiązania, takie jak: dotrzymywanie obietnic, zadośćuczynienia wyrządzonego zła, odpłacania przysługą za przysługę, pomnażania i pozwalania na pomnażanie szczęścia, obowiązek samodoskonalenia siebie i innych, powinność niewyrządzania krzywdy. Zobowiązania te mogą w szczególnych wypadkach wchodzić ze sobą w konflikt. W takim wypadku Ross zaleca dotrzymanie zobowiązania, które w danym kontekście jest silniejsze.

Brandt wysuwa przeciwko formalizmowi Rossa podstawowy argument: zbiór tak przedstawionych zasad nie może być zupełny, czyli możliwe są sytuacje, dla których z zawartych w nim zasad nie wynika norma postępowania. Można w takim wypadku odwołać się do intuicji pytając: do czego w takim wypadku czujemy się zobowiązani? To piętrzy jednak dalsze trudności związane z uzasadnieniem samych intuicji. Inną strategią jest rozstrzyganie konfliktu reguł przy użyciu zasad wyższego rzędu, jednak sam Ross nie podaje propozycji takiego zbioru i można się spodziewać, że i te potrzebowałyby zasad nadrzędnych trzeciego rzędu, co prowadzi do nieskończenie długiego szeregu poziomów (Brandt 1996b: 668).

Ze względu na odwołanie do szeregu zasad formalnych Brandt nie klasyfikuje etyki Rossa jako *stricte* intuicjonistycznej, chociaż jego konsekwencje sprowadzają się do intuicjonizmu. System skończonych zasad ze swojej natury nie nadaje się do wyczerpującego opisania instrukcji dla wszelkich możliwych problemów moralnych, przez co „białe plamy" muszą być indywidualnie bądź instytucjonalnie wypełniane poprzez odwołanie się do jakoś pojmowanych przekonań moralnych lub innego kryterium nadrzędnego. Utylitaryzm poprzez sformułowanie zasady podstawowej zdaje się przezwyciężać tę trudność.

Formalizm jednak wskazuje na nieprzezwyciężalną według Brandta słabość utylitaryzmu: w *Etyce* wskazywał, że istnieje przynajmniej jedna powinność, chociaż może ich być więcej, których obowiązywania nie jesteśmy w stanie zawiesić, a które nie odpowiadają utylitarnemu wymogowi maksymalizacji sumy szczęścia, czyli równości pomyślności (Brandt 1996b: 669). W *A Theory of the Good and the Right* potraktował już równość pomyślności jako pochodną jej maksymalizacji wynikającą z prawidłowości obniżenia wartości granicznej, ale nadal wskazywał, że nieutylitarne rozwiązania mogą maksymalizować sumę szczęścia lepiej niż reguły wypracowane na gruncie czystego utylitaryzmu. Nie uważam tej uwagi za trafną ze względu na argument o paradoksie paradoksalności utylitaryzmu i jestem przeświadczony, że wszelkie akceptowane na gruncie filozofii Brandta rozstrzygnięcia mieszczą się w ramach uzasadnienia utylitarystycznego. W kwestii wartości Brandt zmieniał stanowisko wiele razy, powracając ostatecznie do prymatu hedonizmu psychologicznego, do którego zdawał się być jednak nie do końca przekonany.

Formalista z kolei ma duży problem z sytuacją próby implikacji raz wypracowanych reguł, jeżeli okazuje się, że nie przystają one do warunków życia społecznego. Każda zasada stosowana w jednej społeczności może okazać się zgubna w skutkach w innej. Ostatecznie formalizm jako zbiór szeregu konkretnych reguł jest teorią nader złożoną, dlatego utylitaryzm reguł według Brandta ma nad nim niekwestionowaną przewagę prostoty (Brandt 1996b: 685).

Z kolei sam utylitaryzm, nawet w wersji utylitaryzmu reguł nie odpowiada na podstawowe intuicje moralne, zgodnie z którymi suma szczęścia nie jest jedynym nieosobowym stanem rzeczy, jaki należy uznać za wartościowy. Formalista pokroju Rossa byłby skłonny uznać za wartościowe same w sobie choćby dotrzymywanie obietnic. Chociaż w *Etyce* Brandt wykładał swoją własną koncepcję metody kontrolowanej postawy, a pisząc o utylitaryzmie reguł przyjmował jeszcze *explicite* pluralizm, uważając równość pomyślności za autonomiczną wartość, to jego rozbudowaną wersję, w przybliżeniu oddającą idee późniejszych koncepcji, nazwał „rozszerzonym utylitaryzmem reguł", o którym pisał: „wolno, jak się wydaje, przyjąć na próbę rozszerzony utylitaryzm reguł jako teorię w zasadzie akceptowalną" (Brandt 1996b: 686). Zastrzegał przy tym, że w toku kolejnych badań konieczne okażą się jego dalsze rozszerzenia, co faktycznie miało miejsce, chociaż w sensie formalnym polegało raczej na redukcji teorii o zbędne elementy.

Tak przedstawiona deklaracja wydaje się niezwykle powściągliwa, należy pamiętać, że Brandt w *Etyce* skupił się przede wszystkim na krytyce teorii etycznych i na tym tle jego entuzjazm względem utylitaryzmu jest czymś całkowicie wyjątkowym. W dalszej części swojej twórczości rozwijał swoją wersję utylitaryzmu, chociaż w żadnym momencie nie został bezkrytycznym i całkowicie entuzjastycznym zwolennikiem tego podejścia.

6.1. Równość pomyślności a utylitaryzm

Utylitaryzm odnosi się do kwestii równości pomyślności zwykle poprzez wykazanie, że skrajnie nierówna dystrybucja dóbr jest mało prawdopodobna do uzasadnienia poprzez maksymalizację sumy szczęścia. Wzrost użyteczności dóbr maleje w miarę wzrostu ich ilości (dla osoby posiadającej niewiele określona kwota może zmienić jej status materialny, podczas gdy dla milionera ta sama suma pieniędzy nie podnosi istotnie jego statusu). Tym samym tendencja do równego podziału dóbr jest uzasadniona przez ich użyteczność i jest zalecana w sensie rachunku utylitarystycznego.

Nie jest to dla wszystkich zapewnienie wystarczające, ponieważ, jak w omówionym przykładzie Omelas i społeczeństwa sadystów, da się przeprowadzić eksperyment myślowy, w którym możliwy jest świat wymagający dla uzyskania maksymalnej sumy szczęścia poświęcenia jakiejś grupy ludzi czy jednostek na rzecz dużego wzrostu zadowolenia pozostałych. Jeżeli opór przed akceptacją takich konsekwencji ma mieć uzasadnienie etyczne, a nie tylko emocjonalne, niezbędne jest przyznanie, że równy podział dóbr stanowi osobną od maksymalizacji użyteczności wartość, co w konsekwencji prowadzi do przyjęcia pluralizmu aksjologicznego.

Brandt już w etyce rozważa możliwość, czy utylitaryzm jest w stanie pozytywnie odpowiedzieć na wyzwanie stawiane przez pluralistyczną koncepcję wartości, wahając się, czy pluralizm może zostać przez utylitaryzm wchłonięty, czy też utylitaryzm stanowi istotny, choć nie jedyny element pluralistycznie rozumianej etyki. W tym duchu przyjął za najlepiej uzasadnioną wersję utylitaryzmu jego wariant rozszerzony. W *A Theory of the Good and the Right* odrzucił pluralizm wartości, traktując równość pomyślności jako coś uzasadnionego jedynie dzięki właściwościom malejącej wartości

użytkowej dóbr, oraz przyznał, że podatek progresywny (poza pewnymi wyjątkami) powinien doprowadzić do równości zarobków (Brandt 1998: 164). Implikacje socjospołeczne swojej etyki zawsze przedstawiał jako projekty socjalistyczne, podtrzymując to stanowisko w *Facts, Values and Morality* (Brandt 1996a: 222).

W kwestiach obyczajowych Brandt interpretował swoje własne idee jako uzasadnienie dla odchodzenia od skostniałych konserwatywnych schematów i dążenie do bardziej liberalnych rozwiązań (Railton 2015: 1139), jak tolerancja względem orientacji seksualnych. Prosocjalistyczny charakter poglądów Brandta sprawia, że jest on polecany jako propozycja teoretyczna do rozważenia dla przedstawicieli skrajnej lewicy, a nawet Marksistów (Shaw 1993: 162). Uważam, że pod względem teoretycznym jego koncepcja jest jednak na tyle pojemna, że wszelkie propozycje rozwiązań społecznych są w niej możliwe do dyskusji. Jeśli rozwiązania wolnorynkowe znajdują uzasadnienie dla swojego funkcjonowania jako normy możliwe do wspierania przez racjonalne jednostki, to prywatna sympatia Brandta do rozwiązań lewicowych nie podważa możliwości obrony takich wniosków, podobnie jak imperatyw kategoryczny Kanta niekoniecznie uzasadnia wszelkie jego partykularne przekonania, chociaż w przeciwieństwie do Brandta, apodyktyczność królewieckiego filozofa nie sugeruje takiego podejścia. Stosunek Brandta do kwestii otwartości na dyskusję jest jednym z powodów, dla których zyskał on znaczącą pozycję w środowisku filozoficznym nie tylko jako autor interesujących rozwiązań teoretycznych, ale również komentator, wykładowca i dyskutant aktywnie uczestniczący w życiu akademickim.

6.2. Kult reguł

Formalizm oraz utylitaryzm czynu są oskarżane o „kult reguł". W myśl tego zarzutu zwolennicy którejś z tych koncepcji byliby skłonni nakazywać przestrzeganie reguł ze stereotypowym[10] Kantowskim zacięciem – czyli uważać, że żadne okoliczności nie mogą uzasadnić złamania którejś z raz przyjętych zasad. Odpowiedź zarówno w przypadku formalisty jak i utylitarysty może być podobna: kult reguł nie wynika ze

[10]Stereotyp ten funkcjonuje zapewne w dosyć wąskim kręgu osób zajmujących się filozofią, niemniej jest on w nim bardzo silnie zakorzeniony; nie jest on w pełni uzasadniony przez pisma samego Kanta, który w *Metafizyce moralności* (Kant 2005) wykazał się dużą plastycznością, omawiając konkretne dylematy moralne, jak możliwość moralnej zgody na samobójstwo władcy zmuszonego do kolaboracji etc.

zbioru akceptowanych zasad, ale raczej ze strategii ich przestrzegania, a przede wszystkim ze sposobu rozstrzygania konfliktu między nimi. W przykładzie Kanta, gdzie należało odpowiedzieć, czy dozwolone jest okłamanie mordercy pytającego o miejsce pobytu naszego przyjaciela ukrywającego się w naszym domu, Kant rozważał tylko możliwość skłamania lub nie. Dla formalisty może być to konflikt dwóch zasad: nakazu mówienia prawdy oraz obowiązku udzielania pomocy osobom potrzebującym. Jeżeli przyznamy, że obowiązek udzielenia pomocy jest w tym wypadku silniejszym zobowiązaniem, formalista może bez większych trudności uzasadnić zdroworozsądkową konieczność wprowadzenia mordercy w błąd. Tym samym schematem może posłużyć się utylitarysta reguł, kiedy złamanie jakiejś zasady może być uzasadnione ważniejszą koniecznością i powinien on posłużyć się regułą wyższego stopnia. Dozwolone jest również zbudowanie reguły bardziej skomplikowanej w swojej treści, jak „mów prawdę poza wyjątkowymi okolicznościami, kiedy kłamstwo może uchronić niewinne ofiary przed skutkami zbrodniczej przemocy".

Odpowiedź utylitarysty ma pewną przewagę: ostatecznym kryterium rozwiązywania konfliktu reguł (czy też budowy schematu opracowywania super-reguł rozstrzygających konflikty na niższych poziomach) jest nadrzędna formuła odwołująca się do maksymalizacji sumy szczęścia. Formalizm jest teorią wielu reguł i tworzenie zasad wyższego rzędu odbywa się bez wcześniej opracowanej procedury (Brandt 1996b: 680). Może to budzić poważne obiekcje i sprowadza formalizm do postaci szeregu niezależnych sądów uzasadnionych *ad hoc* w sposób intuicjonistyczny czy emotywistyczny, które to podejścia Brandt odrzucał w części krytycznej swoich prac.

Jego przekonania w zakresie etyki praktycznej narażają go jednak na szereg zarzutów. Wspomniane podejście do tolerancji wobec homoseksualizmu Brandt obrazuje przykładem, przedstawiającym jednocześnie sedno jego teorii: wyobraźmy sobie mężczyznę żyjącego w społeczeństwie negatywnie nastawionym do homoseksualistów (Railton 2015:1139). Ma on córkę, która dorastając odkrywa, że chce spędzić resztę życia w związku partnerskim z inną kobietą. Mężczyzna ten według Brandta odkrywając, że miłość do córki oznacza raczej troskę o jej prawdziwe szczęście niż życie podług dyktatu nieuzasadnionych uprzedzeń, powinien wspierać potomkinię w jej wyborze życiowym, co prowadzi do uzasadnionej potrzeby weryfikacji zinternalizowanych wcześniej przekonań moralnych i naturalnego rozwoju jego

systemu etycznego, który powinien być w tych okolicznościach przez niego wspierany jako obowiązujący w społeczeństwie, w którym żyją razem z córką.

Brandt zdradza tu jednak silne przekonanie w kwestii prymatu wolności i realizacji potrzeby bliskości osób homoseksualnych w zgodzie z ich orientacją nad konserwatywną aprobatą względem heteronormatywnego modelu rodziny. Na gruncie środowiska akademickiego poglądy tego typu znajdują szerokie zrozumienie, ale biorąc pod uwagę przyjęty proceduralny charakter racjonalności należy pamiętać, że równość, akceptacja, solidarność czy wzajemny szacunek jako rozstrzygnięcia normatywne nie mogą być przyjęte jako dobra *per se*. Wymagają one uzasadnienia w taki sam sposób jak testowane są inne zasady etyczne przy wykorzystaniu metody terapii kognitywnej z uwzględnieniem próby ich falsyfikacji.

Rozbudowując przykład Brandta warto pamiętać, że zmiana poglądów względem sposobu życia córki przez jej ojca może wydawać się racjonalnie uzasadniona w sytuacji, kiedy rodzina ta żyje w społeczności jedynie do pewnego stopnia uprzedzonej do homoseksualnych związków partnerskich, a możliwe represje ograniczą się do ostracyzmu głównie ze strony starszej i mniej nowoczesnej części jej członków. Jest jednak wiele miejsc na świecie, a historycznie można do nich zaliczyć również Europę zachodnią, gdzie konsekwencją otwartego wejścia w związek homoseksualny może być realne zagrożenie doświadczenia agresji włącznie z groźbą okaleczenia oraz utraty życia. Badając wszelkie relewantne fakty związane z decyzją ojca trzeba uwzględnić również to, że być może jego surowa reakcja i zakaz realizacji przez córkę jej romantycznych pragnień może uchronić ją przed śmiercią z rąk fanatycznych oprawców zdolnych do ukarania jej nieheteronormatywnych skłonności zbiorowym gwałtem, oblaniem żrącą substancją czy podpaleniem żywcem. Nawet jeśli z punktu widzenia całości społeczeństwa porzucenie uprzedzeń znacząco wpłynęłoby na polepszenie sytuacji każdego jej członka, to w sytuacji indywidualnej jest to decyzji ojca, którego własna córka, a być może cała rodzina jest narażona na poniesienie konsekwencji. W takiej sytuacji być może racjonalne jest trwanie w utartym schemacie podobnie jak w pewnych wariantach paradoksu więźnia racjonalne jest zrezygnowanie z możliwości osiągnięcia w sumie najlepszych rezultatów, gdy zależą one od współpracy z osobami, co do których mamy podstawy przypuszczać, że nie będą działały w sposób umożliwiający kooperacyjnie najkorzystniejsze rozwiązanie (paradoks więźnia zostanie bliżej omówiony w punkcie 8).

Nawet jeśli zmiana postawy ojca faktycznie przyczyniłaby się do szczęścia jego córki chcącej związać się z kobietą, a konsekwencje społeczne byłyby wręcz pozytywne, to biorąc pod uwagę Brandtowską strukturę racjonalnego podejmowania decyzji w przypadku osoby o dominujących skłonnościach egoistycznych, musimy również wziąć pod uwagę, że być może miłość do córki nie jest dla każdego homofobicznie nastawionego ojca dostatecznym powodem, aby uzasadniała ona trud zmiany zinternalizowanych już wcześniej norm, nawet jeśli ich podstawy wynikają z nieuzasadnionych przekonań o faktach. Brandt zdaje się optymistycznie zakładać, że przekonania klasyfikowane jako lewicowe mogą być krzewione przy ogólnym wzroście świadomości i jednocześnie zadowoleniu rozwijających je podmiotów. Tymczasem możemy sobie wyobrazić, że przynajmniej niektórzy ludzie, gdyby nawet podjęli próbę weryfikacji swoich nieracjonalnych poglądów na tematy obyczajowe, w konsekwencji straciliby coś być może tak cennego, jak wewnętrzna pewność siebie, siły witalne, co w konsekwencji uczyniłoby z nich osoby głęboko nieszczęśliwe. Chociaż psychologia ani zdrowy rozsądek niczego takiego nie uzasadniają, to możliwość pomyślenia alternatywnego świata, gdzie takie warunki zachodzą sprawia, że tolerancja, życzliwość, solidarność, i równość są w ramach filozofii Brandta wartościowe jedynie warunkowo i chociaż łatwo chwalić je w ślad choćby za Millem jako sprzyjające rozwojowi szczęścia, istnieją możliwe stany świata, dla których to zupełnie odmienne strategie postępowania byłyby racjonalne.

7. Utylitaryzm jako teoria inkluzywna

Jedną z najważniejszych przewag utylitaryzmu, na którą zwracał uwagę Brandt jest jego zdolność do implikacji dla odmiennych społeczności. Utylitaryzm reguł wychodzi od dopasowania zasad do warunków, w których mają być stosowane, dlatego uwzględnia zaplecze kulturowe danej społeczności, jej zwyczaje, poziom wykształcenia, stosunki ekonomiczne etc. Właściwość ta związana jest z możliwością pogodzenia utylitaryzmu ze stanowiskiem relatywistycznym (Jenkins 2016: 527). Z tego powodu różne społeczności mogą budować różne systemy zasad postępowania zgodnych z ogólną zasadą utylitaryzmu reguł.

Dale Miller nazywa utylitaryzm Brandta „relatywizmem wspólnotowym", w przeciwieństwie do „wspólnotowego absolutyzmu", w którym każdy podmiot

powinien przestrzegać identycznych reguł (Miller 2020: 15). Rozwiązanie relatywistyczne jest odpowiedzią na szereg trudności występujących w perspektywie wspólnotowej. Pozwala na dopasowanie odpowiedniego zbioru reguł dla danego momentu historycznego; kolejne generacje żyjące w innych warunkach materialnych i społecznych mogą wypracować odmienne systemy moralne.

Nie jest jednoznaczne, czy można nazwać to relatywizmem w ujęciu Brandta. W *Facts, Values, and Morality* używa określenia „relatywizm" dla scharakteryzowania sytuacji, w której dwa różne społeczeństwa mogą stosować różne, choć tak samo dobrze uzasadnione systemy reguł ze względu na odmienne warunki, w których zostały one ukształtowane (Brandt 1996a: 155). Odnoszę wrażenie, że Brandt zastosował w tym miejscu pojęcie relatywizmu w jego szerszym rozumieniu, podczas gdy w niniejszej dysertacji istotne jest jego ujęcie opracowane w *Etyce* (Brandt: 1996b 681).

Stosowanie odmiennych maksym szczegółowych zgodnych z ogólną zasadą utylitaryzmu stanowi implikację zasady nadrzędnej dla konkretnych problemów. Posługując się rozstrzygnięciami Hare'a można powiedzieć, że odmienne zasady funkcjonujące w różnych społecznościach tylko pozornie dotyczą tych samych rzeczy – faktycznie mówią one jak należy zachować się w różnych sytuacjach, czynnikiem je różnicującym jest właśnie odmienny kontekst kulturowy; dlatego zachowanie Innuitów z przykładu z poprzedniego rozdziału, porzucających członka rodziny na śmierć przez zamarznięcie, jest czym innym w ich społeczności, a czym innym dla przedstawicieli kultury zachodnioeuropejskiej. Żeby określić dane zachowanie mianem relatywizmu niemetodologicznego opracowanego w *Etyce* należałoby przyjąć, że **(i)** przedstawiciele różnych społeczności stoją przed problemami moralnymi, które widzą dokładnie tak samo, ale formułują na nie różne odpowiedzi, podczas gdy relatywizmem nie byłaby sytuacja, w której **(ii)** różne społeczności stwarzają odmienne warunki i struktury pozwalające na odmienne reakcje na zbliżone, chociaż nie identyczne problemy moralne. Jeżeli stan **(ii)** nazywamy relatywizmem, to późny utylitaryzm Brandta oczywiście się do niego zalicza (i prawie każdy mógłby się w tym rozumieniu nazwać relatywistą), nie jest jednak oczywiste, czy spełnia on sformułowany pół wieku wcześniej warunek **(i)**.

8. Utylitaryzm Brandta a teoria gier

Brandt nie odnosił się bezpośrednio do teorii gier, ale wiele jego analiz można wprost przenieść na jej grunt, jak starałem się pokazywać na wzmiankowanych przykładach. Jego próby formalnego zapisu procesu decyzyjnego, odniesienie do korzyści indywidualnych oraz społecznych, wykorzystanie wiedzy psychologicznej i podejście do racjonalności sytuują go w nurcie utylitaryzmu łączącego wiele współczesnych nauk społecznych. Na tym gruncie interesujące jest pytanie, na ile intuicje Brandta dotyczące racjonalności odpowiadają współczesnemu ujęciu teorii gier.

Pojęcie „racjonalność" tradycyjnie posiada wiele konotacji i używane jest nawet w formie określenia wartościującego. W teorii gier używa się go w sposób wyłącznie techniczny jako określenie rozwiązań danych klas problemów. Powiedzieć, że dany wybór w teorii gier jest racjonalny jest tak samo neutralne, jak stwierdzić, że dany zbiór liczb spełnia warunki określonej funkcji matematycznej.

W ten sam sposób racjonalność traktował Brandt. Uważał on, że racjonalne decyzje są po prostu nakierowane na realizację celów w zadanych warunkach. Kwestię tę przedstawiłem w rozdziale drugim. Przypomnę pokrótce analizowany tam przykład: jeśli chcemy jechać do kina i mamy mało czasu na dojazd, to racjonalne jest wybranie sposobu transportu, który pozwoli dostać się do kina na tyle szybko, żeby zdążyć. Mając 10 minut do seansu i wiedząc, że autem dostaniem się do kina w 5 minut, a pieszo w 20, racjonalne jest wybranie samochodu. Jest to prosta sytuacja strategiczna, w której w ramach modelu znamy wszelkie warunki.

O wiele bardziej interesujące są gry, w których występują elementy konkurencji czy kooperacji, jak w klasycznym dylemacie więźnia. Rozważmy jego wersję, w której dwóch więźniów może się przyznać do przestępstwa, zeznając przeciwko towarzyszowi w zamian za obiecane przez prokuratora korzyści, np. zostanie świadkiem koronnym, wynik ten jest warty dla więźnia 1, podczas gdy drugi więzień otrzymuje wysoki wyrok oceniany jako -2. Jeżeli obydwaj się przyznają, sędzia da im jedynie pouczenie w związku z jakimś innym, mało ważnym wykroczeniem, wartość pouczenia wynosi dla nich 0. Jeśli jednak obydwaj przyznają się do winy, obciążą siebie nawzajem i otrzymają wyrok równy -1. (Załuski 2016: 13). W formie tabeli wygląda to tak:

Więzień 1/ Więzień 2	Przyznać się	Nie przyznać się
Przyznać się	-1, -1	1, -2
Nie przyznać się	-2, 1	0, 0

W sumie najlepszą strategią dla więźniów byłoby iść wspólnie w zaparte i nie przyznawać się, ponieważ każdy z nich wyjdzie z więzienia od razu. Jeżeli pomyślą egoistycznie i obydwaj się przyznają, to każdy z nich posiedzi w zamknięciu. Rozważając dylemat z perspektywy jednego więźnia nie zważającego na dobro drugiego, okazuje się jednak, że więcej ryzykuje nie przyznając się. W sytuacji, kiedy więzień 1 się nie przyzna, może uniknąć odsiadki, ale jeśli w tym czasie więzień 2 będzie współpracował z policją, więzień 1 spędzi w więzieniu dłuższy wyrok. Kiedy z kolei więzień 1 się przyzna to w najgorszym razie spędzi w celi wyrok -2, ale może też wyjść na wolność od razu jako świadek koronny, jeśli więzień 2 się nie przyzna. To rozumowanie może doprowadzić obydwu więźniów do racjonalnego wyboru przyznania się, stanowiącego w tym wypadku tzw. równowagę Nasha (każdy gracz znajduje strategię bez względu na to co zrobi drugi gracz, a zmiana strategii nie jest opłacalna), co jest sytuacją, w której w sumie więcej tracą niż mogliby zyskać kooperując.

Czy kooperacja i wyparcie się winy są w tym wypadku racjonalne? Równowagą Nasha jest strategia: przyznanie się i zmaksymalizowanie swoich zysków. Symulacje w trybie gier z wielokrotnym powtórzeniem i znajomością byłych ruchów innych graczy wskazują, że gracze mają tendencję do karania osób niewspółpracujących, a w końcu do osiągnięcia powtarzalnej współpracy, co znajduje swoje potwierdzenie w modelach zakładających powtarzalność gry. Zysk kooperacji jest w sumie wyższy niż zachowania egoistycznego, dlatego w ujęciu ewolucyjnym, uwzględniając możliwość powtarzania gry i wybór strategii mieszanych, to współpraca ma szansę na bycie zwycięską strategią – chociaż nie jest konieczne całkowite wykluczenie zagrań egoistycznych (Kostecki 2007).

Jakie ma to konsekwencje dla koncepcji Brandta? Brandt rozwijając teorię racjonalności zawarł w niej komponent Idealnego Obserwatora, dokonując rozróżnienia na racjonalność obiektywną i subiektywną. W sensie obiektywnym pewne działania są albo racjonalne, albo nie. My, ludzie omylni o tym nie wiemy, ale gdyby ktoś

dysponował wszelką dostępną wiedzą – jak demon Laplace'a – i wyciągał prawidłowe wnioski, mógłby to ocenić. Tymczasem w świetle teorii gier nawet taki podmiot nie mógłby jednoznacznie wskazać, przynajmniej w niektórych wypadkach, na jedno rozwiązanie, które należy wybrać. Na podstawie dylematu więźnia łatwo zaobserwować, że w zależności od przyjętej perspektywy rożne rozwiązania są optymalne. Myśląc o interesie indywidualnym lepiej jest zdradzić, ale z punktu widzenia interesu grupowego, współpracujący więźniowie uzyskują lepsze rezultaty. Racjonalność indywidualna w tym wypadku prowadzi również do gorszych spodziewanych wyników indywidualnych niż współpraca. (Załuski 2016: 13).

Przykład dylematu więźnia jest prostą ilustracją, ale bardziej złożone modele pokazują, że racjonalna może być więcej niż jedna decyzja. W pewnych sytuacjach strategicznych niedookreślenie pod względem racjonalności jest ich nieusuwalną właściwością. Powiedzmy, że dwaj przyjaciele umówili się na spotkanie w Krakowie o godzinie 20:00, ale zapomnieli ustalić, gdzie się zobaczą. Każde miejsce, które wybiorą jednocześnie jest równie dobre, ale o ile żadne z nich nie wyróżnia się na tle innych, przyjść w dowolne z nich jest tak samo racjonalne.

Podobnie sytuacja wyglądała by w przypadku mijania się samochodów, dopóki nie ustalono zasad ruchu drogowego; kiedy pojazdy jadą z naprzeciwka po wąskiej drodze, zjechanie sobie z linii kolizji jest racjonalne pod warunkiem, że każdy z kierowców wybierze inną stronę. Normy prawne mogą w tej sytuacji pomóc, ponieważ dostarczają wiedzę o tym, jak prawdopodobnie zachowają się inni uczestnicy ruchu (Burgess 2005: 82).

Co więcej, równowaga, tj. optymalna strategia może występować przy przyjęciu strategii mieszanej, czyli w pewnym stopniu wyborze losowym (Malawski, Wieczorek, Sosnowska 2004: 39-43). Idealnie obrazuje to gra w „orła i reszkę": dwóch graczy wybiera dowolną stronę monety, kiedy obydwaj wybiorą to samo, wygrywa pierwszy z nich, a jak wybiorą różne strony, wygrywa drugi. Konsekwentny wybór jednej opcji lub zastosowanie dowolnego wzoru (np. wybór naprzemienny) pozwala przeciwnikowi przewidzieć kolejne ruchy i zwyciężyć, jedynym racjonalnym sposobem prowadzenia gry (równowagą Nasha) jest wybór losowy (Załuski 2016: 8).

Bardziej rozbudowana gra, w której najlepszym sposobem na maksymalizację zysków jest strategia mieszana to „jastrząb i gołąb". W grze tej gracz może przyjąć postawę

jednego z tych ptaków, nie wiedząc o tym, z kim przyjdzie mu się zmierzyć. Jastrzębie zawsze są agresywne i podejmują walkę, dopóki nie odniosą ran lub dopóki przeciwnik nie ucieknie. Gołębie, kiedy tylko są zaatakowane, od razu ustępują pola. Przyjmuje się tu następujące wartości: V to dobro, które można wygrać, C oznacza koszty walki. Gra jest interesująca, kiedy V<C, czyli koszty walki przewyższają wartości zdobyczy, podobnie jak w zmaganiach rycerzy z drugiego rozdziału, z tym że jastrzębie nie walczą na śmierć i życie, a po odniesieniu ran dzielą się zdobyczą. Osiągnięty walką sukces jastrzębia jest połową różnicy między wartością dobra a kosztami walki. Gołębie dzielą się wygraną po połowie. Kiedy jastrząb spotyka gołębia, zabiera wszystko. Lista wyników przedstawia się następująco:

Gracz 1/Gracz	J	G
J	1/2 (V – C), 1/2 (V – C)	V, 0
G	0, V	V/2, V/2

Przyjmijmy, że V=2 i C=6. W takim wypadku wartości poszczególnych przebiegów gry wyglądają następująco:

Gracz 1/Gracz	J	G
J	-2, - 2	2, 0
G	0, 2	1, 1

W tej grze w strategiach czystych występują dwie równowagi Nasha przy układzie gołąb i jastrząb. Jeśli gołąb spotka się z jastrzębiem, straciłby zmieniając swoją

strategię, ponieważ zamiast 0 poniósłby koszty walki. Jastrząb spotykając gołębia również woli pozostać jastrzębiem i nie dzielić się wygraną. Występuje tu jednak jeszcze jedna równowaga w strategii mieszanej: kiedy w 1/3 przyjmowana będzie postawa jastrzębia, a w 2/3 przypadków gołębia. Wynika to z następujących obliczeń:

> „Przy założeniu, że Gracz 2 wybiera J z prawdopodobieństwem p, a G z prawdopodobieństwem 1–p, oczekiwana użyteczność dla Gracza 1 płynąca z wyboru strategii J wynosi: $-2p + 2(1 - p) = -4p + 2$, a z wyboru strategii G: $1 - p$. Otóż Gracz 1 będzie indyferentny między wyborem strategii J i G wtedy i tylko wtedy, gdy oczekiwana użyteczność będzie dla obu jego strategii równa (a więc, gdy p jest równe 1/3). Łatwo zauważyć, że jeśli każdy z graczy wybierze strategię mieszaną, która czyni przeciwnika indyferentnym między jego strategiami czystymi, to owe strategie mieszane będą pozostawać w równowadze" (Załuski 2016: 8)

W warunkach ewolucyjnych jest to punkt równowagi: kiedy w populacji jest więcej niż 1/3 jastrzębi, będą one wykrwawiać się w walce i bardziej opłacalne będzie pozostanie gołębiem. Kiedy jednak gołębi będzie więcej niż 2/3, bycie jastrzębiem zyskuje na atrakcyjności. Wybór strategii mieszanej, czyli losowej, jest racjonalny w przypadku, kiedy określa się strategię przy braku informacji o tym, jakie wybory podejmą współgracze lub kiedy już funkcjonują oni w pozycji równowagi, oraz w sytuacji, kiedy wszyscy wybierają strategię mieszaną. Tym samym podważone zostaje to, że każdy wybór ma swoje jedno, obiektywne, racjonalne rozstrzygnięcie.

W teorii Brandta system moralny miał za zadanie skoordynować działania członków społeczeństwa. Posługiwał się kategorią Moralności Idealnej, którą stanowił system odpowiadający temu, co wspólnie mogliby wybrać wszyscy, gdyby posiadali wiedzę o relewantnych faktach, przeszli terapię kognitywną i myśleli w sposób racjonalny. Idealny system stanowi ideę regulatywną, ale zakłada jakiegoś rodzaju stan doskonały, optymalny, maksymalizujący pomyślność. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że możliwe jest wiele takich systemów konkurencyjnych, równie racjonalnych, przedstawią nam się dwie możliwości: albo dążenie do ich realizacji przynajmniej w pewnym stopniu oznacza wybranie wspólnego działania, albo wymaga zupełnie odmiennych, wykluczających się wyborów. W przypadku przynajmniej wstępnej kooperacji dalsze uzgodnienie wspólnego działania wydaje się naturalnym rozwojem sytuacji. Jeżeli dwa punkty równowagi są jednak na antypodach, spór między osobami dążącym do ich osiągnięcia nie może być rozstrzygnięty za pomocą racjonalnej argumentacji.

Jaka to może być sytuacja? Posłużmy się eksperymentem myślowym. Załóżmy, że system społeczny, który w najwyższym stopniu może zapewnić pomyślność jest ustrojem socjalnym troszczącym się w sposób instytucjonalny o słabszych i dążący do równości, jak skłonny był wierzyć Brandt. Wyobraźmy sobie, że jednocześnie całkowicie liberalne rozwiązanie wolnorynkowe realizowane przy zaangażowaniu społecznym przyniosłoby jednak tak samo dobre rezultaty. Obecnie zwolennicy rozwiązań socjalnych i wolnorynkowych toczą debatę o to, które rozstrzygnięcie jest najlepsze, osiągając bardziej lub mniej udane kompromisy. Można mieć nadzieję, że rozwój wiedzy będzie wpływał na rozstrzygnięcie punktów spornych. Jeżeli by się jednak okazało, że obydwa kierunki są tak samo dobre, to racjonalność nie mogłaby nam powiedzieć, które z nich należy wybrać (być może podpowiadałaby, że prawdopodobnie wybranie którejkolwiek z możliwości w sposób zgodny byłoby bardziej zasadne niż marnowanie energii na spory; z drugiej strony prowadzenie debaty przynosi inne wartości dodane i pozwala na dopracowanie każdego z reprezentowanych stanowisk).

Jak wspominałem, Brandt podchodził do metodologii naukowej z optymizmem pozytywisty logicznego. Osobnym, obszernym tematem zagadnień z zakresu relatywizmu jest dziedzina relatywizmu epistemologicznego i naukowego. Biorąc pod uwagę, że może istnieć więcej niż jeden równie dobrze uzasadniony sposób poznania faktów (czego Brandt zdawał się nie dopuszczać), w takim razie również decyzje racjonalne nastawione na maksymalizację pomyślności mogłyby być różne w zależności od przyjętego sposobu poznania uzasadniającego na różne sposoby relewantne informacje. W ten sposób w ramach koncepcji Brandta mógłby zostać uwzględniony kolejny rodzaj relatywizmu obejmujący odrzucany w *Etyce* relatywizm metodologiczny, który jednocześnie nie uderzałby w idee utylitaryzmu jako teorii bazującej na racjonalności pod warunkiem, że racjonalność ta będzie rozumiana w sposób rozszerzony.

Nie znając elementarnych właściwości świata, nie jesteśmy w stanie ustalić, czy jakakolwiek realna decyzja ma te właściwości, które mają sytuacje modelowe, w których występuje mnogość punktów równowagi (przewidywanie faktów być może ograniczone jest do ścisłości praw probabilistycznych, nie deterministycznych). Analizy teoretyczne po prostu nie wykluczają takiej możliwości. W związku z tym uzasadnione wydaje się przyjęcie możliwości ich istnienia. Bliższa jest nam, jako ludziom, sytuacja

gier z niepełną informacją – poza sytuacjami modelowymi każda nasza decyzja bazuje na niepełnej wiedzy. W związku z tym powinniśmy przyjmować jako możliwy więcej niż jeden wybór racjonalny zarówno na poziomie racjonalności subiektywnej, jak i obiektywnej. To prowadzi do kolejnej wątpliwości: dysponując jedynie subiektywnym sposobem poznania możemy co najwyżej szacunkowo oceniać pewność posiadanej przez nas wiedzy i trudno jest ustalić, czy istnieje obiektywnie poprawny sposób subiektywnej oceny prawdopodobieństwa realizacji własnych celów. Poza tym możliwe jest funkcjonowanie w bańce informacyjnej, w której subiektywnie racjonalne decyzje mogą być zupełnie irracjonalne, jak w omawianym przykładzie człowieka przekonanego o tym, że jest Jezusem.

Czy ta konkluzja oznacza, że racjonalność jest relatywna? Jest to problem w dużym stopniu pojęciowy. Jeżeli zakładamy mnogość rozwiązań racjonalnych, bardziej adekwatne byłoby określenie takiego ujęcia pluralistycznym. Pluralizm występuje również w przypadku wyodrębnienia racjonalności indywidualnej i kolektywnej, jak w przykładzie dylematu więźnia. Relatywne elementy koncepcji Brandta zawierają się za to w podmiotowych właściwościach osoby formułującej sądy moralne. Jeżeli moralność jest efektem działania faktów i logiki, jak chciał Brandt, to zgodnie z jego wywodem, jak przedstawiłem w schemacie decyzyjnym w punkcie 2, różne osoby mogą racjonalnie wspierać różne systemy moralne, co można nazwać relatywizmem w rozumieniu z rozdziału trzeciego. Jednocześnie osoby o identycznej (lub co najmniej podobnej) podstawie uwzględniającej wspólne przekonania, wartości i potrzeby, posługując się terapią kognitywną i rozumując racjonalnie, mogą dojść do odmiennych wniosków – przynajmniej w sytuacjach modelowych z teorii gier – co nazwać można pluralizmem. Jeżeli jednak zaawansowany model gry weźmie pod uwagę przy ocenie możliwych rezultatów gry czynniki podmiotowe (jeden gracz może wyżej cenić wynik A, drugi B), do pluralistycznego obrazu zostanie dodany również komponent relatywistyczny.

Na gruncie teorii gier nieco inaczej wygląda implikacja zasady niesprzeczności, o której pisałem w rozdziale pierwszym. O ile intuicje Brandta wskazywały na to, że wyklucza możliwość akceptacji reguły *p i nie-p w* takim sensie, że możliwe jest jednoczesne racjonalne uzasadnienie najwyżej jednej z nich (chociaż w przypadku dwóch podmiotów możliwe jest rozwiązanie mówiące, że dla X *p* jest słuszne, a dla Y *nie-p* jest słuszne), to uwzględniając wnioski płynące z analizy teorii gier, choćby

w przypadku strategii mieszanych, może okazać się, że zarówno dla X jak Y w pewnych sytuacjach wybór między *p i nie-p* jest losowy lub równorzędny, zatem racjonalne jest *p* i *nie-p*. Na poziomie formalnym można próbować zepchnąć ten problem stosując zapis „*p* lub *nie-p*”, wykluczając koniunkcję sprzeczności (wybór jednej możliwości oznacza rezygnację z drugiej), ale trudno powiedzieć, czy rozwiązuje to problem relatywizmu jako teorii moralnej. Sytuacje takie wydają się na tyle marginalne, że nie uderzają w podstawy praktycznie funkcjonującego zbioru reguł, ale stanowią interesujące wyzwanie dla dalszych badań metaetycznych.

9. Rybie tarło i skok na bank

Teoria gier stawia również w odmiennym świetle zachowanie egoisty traktowane jako wyjątek. Pewne gry posiadają równowagę w punkcie, w którym część graczy obiera strategię A, a druga B w warunkach, w których obranie jednej z nich przez większą ilość graczy sprawia, że wybór drugiej jest bardziej korzystny (tak jak w omawianym przykładzie gry „jastrząb-gołąb” przy wartości równowagi przy stosunku 1/3). Punkt równowagi oznacza proporcje, dla której nie opłaca się zmiana strategii. Idealnym przykładem obrazującym tę sytuację jest ewolucyjne uwarunkowanie polimorfizmu gatunkowego, o którym wspomniałem już w rozdziale drugim. Przywołam go na podstawie przykładu słodkowodnych ryb baas z Ameryki Północnej.

Ryby bass wypracowały wyraźny dymorfizm płciowy. Samce są o wiele większe od samic. W okresie godowym budują na dnie gniazda z piasku, do których przypływają zainteresowane nimi samice i kopulując z samcami składają jaja. Obroną terytorium i wykarmieniem narybku zajmują się duże samce. Niestety nie każdy z nich znajdzie miejsce dla siebie i muszą one ze sobą walczyć. Dlatego słabsze osobniki w wyniku pewnych skłonności genetycznych i wpływów środowiskowych (np. gorsze odżywianie za młodu) mogą uruchomić genetycznie zaprogramowaną strategię nierozwijania się, jak czyni to większość samców, tylko przybrania rozmiaru i wyglądu samicy. Samce takie nawet zachowują się jak ich żeńskie towarzyszki, flirtując w trakcie tarła z dumnymi posiadaczami gniazd i… w czasie tych flirtów, podczas gdy samiec alfa kopuluje, jego tajny rywal wypuszcza w tym samym czasie nasienie, zapładniając niektóre jaja.

Wydawać by się mogło, że strategia ta jest ewolucyjnie genialna: bez ponoszenia kosztów opieki nad narybkiem oraz budowy gniazda, a nawet konieczności toczenia bojów z konkurencyjnymi samcami mały oszust przekazuje swoje geny. Gdyby jednak strategia ta wyparła drugą, polegającą na byciu opiekuńczym i walecznym samcem alfa, wojownicy wymarliby nie przekazując swoich genów. Gdyby w którymś kolejnym pokoleniu wszystkie samce były oszustami, nikt nie założyłby gniazda i cała populacja byłaby zagrożona. W związku z tym owa praktyka jest możliwa do utrzymania i korzystna tylko w sytuacji, kiedy zdarza się relatywnie rzadko. Zbyt wiele samców oszustów wykończyłoby populację; bycie małym, cichym, przebranym za samicę rybim samcem beta ma sens tylko kiedy prawie wszystkie inne zajęte są zarzynaniem się wzajemną walką, budową gniazd i wykarmianiem narybku (Judson 2004: 95). Przyjmując odpowiednie wartości dla każdej ze strategii, punkt równowagi jest potencjalnie możliwy do obliczenia, podobnie jak w przypadku gry „jastrząb-gołąb".

Mam wrażenie, że ten przykład, stanowi idealną analogię dla Brandtowskiego racjonalnego egoisty. Brandt uzasadniał konieczność kooperacji jako podstawy przetrwania gatunku, jednak postawa egoisty również wydaje się dobrze uzasadniona. Kant był przekonany, że prawo moralne musi być uniwersalne. Racjonalna decyzja, jak starałem się wykazać, niekoniecznie musi spełniać ten warunek, a teoria gier wskazuje, że to strategie mieszane stanowią właśnie równowagę, do której w dużej liczbie powtórzeń na poziomie praktycznym dochodzi choćby ewolucja ryb bass, które nie są pod tym względem wyjątkiem. Zachowania podobne zbadano u ponad 120 gatunków ryb oraz innych, mniej znanych gatunków, jak choćby bardzo interesujące wszy gąbkowe z Zatoki Kalifornijskiej, których samce utrzymują żerujące w otworach gąbek morskich haremy małych samic, o które toczą boje z konkurentami, podczas gdy około 4% populacji samców wygląda dokładnie jak ich partnerki i przedostają się do wnętrza gąbki, żyjąc w haremie bronionym przez wojownika wystrychniętego na dudka (Judson 2004: 94). Badania eksperymentalne w ramach teorii gier pokazują, że ludzie, choćby w przykładzie klasycznego modelu więźnia, grając z innymi osobami przy dużej liczbie powtórzeń statystycznie wybierają strategie modelowo racjonalne (Malawski, Wieczorek, Sosnowska 2004: 97).

Na gruncie filozofii Brandta można wysunąć analogiczne twierdzenie, że kooperacja jako reguła uniwersalna jest przy powszechnym zastosowaniu lepsza (a nawet niezbędna do przetrwania) od egoizmu (rozumianego jako egocentryzm), ale

w środowisku, gdzie większość jednostek postępuje prospołecznie, pojedyncze przypadki egoizmu przynoszą racjonalnie uzasadnione profity pod warunkiem, że praktyki egoistyczne nie staną się zbyt popularne. Tym sposobem racjonalny jest zarówno altruizm, jak i egoizm, w określonej proporcji.

Należy pamiętać, że bycie egoistą w modelu teorii gier nie oznacza zdefiniowania osoby jako w stu procentach samolubnej (podobnie w omawianej wariacji gry „jastrząb-gołąb" gracz może swobodnie wybrać i zmienić swoją strategię). Proste modele dotyczą raczej pojedynczych decyzji. Nie ma prawdopodobnie osoby, która nie żywi żadnych ciepłych uczuć do innych ludzi, tak jak próżno szukać świętego, który nigdy nie zrobił niczego egoistycznego. Racjonalność wskazuje na pewne proporcje w zachowaniu między nimi równowagi (nie zaś równości, ponieważ prawie na pewno dominować muszą zachowania prospołeczne). Dopóki polega to na przyjęciu, że osoba żyjąca w społeczeństwie troszczy się o swoją rodzinę, przyjaciół, płaci (bez nadmiernego naciągania) podatki, ale czasem pozwala sobie na chwilę relaksu czy wakacje i zupełnie, tylko dla siebie, realizuje fantazję, jak wypad na ekskluzywną podróż morską, wydaje się to rozstrzygnięciem niebudzącym kontrowersji. Jeśli jednak obiektywna racjonalność wskazywałaby, że pewne osoby znajdą rację za tym, że racjonalne jest jednak raz na jakiś czas obrobić bank, wnioski wydają się trudne do przyjęcia.

O ile postawa egoizmu opłacalnego tylko w warunkach powszechnego altruizmu może budzić oburzenie, to podobny mechanizm jest powszechnie wykorzystywany w różnych innych, bardziej szczytnych celach. Tak jak kłamstwo ma sens tylko przy generalnym zachowaniu zasady prawdomówności, tak różne formy protestu czy buntu mogą zaistnieć tylko w przypadku złamania norm, tabu, zwykle przestrzeganych. Za przykład mogą posłużyć wszelkiego rodzaju manifestacje, gdzie ludzie tłumnie wychodzą na ulicę. Takie działania budzą reakcję właśnie dlatego, że normą jest niezajmowanie ulic przez zorganizowane masy ludzi. W czasie manifestacji jako stanu wyjątkowego dopuszczalne są inne złamania tabu, jak występowanie nago przez przeciwników hodowli zwierząt futerkowych, którzy brakiem ubrań chcą zwrócić uwagę na ważny dla nich problem (Majcherek 2011: 144). Działania takie odnoszą skutek właśnie przez mechanizm dający możliwości pewnym strategiom tylko wtedy, kiedy są one stosowane odpowiednio rzadko. Gdyby w danym społeczeństwie nie obowiązywało tabu wymagające zasłaniania ciała odzieniem w miejscach publicznych, taka forma protestu

w ogóle nie byłaby zrozumiała. W ten sam sposób działają wszelkie ruchy kontrkulturowe, które, w momencie, kiedy zyskują znaczną grupę naśladowców same stają się nurtem głównym.

10. Czy postępowanie moralne może być nieracjonalne?

Brandt po opracowaniu odpowiedzi na pytanie, jaki system moralny powinna wspierać osoba racjonalna, jeśli będzie on obowiązywać w społeczeństwie, w którym żyje ona i jej bliscy, zauważył, że osobnym problemem jest to, czy racjonalne jest, żeby ta sama osoba postępowała według wymogów tego systemu w przypadkach, kiedy będzie on wymagał od niej indywidualnych poświęceń możliwych do uniknięcia przez postępowanie niemoralne.

Wybierając życie moralne można postąpić w sposób racjonalny ze względu na moralność, a sama moralność jako taka również ma być racjonalna. Kierowanie się moralnością jest związane z tym, że w procesie racjonalnej decyzji o wspieranym przez siebie systemie moralnym jednostka powinna przyjąć wybrane normy postępowania jako własne internalizując je, co ma związek z wytworzeniem specjalnych motywacji moralnych, jak duma z postępowania w zgodzie z wymogami swojego etosu oraz poczucie winy w przypadku jego złamania. W związku z tym faktyczne korzyści wynikające ze złamania zinternalizowanych norm muszą być rozważone w kontekście racjonalnie umotywowanych dążeń, zgodnych z właśnie naruszanym porządkiem i warzącymi się z tym stratami. Sam Brandt nazywa czasem swoją etykę utylitaryzmem sumienia (Brandt 1966a: 289), ponieważ odnosi się ona nie tyle do norm idealnych, racjonalnych, optymalnych czy inaczej uzasadnionych reguł, ale do tych, które z racjonalnych powodów dana osoba przyjęła jako część swoich wewnętrznych motywacji kierujących jej życiem. Tym sposobem łamiąc własne zasady mierzymy się z konsekwencjami analogicznymi do sytuacji, w której występuje kontrola społeczna. Sumienie jest jej ekonomiczniejszym substytutem. Moralnie ukształtowane sumienie sprawia, że działania moralne przestają być korzystne, a w konsekwencji są irracjonalne.

Przykładem poświęcenia siebie w imię zasad może być sytuacja żołnierzy, w której śmiałek rzuca się na ostrzeliwujące jego drużynę gniazdo z karabinem maszynowym,

przyjmując na siebie ostrzał śmiercionośnych kul, podczas gdy jego towarzysze mogą bezpiecznie uciec (Brandt 1966a: 292). Nawet będąc samemu gotowym na takie poświęcenie, czy chcielibyśmy uczyć podobnego heroizmu nasze dzieci, które kochamy? Brandt odpowiada, że o ile oddanie względem swoich towarzyszy uznamy za racjonalne do wspierania w ramach wartości moralnych, to podobna ocena wiąże się z raczej niskim prawdopodobieństwem zaistnienia takich drastycznych sytuacji. Heroiczne oddanie życia jest skrajną konsekwencją postępowania zgodnie z etosem człowieka dbającego o innych; mamy podstawy sądzić, że osoby żyjące w zgodzie z podobnymi wartościami zyskują więcej niż gdyby zachowywały egocentryczne podejście. Nawet w warunkach bojowych armia mogąca liczyć na karność i ofiarność swoich żołnierzy ostatecznie ma większe szanse na zwycięstwo i wyjście cało z walki. Paradoksalnie to ryzykowanie życiem pozwala na jego zachowanie.

Łamanie zasad moralnych może wynikać również z tego, że w ramach jednej społeczności mogą żyć pewne subkultury, jak mieszkańcy getta, w których pewne wartości kształtowane są w sposób odmienny; życie zgodnie z prawem może być tam piętnowane, respekt budzi z kolei przynależność do gangu, zażywanie i handel narkotykami, niewierność seksualna i brutalność. Racjonalna osoba wywodząca się z takiego środowiska może postępować według subiektywnie uzasadnionych reguł, całkowicie odmiennych od tych, które uznawane są przez przedstawicieli innych kręgów (Brandt 1966a: 294).

Mimo tych motywacji w konkretnej sytuacji może okazać się, że pewne moralne ograniczenia wydają się nieracjonalne ze względu na możliwość pomnażania indywidualnych korzyści, co Brandt przyznał w *A Theory of the Good and the Right* (Brandt 1998: 335). Problem ten niezmiennie poruszał go do końca pracy twórczej; na ostatnich stronach *Facts, Values, adn Morality* Brandt starał się wykazać, że dylemat znika, kiedy weźmiemy pod uwagę potencjalną siłę, z jaką powinno na nas działać dobrze ukształtowane sumienie. Gdyby racjonalne było łamanie reguł, to paradoksem byłoby racjonalne wspieranie systemu nakazującego ich przestrzeganie, zatem racjonalnie wybrany systemu idealnych zasad moralnych musi uwzględniać również to, że wspierane przez niego zasady oraz konieczne do ich przestrzegania zinternalizowane motywacje pozwalają na konkluzywne rozstrzygnięcie sytuacji *prima facie* konfliktowych. Sam nie wydawał się tym argumentem do końca przekonany, łamanie zasad moralnych okazuje się po prostu czasami zbyt kuszące z perspektywy własnego

interesu, a nie wiemy ostatecznie, jak rozumowalibyśmy w sytuacji idealnej mając absolutnie pełną wiedzę o faktach i jasność umysłu; przyznał ostatecznie, że problem ten pozostaje nierozwiązany (Brandt 1996a: 302).

Nieco inną perspektywę kreuje hipotetyczna sytuacja oceny wydawanej z pozycji istoty wszechwiedzącej, przy uwzględnieniu akceptacji teorii szczęścia jako ostatecznego wyjaśnienia ludzkich dążeń. Gdyby doskonała istota rządziła światem, to być może jej decyzje byłyby obiektywnie racjonalne i nie zawierałyby w sobie żadnego konfliktu. Bez koncepcji takiej istoty można oczekiwać, że rozwój wiedzy i stosowanie procedury terapii kognitywnej oraz wynikającej z niej modyfikacji podmiotowych preferencji w taki sposób, aby możliwa było ich maksymalne zaspokojenie. Racjonalność według Brandta nie tylko mówi, jak zaspokoić posiadane pragnienia, ale również w jaki sposób warto już żywione motywacje wspierać lub próbować przekształcić. Być może konsekwentne podążanie tą drogą doprowadziłoby do stworzenia świata istot doskonale zgodnych, a zarazem całkowicie odmiennych od ludzi, jakich znamy. W tym ujęciu koncepcja Brandta przybiera postać absolutystyczną.

W zależności od modelu fizyki świata w ramach rozstrzygnięć deterministycznych i propabilistycznych, oraz uwzględniając wielość możliwości wyborów racjonalnych w modelowych sytuacjach teorii gier, nie możemy wykluczyć, że ze swojej perspektywy istota wszechwiedząca rozpozna sprzeczność interesów poszczególnych podmiotów, jak również ich decyzje przy wyborze między realizacją wymogów moralności a interesem własnym, jako konflikt fundamentalny, którego rozstrzygnięcia nie można przewidzieć w sposób zero jedynkowy, a jedynie probabilistyczny. W takim wypadku teoria Brandta zachowuje charakter relatywistyczny nie tylko w znaczeniu, w jakim relatywizm sformułował w *Etyce*, ale również ze względu na relatywistyczne aspekty samej racjonalności i teorii wiedzy.

Konflikt między wymogami moralności i dbaniem o interes własny, którzy przedstawił Brandt przywołujące na myśl wybór metafizyczny porównywalny do Kierkegaardowskiego *Albo-albo* (Kierkegaard 1982), gdzie decyzja o prowadzeniu życia etycznego lub estetycznego (tj. hedonicznego) był pozbawiony kryteriów umożliwiających wypracowanie płaszczyzny dla porównania odmiennych opcji. Wymagał on czegoś w rodzaju skoku, decyzji radykalnej. W przypadku wykorzystania teorii gier, dramatyzm tej sytuacji wygląda jak statystyczna prawidłowość

o przewidywalnym rozkładzie wartości. Chociaż z perspektywy indywidualnej może wydawać się to ustaleniem mało satysfakcjonującym, to siła rozstrzygnięcia Brandta przejawia się w tym, że jego podstawowym pytaniem było ustalenie, jaki system moralny racjonalnie jest wspierać jako przyjęty przez społeczność, w której zamierzamy żyć; w tej perspektywie teoria gier zdaje się uspokajać obawy wynikające z niekonkluzywnej argumentacji, wykluczającej zachowania antyspołeczne jako nieracjonalne (przynajmniej w natężeniu uniemożliwiającym czerpanie korzyści z funkcjonowania społeczeństwa). Uzasadnienie przyjęcia systemu norm wspierających pomyślność społeczeństwa rozumianego jako zbiór indywidualnych członków wspierane przez Brandta nie wydaje mi się podważone przez dodatkowe uwagi dotyczące racjonalności. Nie wyklucza to jednak możliwości praktykowania egoizmu grupowego i rywalizacji, co stawia pod znakiem zapytania Brandtowskie ambicje uzasadnienia systemu powszechnej równości, poszanowania praw osób wykluczonych, zwierząt i troski o przyszłe pokolenia. Pozostaje to jednak kwestią badań empirycznych i być może nawet na wskroś egoistyczne jednostki znajdą ostatecznie interes w tym, aby budować społeczeństwo dbające o wszystkie istoty czujące ze względu na ogólną pomyślność przez nie wypracowywaną.

Zakończenie

Opis drogi intelektualnej Brandta zazwyczaj skupia się na opracowanej przez niego koncepcji racjonalności, zupełnie pomijając etap, na którym uzasadniał stanowisko relatywizmu. Wziąwszy pod uwagę przedstawione wyżej konsekwencje jego filozoficznego stanowiska, uważam, że problematykę relatywizmu traktować należy jako integralny element jego przekonań etycznych.

Proponowana przez Brandta koncepcja relatywizmu etycznego zakładała możliwość sformułowania racjonalnej metody podejmowania decyzji etycznych. Można porównać tę metodę do maszynki zawierającej pewne formalne wymogi stawiane rozumowaniu etycznemu. Do maszynki tej wrzuca się pewne wartości początkowe - w tym wypadku psychofizyczne i intelektualno-aksjologiczne uposażenie podmiotu - a ona produkuje określone przekonania, postawy czy też zasady etyczne. Mogą się one różnić ze względu na odmienne właściwości podmiotów.

Uwzględnienie perspektywy relatywizmu skłoniło Brandta do uwypuklenia roli racjonalności oraz wnikliwego przyjrzenia się psychologicznym podstawom kondycji ludzkiej. Brandt był przekonany, że różnice między ludźmi odbywającymi terapię kognitywną nastawioną na zdobycie wiedzy, którą mogą ze sobą dzielić, będą w zasadzie marginalne, a racjonalna droga formułowania twierdzeń etycznych pozwoli z grubsza na uzyskanie powszechnej zgody, przynajmniej w podstawowych kwestiach. Ludzkie dążenia są z gruntu zbieżne, dążymy do osiągnięcia szczęścia, czy też realizacji pragnień, preferencji, a biorąc pod uwagę społeczny charakter funkcjonowania ludzkości, jedyną możliwością realizacji tych wartości jest współpraca. Brandt wierzył, że kooperacja taka koordynuje najlepiej uzasadnione wysiłki w przypadku wyboru idei równości i wzajemnego wsparcia. Najlepszą teorią objaśniającą to współdziałanie jest według Brandta pewna forma utylitaryzmu reguł. Utylitaryzm w jego ujęciu jest rozwiązaniem wypracowanym na gruncie bardziej bazowych założeń, a nie uprzednio założonym stanowiskiem etycznym, którego starał się bronić lub szukać dla niego uzasadnienia.

Racjonalność w ujęciu Brandta prowadzi ludzi do wypracowania zasad kooperacji. Brandt za podstawowe wyzwanie etyki uznaje pytanie o to, jaki system moralny powinno się wspierać w sposób racjonalny. Biorąc pod uwagę, że pytanie dotyczy

systemu obowiązującego w społeczeństwie, w którym będzie się żyło (razem ze swoimi dziećmi i innymi osobami, na których może nam zależeć), to według dostępnej wiedzy o świecie, ludzkich dążeniach, pragnieniach, możliwościach i ograniczeniach według Brandta będzie to forma utylitaryzmu reguł bazująca na internalizacji zasad moralnych w celu owocnego współżycia społecznego. System taki powinien przekonać zarówno osoby o życzliwym usposobieniu, jak egoistów (poza rzadkimi wyjątkami).

Praktyczna czy też społeczna doniosłość jego wniosków pozostaje na gruncie mojej pracy kwestią drugorzędną względem konsekwencji metaetycznych. Wydaje się, że Brandt nie porzucił idei relatywizmu, ale potraktował ją jako wyzwanie, którego przezwyciężenie wymaga raczej oswojenia się z relatywizmem niż rezygnacji z niego. Podobnie jak w porzuconej metodzie kontrolowanej postawy, przy wykorzystaniu narzędzi opracowanych w dojrzałym okresie twórczości Brandta, postawa i przekonania podmiotu przy wykorzystaniu racjonalnych metod rozumowania mogą prowadzić do uzasadnienia odmiennych przekonań etycznych. Brandt żywił jednak nadzieję, że uzasadnienie postawy wykluczającej nastawienie prospołeczne jest praktycznie marginalne, w zasadzie niespotykane, chociaż teoretycznie możliwe. W tym sensie jego koncepcja pozostaje relatywistyczna.

Analiza opisywanych przez Brandta sytuacji strategicznych skłoniła mnie do zestawienia jego koncepcji racjonalności z wnioskami płynącymi z teorii gier. Wskazuje ona, że różnice w wyborze racjonalnego sposobu postępowania wynikają nie tylko z podmiotowych różnic osób w nie zaangażowanych, ale także z samej struktury racjonalnej decyzji. Nie znaczy to bynajmniej, że racjonalność nie służy koordynacji ludzkich działań. W pewnych sytuacjach kwestia ta może być jednak o wiele bardziej złożona niż zdawał się to dostrzegać sam Brandt. Różnorodność wyborów racjonalnych w przypadku osób o identycznych celach, wiedzy, dyspozycjach i możliwości przetwarzania informacji wymyka się określeniu relatywizmu we wcześniej opracowanej formie. Mnogość możliwości w tym wypadku lepiej ujmuje pojęcie pluralizmu niż relatywizmu.

Temat pracy może sugerować, że relatywizm stanowił dla Brandta podstawowe wyzwanie. Nawet jeśli tak było podczas pisania *Etyki*, to w dojrzałej twórczości Brandt traktował relatywne podejście do możliwości budowania teorii jako przestrzeń, w ramach której pracował, a nie problem, który należy przezwyciężyć. Stanowiskiem, z którym Brandt starał się dyskutować był raczej egoizm etyczny czy amoralizm

rozumiany jako próba wykazania, że akceptacja moralności zakładającej co najmniej minimalne wymogi troski o innych jest nieracjonalna. W tej kwestii Brandt zadowolił się wykazaniem skrajnie małego prawdopodobieństwa praktycznego wystąpienia takiej sytuacji, ale nie wykluczył jej na poziomie teoretycznym, co odpowiada wstępnym wynikom wykorzystania do tej problematyki teorii gier.

Brandt zdawał się podzielać przekonanie Kanta o tym, że rozum pozwoli na jednoznaczne rozstrzygnięcie problemów moralnych. W przeciwieństwie do filozofa z Królewca brał on jednak pod uwagę podmiotowe właściwości jednostki decyzyjnej i nie podzielał przekonania o możliwości sformułowania prostych reguł uzasadnionych dla wszystkich, w każdych okolicznościach. Wierzył on, że dla wszelkich problemów moralnych w idealnych warunkach jest potencjalnie możliwe wypracowanie jednoznacznych rozstrzygnięć obiektywnie racjonalnych. Wnioski płynące z teorii gier sugerują, że przynajmniej dla pewnych problemów rozstrzygnięć racjonalnych może być więcej niż jedno (a nawet nieskończenie wiele).

Kant chciał zbudować prawo moralne jednoznacznie rozstrzygające wszelkie konflikty etyczne na wzór prawa natury, które w jego mniemaniu przedstawiało się jako zbiór eleganckich i przejrzystych prawideł pozwalających na opis rzeczywistości na wzór praw Newtona. Tymczasem ewolucja, choćby w przypadku przywołanych w czwartym rozdziale ryb bass, pokazuje, że w wielu wypadkach różne strategie mogą funkcjonować obok siebie. Tak jak opłacalność bycia samcem beta u ryb bass jest zależna od proporcji występowania samców alfa, tak pewne strategie moralne rozważane jako napięcie między egoizmem a altruizmem zdają się zależeć od siebie w sposób przynajmniej potencjalnie możliwy do opisu formalnego, przy rozkładzie proporcji nie wykluczającym całkowicie żadnej z możliwości.

Czysta racjonalność w ujęciu Brandta prawdopodobnie pozwala na uzasadnienie dominacji zasad altruistycznych rozumianych jako utylitaryzm, ale jednocześnie, czego nie dostrzegał (lub nie chciał dostrzec) Brandt, uzasadnia zachowania egoistyczne, dopóki nie staną się one powodem rozpadu struktury społecznej lub nie doprowadzą do poniesienia innych kosztów w stopniu przekraczającym potencjalne korzyści. Gdyby tak rozumianą moralność traktować jako analogię prawa natury, nakazywałaby ona (przynajmniej w jakimś możliwym świecie) napady na bank, ale na tyle rzadko, żeby instytucja bankowa przetrwała, tak jak ewolucja kazała rybom bass czasem przyjmować

pozycję beta. Poziom uzasadnionego egoizmu w tym wypadku pozostaje kwestią badań empirycznych, ale jego całkowite wyeliminowanie wydaje się nieprawdopodobne.

Dla rozważań Brandta relatywizm nie był punktem wyjścia. To wypracowana przez niego metoda odpowiedzi na pytania w obrębie moralności oraz badania antropologiczne doprowadziły go do sformułowania tez relatywistycznych. Cechą wyróżniającą koncepcję Brandta jest minimalizm aksjologiczny oraz oparcie sądów moralnych na faktach, co w naturalistyczny sposób przenosi ciężar dyskusji nad zagadnieniami etycznymi na grunt rzetelnego, naukowego badania świata. W tej dziedzinie z kolei interesujące okazują się związki relatywizmu epistemologicznego z przyjętymi rozwiązaniami Brandta, które mogą stanowić temat do dalszych badań.

Terapia kognitywna w wizji Brandta miała za zadanie wyeliminować fałszywe wyobrażenia o rzeczywistości, w tym niewłaściwie uzasadnione przekonania etyczne. Wiele uwagi poświęcił Brandt krytyce wiodących poglądów etycznych, niektóre z nich odrzucał praktycznie od razu jako z gruntu oparte na fałszywych przesłankach. Jeżeli rozwój badań nawet w modelu idealnym nie rozwiąże wszelkich konfliktów, znajduje on w Brandtowskim ujęciu miejsce jako ważny element na drodze do rozwiązywania przynajmniej niektórych trudności, przed którymi stajemy w obliczu interakcji z innymi.

Przedstawienie Brandta jako relatywisty może narazić go na powszechne zarzuty jak ten, że postawa relatywistyczna umożliwia obronę wszelkich, również powszechnie uznawanych za niemoralne przekonań. Tymczasem Brandt wierzył, że uprzedzenia, nacjonalizm, ksenofobia, konflikty religijne, rasizm i wiele innych problemów wynikają z błędów na poziomie niedostatecznego poznania lub zrozumienia faktów o świecie. Różnice, które na poziomie relatywizmu czy też pluralizmu występują, są w tym ujęciu o wiele bardziej subtelne i stanowią raczej pole do wzajemnej współpracy w osiąganiu porozumienia niż tworzą podwaliny pod tradycyjnie rozumiane konflikty.

Na podstawie powyższych ustaleń utylitaryzm w filozofii Brandta można traktować jako jego odpowiedź na etyczne wyzwania relatywizmu. Nie służy on zwalczeniu relatywizmu czy jego przezwyciężeniu. Nie jest sposobem na jego uniknięcie. Koncepcja etyczna Brandta jest propozycją odpowiedzi na pytanie, jak formułować i uzasadniać twierdzenia etyczne, przyjmując pewne założenia odnośnie tego, w jakich warunkach funkcjonujemy. W jego ujęciu relatywizm nie sprawia, że uprawianie etyki

i życie moralne są niemożliwe, nieracjonalne; są one wręcz czymś naturalnym dla społecznego funkcjonowania ludzi. Filozofia Brandta nie obala relatywizmu, pokazuje za to, w jaki sposób w jego ramach można uprawiać etykę. Co więcej, Brandt opiera etykę na racjonalności. Nawet, jeśli przyjmiemy bardziej rozbudowany model racjonalności niż proponował sam Brandt, nie podważa to zasadniczo jego koncepcji, a raczej ją wzbogaca. Jego metoda wydaje się dzięki temu jeszcze bardziej interesująca, przynajmniej na poziomie teoretycznym. Uwagi z dziedziny teorii gier oraz krytyczne ujęcie poszczególnych rozstrzygnięć koncepcji Brandta wskazują, że omawiane tematy są niezwykle złożone, a praca nad ich szczegółowym opracowaniem otwiera nowe perspektywy badawcze.

Bibliografia

Alston, William P., Brandt, Richard B. (1975), *The problems of philosophy*, Boston: Allyn and Bacon.

Arystoteles (2011), *Etyka Nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, Warszawa: PWN.

Baylis, Charles A. (1960), Reviewed Work: Ethical Theory by Richard B. Brandt, *Ethics*, 70(4), s. 328-33

Bentham, Jeremi (1958), *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. Bogdan Nawroczyński, Warszawa: PWN.

Blackburn, Simon (1997), O*ksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa: Książka i Wiedza.

Brandt, Richard B. (1954), *Hopi Ethics: a Theoretical Analysis*, Chicago: University of Chicago Press.

Brandt, Richard B. (1963), *Moral Philosophy and the Analysis of Language*, Kansas: The Lindley Lecture.

Brandt, Richard B. (1967a) E*thical Relativism*, [w:] Paul Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 3 (s. 75-78), New York: Macmillan.

Brandt, Richard B. (1967b) *Happiness*, [w:] Paul Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 3 (s. 413-414), New York: Macmillan.

Brandt, Richard B. (1992), *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge: University Press.

Brandt, Richard B. (1993), Comments, [w:] Brad Hooker (red.), *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt* (s. 207-248), San Francisco & Oxford: Westview Press Boulder.

Brandt, Richard B. (1996a), *Facts, Values, and Morality*, Cambridge: Cambridge University Press.

Brandt, Richard B. (1996b), *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. Barbara Stanosz, Warszawa: PWN.

Brandt, Richard B. (1998), *A Theory of The Good and the Right*, New York: Prometheus Books.

Burgess, Daniel (2005), Utilitarianism, Game Theory and the Social Contract, *Macalester Journal of Philosophy*, 14, s. 73-87.

Burgh, Richard V. (2000), *Czy winni zasługują na karę?* [w:] Jacek Hołówka, (red.), *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Chmielewski, Adam (2014), *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Cialdini, Robert B., Brown, Stephanie L., Lewis, Brian P., Luce, Carol, Neuberg, Steven L. (1997), Reinterpreting the Empathy-Altruism Relationship: When One Into One Equals Oneness, *Journal of Personality and Social Psychology*, 73(3), s. 481-494.

Copleston, Frederick (1998), *Historia filozofii*, t. 1, przeł. Henryk Bednarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Czyżowska, Dorota (2008), o celu i granicach rozwoju moralnego, *Analiza i Egzystencja*, nr. 8, s. 85-101.

Davis, Michael (1993), *Brandt on Autonomy*, [w:] Brad Hooker (red.), *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt* (s. 51-56), San Francisco & Oxford: Westview Press Boulder.

de Waal, Frans (2013), *Małpy i filozofowie: skąd pochodzi moralność?*, przeł. Bartosz Brożek, Michał Furman, Kraków: Copernicus Center Press.

Didier, Julia (2006), *Słownik filozofii*, przeł. Krzysztof Jarosz, Katowice: Wydawnictwo Książnica.

Dimmock, Mark & Fisher, Andrew (2017), *Ethics for A-Level*, Open Book Publishers.

Edwards, Paul (red.) (1967) *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 3, New York: Macmillan.

Festinger, Leon (2007), *Teoria dysonansu poznawczego*, Warszawa, PWN.

Fleck, Ludwik (1986), *Powstanie i rozwój faktu naukowego: wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.

Foucault, Michel (1987), *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. Helena Kęszycka, Warszawa: PWN.

Frankena, William K. (1993), *Brandt's Moral Philosophy in Perspective*, [w:] Brad Hooker (red.), *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt* (s. 189-206), San Francisco & Oxford: Westview Press Boulder.

Gert Bernard, Gert Joshua, (2017), The Definition of Morality, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/morality-definition/> (dostęp 05.10.2020).

Gibbard Allan, (1993), *Moral Concepts and Justified Feelings*, [w:] Brad Hooker (red.), (1993), *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt* (s. 81-96), San Francisco & Oxford: Westview Press Boulder.

Allan, Gibbard, Louis, Loeb (1997), Memorial Minutes: Richard B. Brandt 1910-1997, *American Philosophical Association* (str.:123-124), Vol. 71, No. 2.

Gazzaniga, Michale (2011), *Istota człowieczeństwa: co czyni nas wyjątkowymi*, przeł. Agnieszka Nowak, Sopot: Smak Słowa.

Goldman, Alvin I., Kim, Jaegwen (red.) (1978), *Values and morals: essays in honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard Brandt*, Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company.

Gowans, Chris (2019), *Moral Relativism* , *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-relativism/> (dostęp 05.10.2020).

Grela, Łukasz (2015), *Odejść z Omelas albo trzeci rodzaj antyutopii*, http://16mm.pl/2015/02/02/odejsc-z-omelas. (dostęp 05.10.2020).

Hardin, Russell (1993), *The Economics of Knowledge and Utilitarian Morality*, [w:] Brad Hooker (red.), (1993), *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt* (s. 127-148), San Francisco & Oxford: Westview Press Boulder.

Hare, Richard M. (1978), *Relevance*, [w:] Alvin I. Goldman, Jaegwen Kim (red.), *Values and morals: essays in honor of William Frankena, Charles Stevenson,*

and Richard Brandt (s. 73-90), Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company.

Hare, Richard M. (1993), *Brandt's Methods of Ethics*, [w:] Brad Hooker (red.), *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt* (s. 67-80), San Francisco & Oxford: Westview Press Boulder.

Hare, Richard M. (1997), *Sorting Out Ethics*, Oxford: Clarendon Press.

Hare, Richard M. (2001), *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. Janusz Margański, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Hare, Richard M. (2009), *Uniwersalny preskryptywizm*, przeł. Anna Jedynak, [w:] Peter Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa: Książka i Wiedza.

Harman, Gilbert (1978), What is Moral Relativism? [w:] Alvin I. Goldman, Jaegwen Kim (red.), *Values and morals: essays in honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard Brandt* (s. 143-162), Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company.

Harman, Gilbert (1982), Critical Review: Richard B. Brandt, *A Theory* of the Good and the Right, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Springer, 42(1), s. 119-139.

Harsanyi, John C. (1993), *Expectation Effects, Individual Utilities, and Rational Desires*, [w:] Brad Hooker (red.), *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt* (s. 115-126), San Francisco & Oxford: Westview Press Boulder.

Hobbes, Thomas (2009), *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Hołowka, Jacek (1981), *Relatywizm etyczny*, Warszawa: PWN.

Hołówka, Jacek (1996), *Wstęp*, [w:] Richard B. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. Barbara Stanosz, Warszawa: PWN.

Hołówka, Jacek (red.) (2000), *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Honderich, Ted (2001), *Ile mamy wolności?*, przeł. Anna Florek, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Hooker, Brad (red.) (1993), *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt*, San Francisco, & Oxford: Westview Press Boulder.

Hooker, Brad (2002), *Ideal Code, Real World. A Rule-consequentialist, Theory of Morality*, Oxford: Clarendon Press.

Hooker, Brad, Streumer, Bart (2004), *Procedural and Substantive Practical Rationality*, [w:] Alfred R Mele, Piers Rawling (red.), *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford: University Press.

Hume, David (1977), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Jan Łukasiewicz i Kazimierz Twardowski, Warszawa: PWN.

Huxley, Aldous (1985), *Nowy wspaniały świat*, Warszawa: Oficyna Liberałów.

Jeagwon, Kim (2016), Czym jest „Epistemologia znaturalizowana?", przeł. Marcin Garbowski, *Roczniki Filozoficzne*, 64(3), s. 115-141.

Jenkins, Ryan (2016), Rule Consequentialism and Moral Relativism, *Journal of Philosophical Research*, 41, s. 527-537.

Mai, Joshua (2011), Egoism, Empathy, and Self-Other Merging, *Southern Journal of Philosophy*, 49, s. 25-39.

Judson, Olivia (2004), *Porady seksualne dr Tatiany dla wszystkich stworzeń dużych i małych*, przeł. Marcin Ryszkiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Cis i W.A.B.

Kant, Immanuel (1995), *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce: Do wiecznego pokoju: projekt filozoficzny*, przeł. M. Żelazny, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Kant, Immanuel (2002), O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej, *Filo – Sofija*, 1(2), s. 165-169.

Kant, Immanuel (2004), *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gałecki, Warszawa: PWN.

Kant, Immanuel (2005), *Metafizyka moralności*, przeł. Ewa Nowak, Warszawa: PWN.

Kant, Immanuel (2009), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mścisław Wartenberg, Kęty: Wyd. Marek Derewiecki.

Kavka, Gregory (1993), T*he Problem of Group Egoism*, [w:] Brad Hooker (red.), *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt* (s. 149-164), San Francisco & Oxford: Westview Press Boulder.

Kierkegaard, Søren (1982), *Albo-albo*, t. 1 i 2, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN.

Kołakowski, Leszek (1992), *Ogólna Teoria Nie-uprawiania Ogrodu*, Łódź: Poprzeczna Oficyna Jacek Wdzięczak.

Kostecki, Ryszard (2007), *Wprowadzenie do teorii gier*, http://www.fuw.edu.pl/~kostecki/teoria_gier.pdf (dostęp 05.10.2020).

Kotarbiński, Tadeusz (1969), *Traktat o dobrej robocie*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Kotarbiński, Tadeusz (1986), *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Kuhn, Thomas S. (2009), *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. Helena Ostromęcka, Warszawa: Aletheia.

Lazari-Pawłowska, Ija (1966), o pojęciu moralności, *Etyka*, 1, s. 31-46.

Leszek, Kołakowski (2005), *Obecność mitu*, przeł. Ewa Wójcik, Warszawa: Pruszyński i S-ka.

Little, Margaret, Olivia (2015), On Richard B. Brandt's "Moral Valuation", *Ethics*, 125(3), s. 811-814.

Majcherek, Janusz (2011), *Etyka powinności*, Warszawa: Wydawnictwo Difin.

Majcherek, Kamil (2016), Koncepcja szczęścia w pismach Św. Augustyna, *Studia Philosophiae Christianae*, 52(1), s. 53-75.

Malawski, Marcin, Wieczorek, Andrzej, Sosnowska, Honorata (2004), *Konkurencja i kooperacja: teoria gier w ekonomii i naukach społecznych*, Warszawa: PWN.

Mele, Alfred R., Rawling, Piers (red.) (2004), *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford: University Press.

Meyers, Chris (2013), Defending Moral Realism from Empirical Evidence of Disagreement, *Social Theory and Practice*, 39(3), s. 373-396.

Mielczarski, Cyprian (2006), Społeczna i polityczna mysi sofistów - Protagoras, Prodikos, Hippiasz i Antyfont, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, 50-51, s. 25-50.

Mill, John, Stuart (1959), *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. Maria Ossowska i Amelia Kurlandzka, Warszawa: PWN.

Miller, Dale E. (2020), Moral Education and Rule Consequentialism, *The Philosophical Quarterly*, 79(1), s. 19-33.

Moore, George, Edward (1980), *Etyka*, przeł. Zbigniew Szawarski, Warszawa: PWN.

Nathanson, Stephen (1993), *Brandt on Rationality and Value*, [w:] Brad Hooker (red.), *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt* (s. 1-16), San Francisco & Oxford: Westview Press Boulder.

Nogal, Paulina, (2014), Racjonalność ekonomiczna w kontekście teorii użyteczności, *Zeszyty Naukowe Wydziałowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, nr 180, s. 154-162.

Nolt, John (2013), Anthropocentrism and Egoism, *Environmental Values*, 22(4), s. 441-459.

Ossowska, Maria (1966), *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa: PWN.

Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.

Pettit, Philip, Smith, Michael (1993), *Brandt on Self-Control*, [w:] Brad Hooker (red.), *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt* (s. 33-50), San Francisco & Oxford: Westview Press Boulder.

Piekarz, Michał (2015), Jak przekonać Kanta do kłamstwa? Aporie imperatywu kategorycznego, *Hybris*, 30, s. 113-131.

Piekarz, Michał (2016), Relatywistyczne aspekty utylitaryzmu Richarda M. Hare'a w świetle krytyki Richarda B. Brandta, *Przegląd Filozoficzny*, Nowa Seria R. 25, 2(98), s. 165-175.

Placek, Tomasz (1997), Paradoksy ruchu Zenona z Elei a labirynt kontinuum: „Achilles i żółw", „Strzała", „Stadion", *Filozofia Nauki*, 5(1), s. 65-77.

Platon (1958), *Protagoras*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN.

Platon (1999), *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, przeł. Władysław Witwicki, Kęty: Politeia.

Platon (2002), *Teajtet*, przeł. Władysław Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.

Popper, Karl (2002), *Logika odkrycia naukowego*, przeł. Urszula Niklas, Warszawa: PWN.

Postow, B. C. (1993), *Alternatives to Brandt's Theory of Reasons for Action*, [w:] Brad Hooker (red.), *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt* (s. 17-32), San Francisco & Oxford: Westview Press Boulder.

Probucka, Dorota (2012), Utylitaryzm w etyce Davida Hume'a, *Studia Philosophiae Christianae*, 48(2), s. 109-122.

Quine, William Van., Orman (2000), z *punktu widzenia logiki: dziewięć esejów logiczno-filozoficznych.* przeł. Barbara Stanosz, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Raibley, Jason (2010), Well-Being and the Priority of Values, *Social Theory and Practice*, 36(4), s. 593-620.

Railton, Peter (1986), Fact, Values, *Philosophical Topics*, 14(2), s. 5-31.

Railton, Peter, (2015), On Richard Brandt's "The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium", *Ethics*, 125(4), s. 1136-1141.

Rand, Ayn (2000), *Cnota egoizmu*, przeł. Jerzy Łoziński, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Reale, Giovanni (2005), *Historia Filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. Edward Iwo Zieliński, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Robert, Audi (2014), Ethical Naturalism as a Challenge to Theological Ethics, *Journal of the Society of Christian Ethics*, 34(1), s. 21-39.

Rosati, Connie S. (2005), Brandt's Notion of Therapeutic Agency, *Ethic*, 110(4), s. 780-811.

Rosati, Connie S. (2005), *Brandt, R.B. (1910–1997)*, https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/brandt-r-b-1910-1997 (dostęp 05.10.2020).

Ross, W. D. (1988), *The Right and the Good*, Cambridge: Hackett Publishing Company.

Sady, Wojciech (2013), *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Saja, Krzysztof (2008), *Język etyki a utylitaryzm. Filozofia moralna Richarda M. Hare'a*, Kraków: Aureus.

Saja, Krzysztof (2014), Filozoficzne źródła antyrealizmu etycznego, *Roczniki Filozoficzne*, 62(1), s. 5-24.

Saja, Krzysztof (2015), *Etyka Normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Kraków: Wydawnictwo Universitas.

Shaw, William H. (1993), *Welfare, Equality, and Distribution: Brandt from the Left*, [w:] Brad Hooker (red.), *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt* (s. 165-188), San Francisco & Oxford: Westview Press Boulder.

Singer, Peter (1998), Foreword [w:] Richard B. Brandt, *A Theory of The Good and the Right* (s. v-ix), New York: Prometheus Books.

Singer, Peter (red.) (2009), *Przewodnik po etyce*, Warszawa: Wyd. Książka i Wiedza.

Sobel, David (1994), Full Information Accounts of Well-Being, *Ethics*, 104(4), s. 784-810.

Stoiński, Andrzej (2014), Wybrane wątki krytyki utylitaryzmu, *Humanistyka i przyrodoznawstw*, 20, s. 369-383.

Sumner, L., W. (1993), *The Evolution of Utility: a Philosophical Journey*, [w:] Brad Hooker (red.), *Rationality, Rules, And Utility: New Essays On The Moral Philosophy Of Richard B. Brandt* (s. 97-114), San Francisco & Oxford: Westview Press Boulder.

Sytsma, Justin (2017), Two Origin Stories for Experimental Philosophy, *Experimental Philosophy*, 36(3), s. 1-23.

Trela, Grzegorz (2009), *Chmury i zegary, czyli wybrane metafory filozoficzne*, Warszawa, Bielsko-Biała: PWN.

Ursula, K., Le Guin, (1995), *Wszystkie strony świata*, przeł. Lech Jęczmyk, Zofia Uhrynowska-Hanasz, Warszawa: Prószyński i S-ka.

Velleman, J. David, Price, Beyond (2015), *Essays on Birth and Death*, Open Book Publishers.

Velleman, J. David (1988), Brandt's Definition of Good, *Philosophical Review*, 97, s. 353-371.

Wojciszke, Bogdan (2019), *Psychologia społeczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Załuski, Wojciech (2016), *Racjonalność i teoria gier* [w:] M. Gorazda, Ł. Hardt, T. Kwarciński (red.), *Metaekononomia. Zagadnienia z filozofii ekonomii*, Kraków: Copernicus Center.