

*Zakład Etyki*

*Ryszard Wiśniewski*

PROBABILIZM ETYCZNY WOBEC SPORU RELATYWIZMU  
Z ABSOLUTYZMEM W ETYCE

Zarys treści. Zadaniem artykułu jest rozważenie, jak dalece wielowiekowy i wielopłaszczyznowy spór między relatywizmem a absolutyzmem etycznym może znajdować rozwiązanie w formule probabilizmu etycznego. Rozważania mają charakter szkicu i zawierają: założenia metodologiczne; koncepcje relatywistyczne w etyce; koncepcje absolutystyczne w etyce; źródła i sens probabilizmu w etyce.

ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE

Relatywizm i absolutyzm stanowią parę opozycyjnych pojęć lub koncepcji stosowanych nie tylko w etyce, mają sens epistemologiczny i ontologiczny, są pojęciami-etykietami języka filozoficznego i światopoglądu, przeniknęły także do nauki (np. fizyka relatywistyczna). Mamy więc do czynienia z bardzo pojemnymi i bardzo nieostrymi pojęciami względności i bezwzględności, których użycie jest tyleż niezbędne, co kłopotliwe w jakiegokolwiek dziedzinie poznania. Okoliczność tę dostrzegali autorzy podejmujący się charakterystyki relatywizmu czy absolutyzmu<sup>1</sup>. Ażeby niektórych nieporozumień związanych ze sporem tym uniknąć, uściślić należy płaszczyzny, na których relatywizm i absolutyzm etyczny konkurują.

Relatywizm i absolutyzm są teoriami, które toczą spór o poprawność językowego ujęcia treści poznania etycznego. Czy wszystkie wartości

<sup>1</sup> Do głównych polskich analiz relatywizmu i absolutyzmu należą następujące prace: K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, [w:] idem, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927, s. 64-93; W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, Warszawa 1919; R. Ingarden, *Uwagi o względności wartości*, [w:] idem, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1963; I. Lazari-Pawłowska, *O rodzajach relatywizmu etycznego*, *Studia Filozoficzne*, 1965, nr 4; eadem, *Pryncypializm i sytuacjonizm w etyce*, *Studia Filozoficzne*, 1978, nr 7; A. Szostek, *Normy i wyjątki*, Lublin 1980; J. Hołówska, *Relatywizm etyczny*, Warszawa 1981.

są względne, czy też są wśród nich wartości bezwzględne? — można by to rozstrzygnąć, przy takim ujęciu sporu, jedynie przez bezpośrednie stwierdzenia wartości uwolnione od błędów i nieporozumień pojęciowych. Taką płaszczyzną sporu między relatywizmem a absolutyzmem etycznym przeciwstawił W. Tatarkiewicz innej płaszczyźnie, na której konkurencyjne teorie (subiektywizm i obiektywizm etyczny) prowadzą spór dowodowy, argumentacyjny<sup>3</sup>. Mielibyśmy więc tutaj znaczące rozróżnienie wskazujące na to, że relatywizm i absolutyzm etyczny przeciwstawiają się sobie na poziomie intuicyjności, zwłaszcza w kwestii adekwatności poznawczo-językowego ujęcia danych doświadczenia moralnego lub jakkolwiek inaczej pojętych „stwierdzeń” wartości, natomiast na poziomie dyskursywnego poznania toczyłby się spór między subiektywizmem a obiektywizmem o teoretyczną interpretację istnienia i sposobu poznania wartości. Rozdzielenie obu płaszczyzn pozwoliłoby zarazem uniknąć pomieszania relatywizmu z subiektywizmem i absolutyzmu z obiektywizmem.

Nasuwa się jednak wątpliwość, czy nie ma w tym zabiegu metodologicznym arbitralnego narzucenia relatywizmowi pola konfrontacji wygodnego absolutysty, który nie potrafi lub nie chce inaczej ujmować i uzasadniać wartości, jak tylko przez racjonalną intuicję czy swoiste doświadczenie moralne. Relatywista może bowiem wykraczać poza takie ograniczenie poznania wartości i niejednokrotnie wydaje się, że opiera on właśnie swoje stwierdzenia wartości na rozumowaniach odpowiadających figurze sylogizmu praktycznego. Uzgodnienie płaszczyzn dyskusji utrudnione jest ponadto odmiennym rozumieniem przez rozważanych oponentów roli doświadczenia w poznaniu moralnym. Relatywizm opiera się na naturalistycznym, pozytywistycznym paradygmacie doświadczenia, podczas gdy absolutyzm — jeśli odwołuje się do doświadczenia — rolę jego sprowadza do określania mniejszych przesłanek rozumowań praktycznych; dopiero intuicyjne ujęcie wartości, ich bezwzględności, może być i bywa nazywane doświadczeniem aksjologicznym.

Jeżeli jednak przyjmiemy, że chodzi o prawidłowe poznawcze i językowe ujęcie tych wartości, które są podstawowe i konstytuują to piętro świadomości aksjologicznej, z którego czerpiemy większe przesłanki rozumowań praktycznych, to problem sporu o płaszczyznę dyskusji między relatywizmem a absolutyzmem etycznym wydaje się iluzoryczny. Absolutysta nie przeczy, że liczne przedmioty posiadają wartość względną, wtórną. Dotyczy to zwłaszcza rzeczy, instytucji, symboli. Absolutysta żąda w istocie uznania, że rozległa dziedzina dóbr względnych ma aksjologiczne uzasadnienie w istnieniu jednej lub niewielu wartości absolutnych. Trzeba więc skupić się na rozpoznaniu natury wartości u źródeł, tam, gdzie się prezentują bezpośrednio, gdzie uzasadnieniem wartości nie może być już inna wartość. Pozostaje więc spór o poprawność ujęcia oceniającego.

<sup>3</sup> Por.: W. Tatarkiewicz, op. cit., cz. II, 1.

Na czym miałyby jednak polegać poprawność ujęcia oceniającego? Czy chodzi tu o prawdziwość ocen lub norm? Problem prawdy w etyce ma długą historię i znane trudności<sup>4</sup>. I aczkolwiek znana jest niechęć do stosowania tego terminu w etyce, to jednak u podstaw oceniania, u podstaw moralności, tkwi dążenie do adekwatnego, czyli prawdziwego ujęcia wartości czy obowiązku. Innymi słowy, choć kategoria prawdy moralnej (prawdziwych ocen i norm, prawdziwego dobra) nastęrcza trudności logiczne, to psychologicznie, subiektywnie kategoria ta konstytuuje świadomość oceniająco-normatywną, moralność.

Problem prawdy nie dotyczy jednak tylko etyki. Okazuje się, że porównywanie statusu metodologicznego etyki i nauki nie musi wpędzać etyków w kompleksy. Gdy chodzi o dane źródłowe, o pierwsze przesłanki rozumowań dedukcyjnych i indukcyjnych, to okazują się one być uwikłane w zgodność ze swymi konsekwencjami czy następstwami; wyizolowane stają się dowolne lub niepewne. Nauka woli posługiwać się coraz bardziej pojęciem prawdopodobieństwa niż prawdy, co ma związek z systemowym i dynamicznym ujęciem wiedzy, z rozwojem świadomości metodologicznej i postaw krytycznych. W tym kontekście kładzie się często większy nacisk na poprawność metodologiczną procesu poznawczego, chętniej mówi się o poprawności poszczególnych kroków poznawczych niż o prawdzie. Snuć analogii między poznaniem naukowym a poznaniem etycznym, między sądami sprawozdawczymi a ocenami, jest innym istotnym założeniem tych rozważań.

Problem uzasadnienia, jedno z najtrudniejszych zagadnień nauki i etyki, stał się istotnym przedmiotem rozważań metanaukowych i metaetycznych. Pisano o tym wiele<sup>5</sup>. Ale etyka właściwa (w odróżnieniu od opisowej) nie może być ustawiona w jednym szeregu z innymi naukami. Może być z nimi porównywana, lecz nie może i nie powinna być zaszeregowana na równi z innymi naukami. Chodzi o pewien zakres jej specyfiki przedmiotowej i metodologicznej. Niewątpliwie stopień subiektywności etyki jest większy i jej procedury obiektywizujące są bardziej złożone, mniej wymierne. Etyka ma do czynienia z przedmiotem, który bada w miarę, jak sama sobie go tworzy. Tym przedmiotem jest praktyka moralna. Specyficzny jest też aparat percepcyjny, na którym etyka bazuje. Jest nim sumienie, nazywane dzielnością, charakterem. Rzecz w tym, że poznanie moralne zachodzi i usprawnia się w rezultacie praktykowania moralności<sup>6</sup>. Mamy tu wprowadzić analogię z doskonaleniem się zmysłów w miarę ich używania, ale

<sup>4</sup> Por.: M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1947, rodz. IV; M. Fritzhand, *Zagadnienie prawdy w etyce*, *Studia Filozoficzne*, 1966, nr 2.

<sup>5</sup> Przegląd stanowisk metaetycznych w tomie pod redakcją I. Lazari-Pawłowskiej *Metaetyka*, Warszawa 1975.

<sup>6</sup> Już Arystoteles twierdził, że posiadanie dzielności etycznej jest dyspozycją do trafnych postanowień i wybierania tego, co istotnie jest dobrem (por.: *Etyka nikomachejska*, 1106 b 35 i 1113 b 30).

wydaże się, że specyfika podmiotowych uwarunkowań poznania moralnego polega również na tym, że oceny nader często okazują się pierwotne wobec opisu, warunkują teoretyczne ujęcia rzeczywistości, a zarazem zdają się na te ujęcia powoływać.

Specyfika poznania moralnego bywa wprawdzie interpretowana na korzyść absolutyzmu, ale — jak widać — wiele przemawia za jej sceptycznym potraktowaniem. I właśnie z pozycji umiarkowanego sceptycyzmu metaetycznego będziemy spór relatywizmu i absolutyzmu etycznego rozważać<sup>7</sup>.

#### KONCEPCJE RELATYWISTYCZNE W ETYCE

Wbrew temu, co głosi absolutyzm etyczny — odwołujący się zarówno do poczucia moralnego, jak i do absolutystycznie zorientowanych systemów metafizycznych — relatywizm etyczny twierdzi, że:

1. Nie istnieje bezwzględna różnica między dobrem a złem. Dobro i zło są względne. Wszelkie przedmioty dobre są zawsze „dobre dla kogoś” lub „dobre do czegoś” i podobnie jest z przedmiotami złymi. O wartości przedmiotu lub cechy przedmiotu decyduje tedy jego lub jej przedmiotowe odniesienie „do czegoś”, ewentualnie podmiotowe odniesienie „dla kogoś”. Ten stan rzeczy znajduje odzwierciedlenie w ocenach stwierdzających wartość jako coś z natury uwiklanego w relacje przedmiotowe i podmiotowe.

2. Nie istnieją normy moralne obowiązujące absolutnie, czyli każdego, zawsze i wszędzie. Normy moralne nie obowiązują powszechnie, lecz w sytuacjach ściśle określonych podmiotowo i przedmiotowo. Relatywizm głosi zatem, że obowiązywalność norm jest względna, sytuacyjna.

3. Nie istnieje dobro absolutne, czyli dobro najwyższe, doskonałe, lecz mamy do czynienia z wielością „dóbr” mogących wiązać nasze aspiracje i wysiłki życiowe. Nie ma więc bezwzględnej hierarchii wartości, a jej miejsce zajmują zindywidualizowane i uzasadnione pozaetycznie (miarą wielkości, dostępności, łatwości itp.) względne hierarchie dóbr.

Stanowisko pierwsze i trzecie — nazywane relatywizmem aksjologicznym — może być mylone z subiektywizmem, jeśli sprowadzi się je do formuły „dobry dla kogoś” czy „najlepszy dla kogoś”. Tymczasem „dobry dla kogoś” nie oznacza tego samego, co „dobry przez kogoś”<sup>8</sup>. Dopiero ta druga formuła jest subiektywizmem etycznym i wydaje się to przekonujące, albowiem z twierdzenia, że gimnastyka jest dobra dla mnie, nie wynika, że gimnastyka jest uznana za dobrą przeze mnie. Zresztą wątpliwe jest, czy

<sup>7</sup> Sceptycyzm metaetyczny nie głosi, że nie istnieje różnica między dobrem a złem, lecz że my nie potrafimy jej rozpoznać. O sceptycyzmie etycznym mówił K. Twardowski w przygotowanych do druku przez I. Dąbicką *Wykładach z etyki*, Etyka, t. 9 (Warszawa 1971).

<sup>8</sup> Przestrzegaj przed takim pomieszaniem W. Tatariewicz (op. cit., cz. I, 14).

istnieje jakakolwiek cecha bycia „dobrym dla kogoś”, która nie dałaby się ująć zarazem w formułę „dobry do czegoś”, ponieważ podmiotowa relatywizacja wartości jest skrótem zastępującym przedmiotową logikę związków między wartościami (gimnastyka jest dobra do utrzymania zdrowia).

Relatywizm aksjologiczny natrafia tu jednak na trudność z progiem albo początkiem uzasadnienia aksjologicznego. Jeśli użyte w przykładzie zdrowie jest racją wartości gimnastyki, to czy istnieje jakaś racja uzasadniająca wartość zdrowia? Jeśli taką racją jest zachowanie życia, to jaka jest racja wartości życia? To są znane trudności relatywizmu, które skłaniały wielu etyków do aksjomatyzowania podstawowych wartości i traktowania ich jako absolutnych. Czynie tak zarówno intuicjoniści (G. E. Moore, W. Tatariewicz), jak i naturaliści, którzy mniej lub bardziej wyraźnie aksjomatyzowali pewne właściwości natury ludzkiej czy ludzkie potrzeby (H. Spencer). W ten sposób powstawały też hierarchie wartości redukujące źródło wartości do przyjemności, szczęścia czy Boga. Relatywizm przyparty do muru wymaganiami podania racji samolikwidował się, przekształcał się w zamaskowany absolutyzm.

Z kolei druga formuła relatywizmu — nazywana sytuacjonizmem i przeciwstawiana pryncypializmowi — może być wypowiedziana skrajnie lub w sposób umiarkowany<sup>9</sup>. Skrajne stanowisko każe traktować wszystkie normy jako dopuszczające wyjątki, a więc jako normy zrelatywizowane do sytuacji. Przeciwnicy skrajnego relatywizmu wysuwają argument absolutnej niedopuszczalności niektórych sposobów postępowania (np. tortur), a więc twierdzą, że istnieją granice, których przekroczenie dyskwalifikuje moralnie działającego, choćby ten działał na rzecz najwyższych nawet wartości. „Wydaże się jednak — pisze I. Lazari-Pawłowska — że tym właśnie różnią się ludzie bardziej wrażliwi moralnie od mniej wrażliwych, że pewne rodzaje zła wyrządzane jakimkolwiek człowiekowi traktują jako absolutnie niedopuszczalne, bez względu na okoliczności”<sup>10</sup>. Ale czy nie jest to dowód odejścia od relatywizmu w jakiegokolwiek postaci, czy relatywizm może przybierać tu postać umiarkowaną? Czym różni się umiarkowany relatywizm sytuacyjny od umiarkowanego absolutyzmu? Czy wreszcie nie byłoby lepiej rozwiązywać zagadnienie stanowienia i obowiązywania norm moralnych według reguł słuszności postępowania wyznaczanych w drodze obrachunku dóbr?<sup>11</sup> Mamy tam bowiem do czynienia ze związkiem dwu odmiennych pod względem metodologicznym (logicznym) typów świadomości aksjologicznej: absolutystyczny charakter abstrakcyjnie ujętych wartości koresponduje z relatywizmem konkretno-indywidualnych norm postępowania.

<sup>9</sup> Oprzemy się tu na analizach zawartych w tekście I. Lazari-Pawłowskiej, *Relatywizm etyczny*, Etyka, t. 21 (Warszawa 1985).

<sup>10</sup> Ibid., s. 13.

<sup>11</sup> Por.: G. E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1919, rozdz. V; W. Tatariewicz, op. cit., cz. IV.

Z relatywizmem w formule trzeciej, zaprzeczającej istnieniu absolutnej hierarchii wartości, wiąże się relatywizm kulturowy. Wspiera się ten relatywizm na fakcie niezgodności ocen, wielości kultur i funkcjonujących w ich obrębie moralności (obyczajów). Mówimy więc o normatywnym relatywizmie kulturowym, który odwołuje się do ustaleń opisowego relatywizmu kulturowego<sup>12</sup>. Możemy też mówić tu o pluralizmie kulturowym, który nie tylko stwierdza fakt wielości kultur, ale i ten fakt aksjologicznie akceptuje, rezygnuje z ich hierarchizowania jako kultur wyższych i niższych.

Relatywizm kulturowy w wersji opisowej rejestruje i porządkuje fakty w istocie aksjologiczne w całym ich uwikłaniu zarówno w przekonania opisowo-światopoglądowe, jak i we wzajemne zależności między ocenami czy normami konstytuującymi system kulturowy. Szkoły funkcjonalistów i konfiguracyjnych w antropologii kulturowej wykazywały ów związek poszczególnych norm czy praktyk moralnych z systemem przekonań moralno-obyczajowych i pozamoralnych, a nawet z całym systemem przekonań i praktyk kulturowych. Jakkolwiek by nie oceniać rozmaitych interpretacji wewnętrznej struktury i wielości systemów kulturowych, wypadaloby podkreślić, że dostrzegamy w nich rozmaicie warunkowane i różne (choć nie zawsze tak bardzo różne) doświadczenia moralne.

Przeciwnik relatywizmu czy pluralizmu kulturowego może nie przejmować się zupełnie ustaleniami antropologii kulturowej, może więc ignorować fakty doświadczenia aksjologicznego. Własne oceny może oprzeć na własnym doświadczeniu lub doświadczeniu wpisanym w kulturę, od której jest zależny i którą aprobuje, może wreszcie na drodze spekulatywnej dojść do systemu wartości absolutnych i zarazem niesprzecznych z jego doświadczeniem aksjologicznym. Ale jak uzasadni absolutysta, że jego system i jego doświadczenia są absolutnie pewne?

W zestawieniach różnych znaczeń relatywizmu etycznego i jego pokrewnych sformułowań wyodrębnia się również relatywizm metodologiczny (także relatywizm metaetyczny), który według I. Lazari-Pawłowskiej przyjmuje, że „wszelkie uzasadnienie norm moralnych ma charakter względny”<sup>13</sup>. Nie zawsze możemy wszakże określić, na czym owa względność uzasadnienia polega, co znaczy „względność” i co jest punktem odniesienia. W grę może wchodzić wiele czynników. Najczęściej rozumie się przez relatywizm metodologiczny lub metaetyczny stanowisko odmawiające etyce logicznej kwalifikowalności ocen i norm, a także pogląd, że terminy etyczne są wieloznaczne, że różnice między systemami wartości są nierozstrzygalne z powodu braku lub nieznajomości kryterium rozróżniania prawdy i fałszu w etyce. Relatywizm ten zatem o wiele łatwiej definiuje się przez opozycję do absolutyzmu metaetycznego niż przez podanie czynników różnicujących

<sup>12</sup> Por.: R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966; także: J. Holówka, op. cit., rozdz. 2.

<sup>13</sup> Por.: I. Lazari-Pawłowska, *Relatywizm etyczny ...*, s. 11-12.

lub zamazujących kryteria pewności poznania moralnego. Kazimierz Twardowski nazywał to stanowisko sceptycyzmem etycznym, który „zwraca się przeciw istnieniu lub przeciw poznawalności bezwzględnie, a więc powszechnie obowiązującego kryterium etycznego”<sup>14</sup>. Powstaje także wątpliwość zupełnie inna, dotycząca zasadności rozdzielania sporu o sposób uzasadnienia wartości od sporu o trafność czy poprawność poznania wartości. Z pozycji intuicjonizmu Moore'a i Tatarkiewicza rozróżnienie metodologicznego i aksjologicznego relatywizmu wydaje się nie mieć sensu: wartości absolutne posiadają tam absolutne (pewne) uzasadnienie, wartości względne są względnie uzasadnione.

Poszczególne formuły relatywizmu w etyce nasuwają określone wątpliwości co do poprawności językowego ujęcia wartości, norm oraz ich hierarchii — jako względnych. Dla uzupełnienia obrazu tych stanowisk konieczne jest skrótowne choćby omówienie formuł absolutyzmu w etyce.

#### KONCEPCJE ABSOLUTYSTYCZNE W ETYCE

Stosownie do przeprowadzonej analizy postaci relatywizmu etycznego nazywać będziemy absolutyzmem etycznym stanowiska głoszące, że:

1. Dobro i zło są bezwzględne, czyli różnica między nimi jest bezwzględna, wyraźna, pewna. Istnieją naturalne (np. przyjemność) lub intuicyjne (oczywistość) kryteria dobra. Jeżeli jakies przedmioty są dobre, to są takimi „same przez się” lub — co brzmi dokładniej — są dobre „dla siebie”, „w sobie”.

2. Normy moralne, jeśli mają obowiązywać, to mogą obowiązywać tylko bezwzględnie, absolutnie, powszechnie, bezwarunkowo i bezwyjątkowo. Ten absolutny, kategoriyczny charakter norm należy do ich istoty; normy moralne mogą być tylko kategoriyczne.

3. Dobro bezwzględne jest dobrem najwyższym, absolutnym, jedynym istniejącym *per se* i „dla siebie”. Inne dobra są niższe, wtórne i przez to są względne. Dobro najwyższe jako dobro doskonałe jest zarazem źródłem wszelkiego dobra.

Absolutyzm bywa często formułowany za pomocą tych samych wyrażen językowych co obiektywizm etyczny i zwykle bywa też z nim utożsamiany. Oba stanowiska występują łącznie w opozycji wobec relatywizmu i subiektywizmu etycznego. Świadczy o tym fakt językowy, że nazywamy przedmioty dobrymi „same przez się” (łac. *per se*), mając na uwadze zarówno ich absolutną, jak i obiektywną wartość<sup>15</sup>. To pomieszanie językowe nie przeszkadza jednak, abyśmy pamiętali, że dobro absolutne może istnieć subiektywnie (subiektywny absolutyzm aksjologiczny — „ja” jestem źródłem

<sup>14</sup> Por.: K. Twardowski, op. cit., s. 179.

<sup>15</sup> Por.: W. Tatarkiewicz, op. cit., cz. III, 1, gdzie bezwzględność i obiektywność dobra wyrażona jest za pomocą podobnych formuł, mimo wcześniejszych rozróżnień bezwzględności i obiektywności dobra.

i miarą wszelkiego dobra). Subiektywne absolutyzowanie wartości zarzuca się także intuicjonistom etycznym.

Właśnie ta okoliczność, że absolutyści-intuicjoniści nie potrafią, w przekonaniu swoich krytyków, podać intersubiektywnych kryteriów adekwatnych rozpoznań wartości bezwzględnych, sprawia, że zarzuca się im subiektywizm. Natomiast fakt, że rozmaite odłamy intuicjonistów formułują rozbieżne listy wartości bezwzględnych, staje się powodem przyjmowania tezy relatywizmu etycznego opisowego i normatywnego. Być może absolutyści nie dostarczaliby sporami we własnych szeregach argumentów relatywistom, gdyby wypowiadali swoje intuicje moralne w mniej kategorycznej formie, dopuszczali ich niepewność, opierali się na doświadczeniu moralnym, rezygnując z aksjomatycznego uzasadniania moralności. Absolutyzmowi trudno jednak przystać na niepewność ocen czy sytuacyjność norm.

Z kolei pryncypializm jako koncepcja bezwyjątkowego obowiązywania norm moralnych, wypowiedany konsekwentnie, radykalnie, natrafia na barierę niewydolności wobec wymogu niesprzecznej i pełnej regulacji wszystkich istotnych z moralnego punktu widzenia dziedzin życia i współżycia. Opór przeciwko kazuistycie ma wielowiekową tradycję i łączył się od początku z obroną zaufania do wrażliwości i samodzielności ludzkiego sumienia<sup>16</sup>.

Natomiast podział pryncypializmu na skrajny i umiarkowany rodzi te same wątpliwości, które wysuwaliśmy przeciwko dzieleniu relatywizmu (sytuacjonizmu) na skrajny i umiarkowany. Okazuje się, że umiarkowany sytuacjonizm nie różni się niczym od umiarkowanego pryncypializmu<sup>17</sup>. Jest to w istocie stanowisko pośrednie, które można by uznać za trafne, gdyby jego zwolennicy zrezygnowali z absolutystycznych ciągów. Wprawdzie stoi za tymi zasadami wielowiekowe doświadczenie oceniające i normatywne, które je sprawdza, jednakże czynienie z nich aksjomatów definiujących moralność, nieczułych na nowe doświadczenia, jest dogmatyzowaniem moralności, rezygnowaniem z przyszłego doświadczenia moralnego na rzecz doświadczenia już zgromadzonego. Podzielając nawet intuicje moralne umiarkowanych pryncypialistów, nie możemy zaakceptować ich logicznej pewności. Nie można zresztą wykluczyć, że utylitarystyczny sposób dochodzenia do moralności również będzie aspirować do pewności wyników swych ustaleń<sup>18</sup>.

Przy tej okazji mówi się także o absolutyzmie kulturowym, a właściwie o uniwersalizmie kulturowym, etycznym, w wersji opisowej (koncentrującym

<sup>16</sup> O źródłach tego problemu w etyce nowożytnej pisze S. Świeżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987, zwłaszcza na s. 74–78.

<sup>17</sup> I. Lazari-Pawlowska: „Opowiadałam się za umiarkowaną etyką sytuacyjną, którą uznać można za tożsamą z umiarkowanym pryncypializmem” — e a d e m, *Warunkowe i bezwarunkowe obowiązywanie norm moralnych*, Etyka, t. 22 (Warszawa 1986), s. 17.

<sup>18</sup> J. Holówka w powoływanej tu pracy przedstawia właśnie model etyki utylitarystycznej, opartej na wartościach względnych, zakładającej absolutyzm metaetyczny.

się na licznych zbliżeniach, a nawet na wyraźnej zgodności podstawowych wartości, mimo różnych poziomów wiedzy) oraz wymienia się uniwersalizm postulowany (uznający katalog podstawowych wartości ludzkich za wzorzec moralny, za prawa człowieka). Mamy tu do czynienia z podniesieniem do rangi ogólnoludzkich wartości i zasad doświadczenia moralnego najbardziej cywilizacyjnie i kulturowo rozwiniętych społeczeństw. Nie bez znaczenia są też funkcjonujące w tym obszarze kulturowym filozoficzne i światopoglądowe koncepcje człowieka i społeczeństwa. Godząc się jednak z trafnością odczytu tego doświadczenia, nie chcielibyśmy petryfikować go.

Kilka słów jeszcze o metodologicznym lub metaetycznym absolutyzmie etycznym, który stoi na stanowisku bezwzględnej rozróżnialności dobra i zła, logicznej kwalifikowalności ocen i norm, poznawalności jednego i jedynie prawdziwego systemu wartości. Zarzuca się z tych pozycji relatywizmowi, że posługuje się nieścisłymi pojęciami i miesza zarówno pojęcia, jak i płaszczyzny rozważań. Pisano o tym wiele, ilekroć poddawano krytycznemu rozbiorowi relatywizm etyczny i epistemologiczny<sup>19</sup>. Dodajmy do tego wątpliwość, czy — podobnie do relatywizmu — absolutyzm etyczny nie zakłada koniecznie absolutyzmu metodologicznego i czy da się od niego oddzielić. Kto bowiem twierdzi, że istnieje różnica bezwzględna między dobrem a złem, musi koniecznie zakładać, że my tę różnicę bezwzględnie poznajemy.

#### ŹRÓDŁA I SENS PROBABILIZMU W ETYCE

Skoro nie odpowiada nam ani relatywistyczne, ani absolutystyczne ujęcie wartości, norm i systemów wartości, zbierzmy wątpliwości, jakie oba opozycyjne stanowiska powodują i znajdziemy dla nich formułę, która byłaby jakimś rozwiązaniem. Tym rozwiązaniem jest, jak sądzimy, formuła probabilizmu etycznego.

Ma ona swój historyczny rodowód w sceptycyzmie antycznym, a przez sceptycyzm kumuluje liczne wątpliwości metodologiczne, jakie są na marginesie rozwoju greckiej etyki nagromadziły. Motywem motorycznym sceptycyzmu było poszukiwanie kryterium różnicy między prawdą a fałszem, zwłaszcza w odniesieniu do zagadnień moralnych. Jak wiadomo, sceptycyzm takiego kryterium nie znajdował i w możliwość jego znalezienia mocno powątpiewał. Odwołujemy się tutaj jednak do umiarkowanej wersji sceptycyzmu, który w kwestiach etycznych zyskał miano probabilizmu etycznego. Chodzi szczególnie o probabilizm akademików Arkezyloasa i Karneadesa. Pierwszy uważał, że działanie — przy wszystkich wątpliwościach co do możliwości wskazania kryterium dobra — musi wszakże na jakichś przesłankach się opierać i wystarczy, jeśli będzie to rozumne prawdopodobieństwo (*to eulogon*), a więc jakieś rozsądne uzasadnienie dla podjęcia

<sup>19</sup> Por. cytowane prace Twardowskiego, Tatarkiewiczza, Ossowskiej.

działania. Drugi — za podstawę prawideł działania proponował przyjmować normy oparte na wyobrażeniach prawdopodobnych, wiarygodnych (*phantasia pithane*), podobnych do stoickich wyobrażeń kataleptycznych, tyle że pozbawionych pewności. Także Filon z Laryssy twierdził, że w poznaniu związanym z działaniem musimy zrezygnować z postawy stanowczego wątpienia i zdani jesteśmy na rozstrzygnięcia tylko prawdopodobne, czyli lepiej uzasadnione od innych. To stanowisko nazywano też werysymilizmem<sup>20</sup>. Dopatrujemy się w probabilizmie etycznym wspomnianych akademików historycznego prototypu dla późniejszych i współczesnych prób traktowania ocen i norm jako niepewnych, systemów wartości i kodeksów deontologicznych jako uzasadnionych probabilistycznie, lepiej lub gorzej uargumentowanych<sup>21</sup>.

Pomijając szczegóły rozwoju nowożytnej logiki probabilistycznej oraz charakterystykę probabilizmu metodologicznego (epistemologicznego), uważamy za cenne wszystkie próby śledzenia i wykorzystywania analogii poznania naukowego i etycznego w duchu przenoszenia probabilistycznej metodologii do etyki. Dla przykładu odwołajmy się do „krytycznego racjonalizmu” Hansa Alberta, który występuje przeciwko dążeniu do pewności poznania zarówno naukowego, jak i poznania etycznego, pewności opartej na rodzącej dogmatyzm „metodologii uzasadniania”, czyli poszukiwaniu racji dostatecznej. Proponuje on zarazem metodologię „krytycznego sprawdzania” rozmaitych alternatywnych idei moralnych — analogicznie do krytycznego sprawdzania hipotez w nauce. Towarzyszy temu założenie pluralizmu etycznego, zaś postawa krytycyzmu składa się, zdaniem H. Alberta, na określony styl życia, antydogmatyczny, otwarty na nowe problemy i ich rozstrzygnięcia<sup>22</sup>.

Innym przykładem analogicznego traktowania etyki i nauki jest stanowisko metaetyczne Tadeusza Czeżowskiego, który metodologiczny probabilizm poznania naukowego przenosił na struktury poznania etycznego. Etyka jest, w jego przekonaniu, nauką empiryczną, spożytkowującą w dziedzinie doświadczenia moralnego te same, wypracowane w rozwoju nauki i logiki, schematy metodologiczne. Oceny jako zdania analogiczne do sądów spostrzeżeniowych podlegają uogólnieniom w postaci praw (zasad) etycznych, mających uzasadnienie prawdopodobieństwowe, ograniczone zakresem doświadczenia moralnego. Tak powstaje empiryczno-indukcyjna etyka, niepewna, budowana „od dołu”. Jednakże to indukcyjnie uporządkowane

<sup>20</sup> O probabilizmie etycznym piszą m.in.: A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki*, Warszawa 1964; L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 1972. Warto też zwrócić uwagę na etymologię probabilizmu i werysymilizmu.

<sup>21</sup> Ewolucja probabilistycznego paradygmatu w etyce czeka na opracowanie, ale dowodem jego wpływu na etykę współczesną są chociażby teksty zebrane w tomie *Metaetyka...*

<sup>22</sup> Por.: H. Albert, *Przeciwko dążeniu do pewności*, [w:] *Metaetyka...*, s. 239–252.

doświadczenie moralne może stanowić swoiste pole semantyczne, model semantyczny dla hipotetyczno-dedukcyjnej drogi budowania etyki „od góry”. Spośród wielu konkurencyjnych systemów aksjomatycznych wybiera się ten, którego interpretacja semantyczna jest zgodna z doświadczeniem moralnym<sup>23</sup>.

Ten krótki szkic nie pozwala na omówienie innych przypadków snucia analogii między etyką a nauką. Jest rzeczą zrozumiałą, że narastająca tendencja krytyczno-probabilistyczna w metodologii poznania naukowego nie może pozostać bez wpływu na świadomość metaetyczną, zwłaszcza że etyka legitymuje się własną tendencją do stania się nauką niezależną od założeń filozoficznych. Zwolennicy paralelizmu metodologicznego między etyką a nauką bronią się przed zarzutem subiektywizmu wskazując nie mniejszy stopień zsubiektywizowania danych obserwacyjnych w naukach przyrodniczych (np. wpływ aparatury i teorii na pomiar i interpretację danych obserwacyjnych w fizyce). Chodzi o to, że aparat percepcyjny sam jest elementem układu, w którym proces poznawczy zachodzi, i wraz z układem ewoluuje. Podobnie dzieje się z ludzką wrażliwością aksjologiczną, sumieniem, postawą oceniającą lub jakkolwiek pojętym aparatem percepcji aksjologicznej. Poznanie i wartościowanie są przenikającymi się wzajemnie, logicznie odrębnymi i zarazem analogicznymi procesami. Na bliższą charakterystykę relacji między obu procesami nie ma tu miejsca. Natomiast należy podkreślić, że poznanie i wartościowanie są procesami, które mogą być opisane w kategoriach relacjonizmu, znoszącego przeciwstawienie subiektywizmu i obiektywizmu.

Jeśli więc konfrontować spory etyczne i metaetyczne z podobnymi sporami toczonymi w filozofii poznania, to etyczny spór absolutyzmu i relatywizmu wydaje się anachroniczny z metodologicznego punktu widzenia. Proponowany tu probabilizm etyczny przeciwstawia im inne twierdzenia:

1. Różnica między dobrem a złem jest uchwytana, ale niepewna. O stopniu jej zbliżenia do absolutu decydują oceny i przeświadczenia działających, oparte na doświadczeniu i racjonalnej argumentacji. Początkiem i końcem wszelkich operacji wypracowujących stanowiska oceniające lub systemy etyczne są niezupełnie pewne doświadczenia wartościujące tych, którzy w działanie są uwikłani. Ta niepewność może dotyczyć zarówno wartości autotelicznych, jak i instrumentalnych, ale podział taki zwykle się zamazuje, bowiem w rzeczywistości mamy do czynienia ze splotami wartości wkomponowanymi w struktury i dynamizmy bytu. Trudno wydobyć i ocenić wartość z tego splotu, podobnie jak trudno wyizolować cząsteczkę materii ze struktury, która ją do jakiegoś stopnia konstytuuje; trudno uczynić

<sup>23</sup> Por.: T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958; idem, *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965.

jedno i drugie, pamiętając o wpływie narzędzi poznawczych na treść poznania<sup>24</sup>.

2. Nie istnieją normy moralne obowiązujące absolutnie, ale są między nimi takie normy, których naruszenie daje wielkie prawdopodobieństwo popełnienia błędu moralnego, wywołania skutków globalnie gorszych od tych, jakie przyniosłoby przestrzeganie normy. Probabilista twierdzi, że za normami absolutnymi stoi wielokrotnie sprawdzana słuszność (optymalność) dokonywanych wyborów, że absolutne normy są zabsolutyzowanymi indukcjami norm słuszności formułowanych w drodze obrachunku wartości. Ale normy te są w istocie prawdopodobieństwowe z powodu niepewności przesłanek aksjologicznych i nieprzewidywalności wszystkich skutków działań<sup>25</sup>.

3. Istnieje wiele systemów wartości o różnym stopniu uprawdopodobnienia aksjologicznego i pozaaksjologicznego. Musimy między nimi wybierać, a ich uzasadnienie sprawdzać. Jednakże probabilista bliski jest uniwersaliście etycznemu w tym, że pewien rejestr wartości uznawanych za ogólnoludzkie (prawa człowieka) traktuje jako lepiej uzasadnione niż inne, wysuwane i praktykowane w dziejach (rasizm czy niewolnictwo).

Tezy probabilizmu etycznego charakteryzują nie tylko wartości, ale także postawę wobec nich zajmowaną (oceniającą i praktyczną). Wymagają one, oczywiście, rozwinięcia i dalszego uzasadnienia. W artykule tym jednak chodzi zwłaszcza o zakwestionowanie skrajności relatywizmu, który prowadzi często do nihilizmu aksjologicznego, oraz skrajności absolutyzmu, prowadzącego do zdogmatyzowania życia moralnego. Tymczasem probabilizm etyczny, łączący cechy empirycznego i racjonalistycznego probabilizmu, zdaje się przyczyniać do usprawniania sumienia, jego otwartości i wrażliwości na nowe problemy. Wbrew pozorom — probabilizm tu przedstawiony jest perfekcjonizmem, doskonali nasze poznanie moralne i sprzyja doskonaleniu się. Uchyła to w jakimś zakresie zarzut, że probabilizm nie odpowiada specyfice świadomości i praktyki moralnej, potrzebujących pewności, że wątpliwości o bezwładniają, niszczą ideały, osłabiają wolę... itp. Zarzuty tego rodzaju mogą być dziedzictwem dogmatyzmu metodologicznego, ale mogą też wynikać z obaw o autorytet najlepiej sprawdzonych wartości i norm moralnych.

Probabilizm etyczny twierdzi — podkreślmy — że niepewność nie zwalnia nikogo z zajęcia stanowiska. Owszem, żąda zajęcia stanowiska na podstawie najlepszej wiedzy o rzeczywistości, najlepiej uzasadnionych przesłanek moralnych, aksjologicznych.

<sup>24</sup> Do szeregu analogii metodologicznych między fizyką a etyką skłania np. lektura książki F. Capry *Punkt zwrotny*, Warszawa 1987, pisanej z pozycji systemowo-probabilistycznych.

<sup>25</sup> Por. cytowane i inne prace etyczne Moore'a i Tatarkiewiczza.

## DER ETHISCHE PROBABILISMUS UND DER STREIT ZWISCHEN DEM RELATIVISMUS UND DEM ABSOLUTISMUS IN DER ETHIK

### Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel wird vorgeschlagen, daß im Streit zwischen dem ethischen Relativismus und dem Absolutismus der probabilistische Standpunkt angenommen wird. Es handelt sich darum, daß die Einschätzungen und Normen weniger absolut oder bedingt, als gerade unsicher sind. Dieser Standpunkt wird von der Voraussetzung begleitet, daß der Streit um tadellose Fassung und Formulierung der ersten Voraussetzungen ethischer Gedankengänge geführt wird. Es wird auch vorausgesetzt, daß die logische Struktur der Ethik im bedeutenden Maße der Wissenschaft analog ist und das Unterstreichen der Spezifik des moralen und ethischen Erkenntnisses sowohl zur Stärkung des Absolutismus (Prinzipialismus) wie auch zum gemäßigten Skeptizismus, aus dem der Probabilismus seine Anregung schöpft, führen kann.

Der ethische Relativismus und Absolutismus wurden als Parteien im Streit um Charakter des Werts, Geltung der Normen, Rechtsgültigkeit der Wertsysteme dargestellt. Ihnen gegenübergestellt ethischer Probabilismus behauptet, daß der Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen besteht, aber er ist unsicher, weil die Begründung seiner Erkennung durch den Umfang der moralen Erfahrung begrenzt ist. Endlich behauptet man, daß die ethischen Systeme wetteifern können, aber man soll diejenigen von ihnen empfehlen, die sich auf Bestätigung in bisheriger allgemeiner moralischer Erfahrung stützen. Die dargestellten Behauptungen bilden eine Skizze für eine größere Arbeit.

Der Autor ist gleichzeitig überzeugt, daß der ethische Probabilismus keineswegs zum moralischen Nihilismus führen muß. Im Gegensatz — die Methodologie des Zweifels und kritischer Nachprüfung, die in der Wissenschaft Anwendung findet, ein günstiges Ergebnis für die Vervollkommnung der Ethik bringen kann.