

David Copp
University of Florida

Naturalizm moralny i trzy stopnie normatywności¹

Czy fakt, że moralność jest normatywna, eliminuje naturalizm moralny? Chcę rozważyć to pytanie w sposób systematyczny, wyjaśniając, jak rozumiem centralną tezę naturalizmu moralnego, a następnie objaśniając ideę normatywności. Naczelna teza, którą chcę postawić, głosi, że problem związany z powyższym pytaniem jest dużo bardziej złożony, niż może się wydawać, a dzieje się tak głównie z powodu złożoności tego, co filozofowie mają na myśli, gdy mówią, że moralność jest „normatywna”. Złożoność ta ma kilka wymiarów, lecz ten, na który będę kładł szczególny nacisk to to, że filozofowie nie zgadzają się w stosunku do tego, co możemy nazwać „rygoryzmem” („*stringency*”) normatywności moralnej. Wyróżnię trzy „stopnie normatywności”. W odniesieniu do każdego z tych stopni, zbadam akceptowalność idei, że moralność ma dany stopień normatywności oraz szanse powodzenia jego naturalistycznego ujęcia. Moja konkluzja będzie miała charakter prowizoryczny, lecz jej wydźwięk będzie dla naturalizmu moralnego optymistyczny.

Naturalizm moralny utrzymuje, że w myśleniu o rzeczach jako moralnie słusznych lub niesłusznych, dobrych lub złych przypisujemy im własności moralne – własności takie, jak moralna słuszność i niesłuszność, dobro i zło. Naturalizm utrzymuje, że własności takie istnieją, i dodaje, że są one zwykłymi odmianami [*garden-variety*] własności naturalnych – własności, które mają ten sam podstawowy status metafizyczny i epistemologiczny, co własności, które mogą mieć drzewa, żeby zrzucić liście czy własność, którą może mieć papier, aby być banknotem dwudziestu dolarów australijskich. W dalszych rozważaniach będę miał na ten temat więcej do powiedzenia. Pytanie jest następujące: czy naturalizm moralny może zdać sprawę z normatywności moralności? Zasadniczo jest to pytanie, czy może on wytłumaczyć fakt, że cechą charakterystyczną moralności jest to, że kieruje ona działaniem i wyborem. Myślenie i dyskurs moralny dotyczą tego, jak mamy działać, co mamy wybierać, i jak mamy żyć; angażują nas w wartościowanie, nakazywanie [*prescribing*] i rekomendowanie. Mówiąc o tym zjawisku, posługuję się terminem „normatywny”.²

Niestety, ściśle określona natura tego zjawiska, i to, jak możemy go wytłumaczyć, są niejasne i dyskusyjne. Antynaturaliści skłaniają się ku temu, żeby

¹ Pierwodruk: D. Copp, *Moral Naturalism and Three Grades of Normativity*, [w:] *Normativity and Naturalism*, ed. P. Schaber, Frankfurt am Main – Lancaster, Ontos Verlag 2004, s. 7-45, następnie przedruk w: D. Copp, *Morality in a Natural World*, New York, Cambridge UP 2007, s. 249-283 (przyp. tłum.).

² Chcę uniknąć terminu „preskryptywny”, ponieważ uzyskał on techniczne znaczenie za sprawą Hare’a, zob. R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, Oxford UP 1952.

traktować ujęcia naturalistyczne jako nieadekwatne głównie, jak myślę, z tego powodu, że traktują je jako zbyt słabe, żeby były zdolne wytłumaczyć wagę moralności – szczególnie wagę racjonalnego podejmowania decyzji i działania. W tym artykule staram się więc wskazać różne ujęcia tego, na czym może polegać normatywność moralności. Stanowią one wspomniane trzy „stopnie normatywności”; możnaby jednak pomyśleć, że stopnie te mogą dzielić się na poddziały lub – że istnieją pewne stopnie dodatkowe normatywności. Można również nie zgadzać się co do tego, jak najlepiej rozumieć każdy ze stopni, które tu proponuję. Co najistotniejsze, nie ma zgody co do tego, czy moralność charakteryzuje się wszystkimi trzema stopniami normatywności. Żeby zatem pokazać, że naturalizm moralny nie może zdać sprawy z faktu, że moralność jest normatywna, trzeba by dookreślić, o który stopień chodzi, argumentować na rzecz tezy, że moralność nie posiada danego stopnia normatywności, i następnie – przedstawić argumentację, że naturalizm moralny go nie wyjaśnia.

Rozpaczam artykuł, próbując uzasadnić pogląd, że naturalizm moralny nie może wytłumaczyć normatywności. Oczywiście, nie możemy zrobić prawdziwego kroku naprzód, jeśli mimo wszystko nie mamy jasnego pojęcia o tym, co jest rozumiane zarówno przez „naturalizm moralny”, jak i przez „normatywność”, tym więc zajmuję się w pierwszej kolejności. W drugiej części artykułu daję krótką eksplikację naturalizmu moralnego. W trzeciej części przedstawiam wstępne, przedteoretyczne wyjaśnienie trzech stopni normatywności, które nazywam normatywnością *generyczną* [*generic*], *motywacyjną* [*motivational*] i *autorytatywną* [*authoritative*]. W pozostałej części artykułu rozważam dwie centralne kwestie dla każdego z tych stopni: czy moralność charakteryzuje się danym stopniem normatywności? I czy naturalizm może go wytłumaczyć? Myślę, że moralność charakteryzuje się normatywnością generyczną, która jest najsłabszym stopniem normatywności. Jeżeli mam rację, wówczas nawet jeśli z jakiegoś powodu nie mogą istnieć naturalistyczne ujęcia normatywności motywacyjnej lub autorytatywnej, to nie obala to naturalizmu. Niemniej jednak twierdzę, że można przedstawić naturalistyczne wyjaśnienie wszystkich trzech stopni normatywności. W skrócie – moja konkluzja będzie dla naturalizmu optymistyczna. Na samym końcu staram się pokazać trudności, jakie napotyka argument z normatywności przeciw naturalizmowi.

1. Problem

Dlaczego można sądzić, że naturalizm nie wyjaśnia normatywności? Na chwilę niech mi będzie wolno zignorować złożoność zagadnienia, jaka się pojawia za sprawą idei, że istnieją różne stopnie normatywności.

Jeżeli naturalizm utrzymuje, że własności moralne są własnościami naturalnymi, to miejsce, od którego trzeba zacząć, wyznaczone jest przez argumenty próbujące pokazać, że żadne własności naturalne nie mogą być normatywne. Antynaturalista mógłby tutaj przywołać jedną z wersji argumentu

otwartego pytania G. E. Moore'a.³ Okazuje się, że jakiegokolwiek naturalnej własności byśmy nie rozważali, pozostanie pytaniem otwartym, czy fakt, że coś, co egemplifikuje [*instantiates*]⁴ daną własność, zasługuje na to, żeby miało jakiegokolwiek specjalne znaczenie dla naszych decyzji i wyborów. Może mimo wszystko się wydawać, że własności normatywne mają prostu taki charakter, że rzeczy, które je egemplifikują, zasługują na to, żeby miały specjalne znaczenie dla podejmowania decyzji. Na przykład, niesłuszność [*wrongness*] przemyślanego działania musi być wzięta pod uwagę w decydowaniu, co robić. Wydaje się, że wynika z tego, iż żadna własność naturalna nie jest normatywna. Z drugiej strony antynaturalista mógłby sięgnąć po argument z dziwaczności [*queerness*] J. L. Mackie'go. Mackie twierdził, że własność z wbudowanym w nią „przymusem realizacji” [*to-be-doneness*] byłaby dziwaczna, i byłaby „całkowicie odmienna od czegokolwiek innego we wszechświecie.”⁵ Ktoś mógłby potraktować to jako powód by sądzić, że własności moralne, jeśli jakiegokolwiek takie własności istnieją, muszą być non-naturalne.

W odpowiedzi naturalista mógłby sprzeciwić się ujęciom normatywności, które *implicite* są zawarte w tego typu argumentach. Mógłby twierdzić, że właściwie pozostaje otwartym pytanie, czy w ogóle należy przejmować się [*pay attention*] rozważaniami moralnymi, a więc, jeśli własności moralne są normatywne, kluczowe założenie Moore'owskiego argumentu musiałoby zostać odrzucone. Mógłby również twierdzić, że nie ma nic dziwnego w normatywności, jeśli tylko jest ona właściwie rozumiana. Mógłby przedstawić naturalistyczną analizę normatywności i wtedy argumentować, że normatywność tak rozumiana pozostaje w zgodzie z naturalizmem. Istnieją jednakże inne strategie, które próbują wytłumaczyć normatywność bez przedstawienia takiej analizy lub które próbują zdać sprawę z normatywności moralności bez przypuszczenia, że własności moralne są normatywne.

Naturalista mógłby na przykład twierdzić, że normatywność najlepiej rozpatrywać jako opartą na relacji między *myślami* moralnymi i naturą racjonalnego działania, innymi słowy – że racjonalni ludzie są odpowiednio motywowani przez swoje przekonania moralne. Mógłby również twierdzić, że tym, co jest normatywne, są *pojęcia* moralne, a nie własności, które są przez nie reprezentowane. Mógłby też sugerować, że normatywność jest własnością moralnych *aktów mowy*, a nie własności moralnych. Strategie te mogą wydawać się niesatysfakcjonujące. Powód tego jest taki, że może się wydawać, iż wypowiadając sąd moralny, odpowiadamy

³ Moore wynalazł argument otwartego pytania w celu wyeliminowania tezy, że własność dobra jest „złożona”, zob. G. E. Moore, *Principia Ethica*, ed. by Th. Baldwin, Cambridge, Cambridge UP 1993, § 13, s. 66-68 (ze względu na fakt, iż dostępny polski przekład *Principia Ethica* Cz. Znamierowskiego z 1903 roku jest już mocno przestarzały, podaję za Coppem odsyłacze do wydania angielskiego, a cytaty podaję w tłumaczeniu własnym – dop. tłum.).

⁴ Po przeanalizowaniu wskazówek translacyjnych od Davida Copp'a (korespondencja z 31.03.2008) terminy *to instantiate*, *instantiation*, itp. zdecydowałem się oddać – prawie we wszystkich przypadkach – za pomocą terminów „egzemplifikować”, „egzemplifikacja” itp. (przyp. tłum.).

⁵ J. L. Mackie, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin 1977, część I.

na coś normatywnego, co jest od nas niezależne – na coś, co jest przedmiotem naszego sądu. Może się więc wydawać, że bez przypuszczenia, że własności moralne są same w sobie normatywne, nie możemy właściwie tego wytłumaczyć. Niemniej jednak ważne jest, żeby uwzględnić możliwość tych innych strategii. Ekspresywiści oponenti naturalizmu moralnego przyjmują właśnie strategie tego typu.⁶ Naturalista nie powinien być w większym kłopotcie, gdy przyjmuje takie strategie, niż jego przeciwnicy. Wróć jeszcze do tego zagadnienia.

Te odmienne strategie bronięcia naturalizmu składają się na pierwszy wymiar złożoności zagadnienia, który musi być pilotowany przez argument antynaturalistyczny. Wymiar ten współtworzą różne ujęcia tego, czym dokładnie jest to, co charakteryzujemy jako normatywność.⁷ W dalszych rozważaniach, w celu uproszczenia sprawy, będę starał się zamazać dystynkcje obecne w tym wymiarze, mówiąc po prostu o normatywności „moralności” lub „sądów moralnych” – wyjąwszy sytuacje, kiedy potrzebuję prowadzić rozważania w ostrzejszym świetle [*sharper focus*].

Na drugi wymiar złożoności zagadnienia składają się odmienne strategie, które naturalista mógłby przyjąć w celu pokazania, że normatywność jest zjawiskiem naturalnym. Przypuśćmy, że normatywność jest własnością drugiego rzędu [*second-order property*] własności moralnych. Istnieją tutaj zarówno strategie redukcyjne, jak i nie-redukcyjne. Jedno ze znanych podejść redukcyjnych analizuje normatywność jako złożoną własność motywacyjną. Inne utożsamia normatywność ze złożoną własnością odnoszącą się do normy [*norm-relative*] lub z własnością odnoszącą się do standardu [*standard-relative*].⁸ Charakteryzując rzecz w ogólnych kategoriach, można powiedzieć, że strategia redukcyjna określa daną własność poprzez zastosowanie terminu lub deskrypcji, co do których poprzednio zaszła zgoda, iż ujmują one [*pick out*] własność naturalną – będącą prawdopodobnie złożoną własnością, której konstryktory są własnościami naturalnymi – i wysuwa stąd wniosek, iż własność bycia normatywnym jest identyczna z tą własnością.⁹ Nie-redukcyjna strategia pokazuje, że własność bycia normatywnym jest własnością naturalną, lecz stara się tego dokonać bez

⁶ Zob. np. A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Cambridge, Massachusetts, Harvard UP 1990.

⁷ W opracowaniu tego wymiaru złożoności zagadnienia pomógł mi Jon Tresan.

⁸ Przykładem tego drugiego jest moje własne podejście „oparte na standardzie” [*„standard-based”*]. Zob. D. Copp *Morality, Normativity, and Society*, New York, Oxford UP 1995, część I. Przykład podejścia pierwszego typu stanowi ujęcie Michaela Smitha. Smith przeczy, że jego ujęcie ma charakter redukcyjny, ale i przeczy również, że analiza redukcyjna jest być potrzebną, żeby bronić naturalizmu. Zob. M. A. Smith, *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell 1994, s. 161-164, s. 184-186.

⁹ W sprawie ujęcia z zakresu analizy filozoficznej, opierającego się na analizie własności złożonych, zob. J. C. King, *What is a Philosophical Analysis?* „Philosophical Studies” 90/1998, s. 155-179. Inne współczesne ujęcia analizy można znaleźć w: F. Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford, Clarendon Press 1998 i A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, dz. cyt.

proponowania redukcyjnego twierdzenia o identyczności.¹⁰ Żeby pokazać, że naturalizm moralny nie może zdać sprawy z faktu – jeśli w ogóle jest to fakt – że własności moralne są normatywne, trzeba by pokazać, że żadna ze strategii naturalistycznych tego rodzaju nie może być skuteczna.

W dalszej części artykułu, zamiast próbować odpowiedzieć na argumenty antynaturalistyczne wprost, będę rozważał każdy z trzech poziomów normatywności i będę pytał, w jaki sposób naturalista może próbować wytłumaczyć ideę, że moralność posiada dany stopień normatywności. Jeśli mam rację, to stanie się jasne, że argumenty antynaturalistyczne są nieskuteczne.

2. Naturalizm moralny

Naturalista moralny, tak jak używam tego terminu, jest moralnym realistą. Zgadza się on z innymi realistami moralnymi – tymi, których nazywamy „non-naturalistami” – w przyjmowaniu szeregu twierdzeń. Po pierwsze, istnieją moralne własności i relacje, takie jak własności słuszności, niesłuszności, dobra, cnotliwości i im podobne.¹¹ Po drugie, chociaż własności moralne różnią się od własności poza-moralnych [*non-moral*] w tym, że mimo wszystko są one własnościami właśnie moralnymi a inne nimi nie są, to mają one ten sam zasadniczy status metafizyczny, który ma każda inna własność – jakkolwiek status to jest. Po trzecie, jedną z kluczowych ról predykatów moralnych jest wyrażanie takich własności. Na przykład – w nazywaniu działania „słusznym” jedną z rzeczy, którą robimy, jest przypisanie słuszności do tego działania. Po czwarte, twierdzenie moralne wyraża przekonanie moralne, które reprezentuje świat jako istniejący w określony sposób; to, co przez nie zostało stwierdzone, jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy wyrażone przekonanie jest prawdziwe. Zakłada to, conajmniej w przypadku podstawowego przekonania moralnego, egzemplifikację [*instantiation*] własności moralnej.¹² I wreszcie, po piąte, pewne własności moralne są faktycznie egzemplifikowane. Na przykład, pewne działania są faktycznie słuszne, a inne są faktycznie niesłuszne.

Naturalista moralny różni się od innych realistów moralnych pod tym względem, że twierdzi, iż własności moralne są własnościami „naturalnymi”. W skrócie zatem można powiedzieć, że naturalizm moralny jest poglądem, że istnieją własności moralne i że własności te są własnościami naturalnymi.

¹⁰ W sprawie dyskusji naturalizmu nie-redukcyjnego, zob. N. Sturgeon, *Ethical Naturalism*, [w:] *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. D. Copp, New York, Oxford UP 2005, s. 91-115.

¹¹ W większości przypadków w dalszej części tekstu traktuję relację jako typ „własności”.

¹² „Podstawowe” twierdzenie moralne jest to takie twierdzenie, że dla pewnej własności moralnej *M*, pociąga ono za sobą coś, co posiada *M*. Przykładem jest twierdzenie, że kara śmierci jest niesłuszna. Wśród nie-podstawowych [*non-basic*] twierdzeń moralnych istnieją twierdzenia takie, jak *nic nie jest moralnie niesłuszne* lub *albo aborcja jest niesłuszna albo 2 + 2 = 4*. Nazywamy przekonanie „podstawowym” przekonaniem moralnym tylko w przypadku, gdy zawartością tego przekonania jest podstawowe twierdzenie moralne.

Dla naszych celów najistotniejszym pytaniem sformułowanym przez doktrynę naturalisty jest pytanie: co rozumiemy w tym kontekście przez własność „naturalną”? Można się co do tego nie zgadzać i z tego względu nie muszę tutaj się opierać na żadnym konkretnym ujęciu. We wstępie do niniejszych rozważań sugerowałem, że własności naturalne można traktować jako zwykłe „odmiany” [*garden-variety*] własności o tym samym zasadniczym metafizycznym i epistemologicznym statusie, co własność, którą może mieć drzewo, żeby zrzucić liście lub – własność bycia banknotem dwudziestu dolarów australijskich. To intuicyjne rozumienie idei własności naturalnej może być adekwatne dla moich celów w tym artykule.

Nie mogę tu tego rozważać w szczegółach, lecz w innym miejscu zaproponowałem, że powinniśmy pojmować [*construe*] naturalistę moralnego jako tego, który utrzymuje, że własności moralne są własnościami empirycznymi.¹³ Idea tego, co empiryczne jest problematyczna, lecz ujęcie to ma przynajmniej tę zaletę, że wyjaśnia naturalizm w kategoriach pojęcia, które nie jest charakterystyczne tylko dla teorii moralnej. Każda adekwatna epistemologia musi zapewnić ujęcie tego, co empiryczne, więc moja propozycja może opierać się [*piggyback*] na koncepcji, która jest szeroko stosowana i rozumiana, nawet jeśli można ją kwestionować. Dookreślając moje ujęcie można stwierdzić, że podstawową ideą jest to, iż jeśli własność jest naturalna, to wówczas dla uzasadnienia naszych przekonań o jej egzemplifikacji ważny jest dowód empiryczny. Rozwijając to dalej, mógłbym zaproponować tezę, że własność jest naturalna wtedy i tylko wtedy – pozostawiając na boku prawdy analityczne, jeśli takie istnieją – gdy każde twierdzenie o egzemplifikacji danej własności, które może być poznane, może być poznane tylko empirycznie lub na podstawie empirycznej obserwacji i standardowych modeli inferencji indukcyjnej.¹⁴

To ujęcie jest w zgodzie z podstawowymi pomysłami Moore’a na temat naturalizmu etycznego. Moore pojmował naturalizm jako pogląd, że własność dobra jest własnością naturalną¹⁵, lecz widział trudność w próbie wyjaśnienia idei własności naturalnej.¹⁶ Moje ujęcie jest zbliżone do jego pierwszej charakterystyki

¹³ Rozwinąłem tę ideę bardziej szczegółowo w D. Copp, *Why Naturalism?*, "Ethical Theory and Moral Practice" 6/2003, s. 179-200. W sprawie krytyki tej koncepcji własności naturalnej i rozważania alternatyw, zob. N. Sturgeon, *Ethical Naturalism*, dz. cyt.

¹⁴ Nawet naturalista może chcieć przyznać, że pewna wiedza etyczna nie jest empiryczna. Na przykład wydaje się akceptowalne, że pojęcie morderstwa jest pojęciem bezprawnego [*wrongful*] zabijania, a jeśli tak jest, to wówczas możemy wiedzieć *a priori*, że morderstwo jest złe [*wrong*]. Naturalizm etyczny jako taki w żadnym razie nie przeczy, że w etyce istnieją prawdy konceptualne i że nasza wiedza o którejkolwiek z tych prawd nie jest empiryczna.

¹⁵ G. E. Moore, *Principia Ethica*, dz. cyt., § 26, s. 93.

¹⁶ Później przyznał, że jego próby wyjaśnienia idei własności naturalnej w *Principiach* były „beznadziejnie pogmatwane” („Przedmowa do drugiego wydania” [w:] G. E. Moore, *Principia Ethica*, dz. cyt., s. 13). Przyznał również, że jedna z jego propozycji była „zupełnie bezmyślna i niedorzeczna”. Dodawał, że w *Principiach* nie przedstawił „żadnego dającego się utrzymać wyjaśnienia” tego, co miał na myśli, gdy mówił, że dobro nie jest własnością naturalną (Zob. G. E. Moore, *Reply to My Critics*, [w:]

naturalizmu w § 25 *Principia Ethica*, w którym pisał, że, zgodnie z naturalizmem, „Etyka jest nauką empiryczną lub pozytywną: jej wszystkie konkluzje mogą być sformułowane na podstawie empirycznej obserwacji i indukcji.”¹⁷ Byłoby oczywiście kontrowersyjne utrzymywać, że etyka jest nauką. Naturalista mógłby zamiast tego, idąc za sugestią Moore’a, powiedzieć, że etyka jest empiryczna pod tym względem, że każda substancjalna wiedza etyczna ma charakter empiryczny lub jest oparta na „empirycznej obserwacji i indukcji”. Moje ujęcie jest w zgodzie z tą ideą.

Przy takiej konstrukcji [*construal*] naturalizm moralny nie wynika z naturalizmu metafizycznego, ponieważ naturalista metafizyczny mógłby przeczyć, że w ogóle istnieją jakiekolwiek własności moralne, odrzucając tym samym naturalizm moralny. Naturalizm moralny nie jest również typem fizykalizmu. Pozostaje kwestią otwartą, czy istnieją własności naturalne, które są niefizykalne.

W większości przypadków będę po prostu przyjmował twierdzenie realistyczne, że istnieją własności moralne. Zasadniczą sprawą, którą chcę rozważyć, jest to, czy normatywność moralności eliminuje w jakiś sposób ideę, że własności te są naturalne.

3. Trzy stopnie normatywności

Podstawową ideą, jak twierdziłem, jest to, że moralność odnosi się do tego, jak działać, co wybierać i jak żyć. Nakazuje ona, zaleca i wartościuje działania i wybory. Mimo wszystko jest to charakterystyka, którą moralność dzieli z etyką, roztropnością, epistemologią, estetyką i sądami dotyczącymi indywidualnej, w-sobie-ugruntowanej [*self-grounded*] racjonalności. Formułując sąd, że czymś grubiańskim jest prowadzenie głośnej rozmowy podczas koncertu, wartościujemy takie rozmowy. Najwyraźniej istnieje wówczas pewien rodzaj generycznej¹⁸ normatywności podzielany przez te różne typy myślenia i dyskursu. Można jednak myśleć, że myślenie moralne i dyskurs moralny są normatywne pod innym względem. Ktoś może myśleć, że jeśli racjonalna osoba akceptuje sąd moralny, to bierze go pod uwagę w decydowaniu, jak działać i wybierać. Jest to rodzaj normatywności *motywacyjnej*, która odróżnia moralność od etykiety i estetyki. Można jednak też pomyśleć, że myślenie i dyskurs moralny są normatywne pod jeszcze innym względem. Można bowiem sądzić, że istnieją racje, by robić to, co jest moralnie wymagane, nawet wówczas, gdy nie jesteśmy tych racji świadomi. Można też myśleć, że racjonalna osoba, która ów fakt rozumie, nie potraktowałaby

The Philosophy of G. E. Moore, ed. P. A. Schilpp, 3rd edition, La Salle, Illinois, Open Court 1968, s. 581-582).

¹⁷ G. E. Moore, *Principia Ethica*, dz. cyt., § 25, s. 91.

¹⁸ Decyduję się na tłumaczenie *generic* poprostu jako „generyczny”, idąc za wskazówką Pawła Łukowa. Warto dodać, że wedle opinii samego Copp’a (korespondencja z 31.03.2008) ta „generyczność” normatywności polega na istnieniu jednego generalnego wzorca analizy, który może być zastosowany do wyjaśnienia różnych rodzajów normatywności, dlatego normatywność generyczna stanowi najbardziej elementarny jej stopień (przyp. tłum.).

jako autentyczne pytania, czy być moralnym albo przynajmniej pytania czy nadawać deliberacjom moralnym odpowiednią wagę w jej własnych rozważaniach. Moglibyśmy powiedzieć, że moralność posiada wtedy normatywność *autorytatywną*. Kiedy filozofowie wspominają o „normatywności” myślenia i dyskursu moralnego, mogą mieć na myśli właściwie każdą z tych idei.

Możnaby się zastanawiać, w jaki sposób te tak zwane stopnie normatywności wiążą się z tradycyjnymi Kantowskimi rozróżnieniami na imperatywy hipotetyczne i kategoryczne. Odpowiedź byłaby taka, że istnieją różne koncepcje kategoryczności. Każdy ze stopni normatywności mógłby być rozumiany jako propozycja wyjaśnienia, skąd pochodzi kategoryczna natura wymogów moralnych. Według jednego poglądu, pewnego rodzaju normatywność generyczna jest wystarczająca dla wymogu kategoryczności. Według innego poglądu, wymagania moralne są naprawdę kategoryczne wtedy i tylko wtedy, gdy posiadają normatywność autorytatywną.¹⁹

Niektórych filozofów mogłoby kusić, żeby wyjaśniać normatywność przez przywołanie idei rozumu [*reason*]. Podstawowym problemem dla tego podejścia jest jednak to, że twierdzenia o tym, do czego mamy rację [*reason*] działania, same w sobie są normatywne; takie podejście nie ujmuje więc kwestii dostatecznie głęboko. Inny problem stanowi to, iż wydaje się, że istnieją racje różnych typów. Wydaje się mianowicie, że istnieją racje moralne, racje etykiety, racje epistemiczne i tak dalej. Co więcej, wydaje się też, że te różne typy racji charakteryzują się różnymi stopniami normatywności. Racje etykiety mogą być mniej rygorystycznie [*stringently*] normatywne, niż racje moralne, a racje moralne mogą być mniej rygorystycznie normatywne, niż racje racjonalnie przekonywujące i silnie autorytatywne – jeśli nie są, oczywiście, same w sobie silnie autorytatywne. Z tego powodu, zanim będziemy mogli wyjaśnić normatywność przez przywołanie idei rozumu, musimy zapytać, z jakim rodzajem racji mamy do czynienia i jaki jest jej stopień normatywności. W ten sposób kwestii dotyczących stopni normatywności nie można uniknąć.

Dla realisty moralnego może się wydawać naturalne wyjaśnianie normatywności moralności poprzez supozycję, że własności moralne posiadają drugiego rzędu własność bycia normatywnymi i że istnieją własności drugiego rzędu odnoszące się do różnych – jeśli różne istnieją – stopni normatywności. Tak jak wspomniałem wcześniej, realista, mimo wszystko, nie musi przypisywać normatywności własnościom moralnym; istnieją tu alternatywy. Co więcej, na tym etapie dyskusji chciałbym dać tylko intuicyjne ujęcie stopni normatywności bez zakładania tezy realizmu moralnego. Dlatego, jak twierdziłem, przedstawię stopnie

¹⁹ Philippa Foot na podstawie pewnego ujęcia kategoryczności wykazywała, że mimo, iż wymogi etykiety kwalifikują się jako kategoryczne, to pogląd ten należałoby traktować jako zbyt słaby dla zwolenników tezy, że cechą charakterystyczną moralności jest to, że jest ona źródłem wymogów kategorycznych. Foot nie zgadzała się z tezą, że rozważania moralne „w sposób konieczny stanowią racje do działania dla każdego człowieka”, i dlatego skłaniała się ku temu, żeby zaprzeczyć również, iż moralność jest źródłem racji kategorycznych. Zob. Ph. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, [w:] Ph. Foot, *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press 1978, s. 161.

normatywności jako przypuszczalne [*putative*] własności „moralności” lub „sądów moralnych”.

(1) *Normatywność generyczna*

Na początek porównajmy więc sądy: sąd, że kłamstwo i oszustwo są złe, z sądem, że kłamstwo i oszustwo są powszechne.²⁰ Między tymi sądami istnieje charakterystyczna różnica. Sąd pozamoralny [*non-moral*] jest po prostu deskrypcją aspektów ludzkiego zachowania, ale sąd moralny nie jest samą po prostu deskrypcją. Jest zakazem kłamstwa. Co więcej, wartościuje lub zakazuje ze względu na to, co się w nim stwierdza. Znaczy to, że posiada on te własności ze względu na swoją semantykę, znaczenie lub treść; a więc z istoty ma charakter polecający lub zakazujący. Generalizując, wydaje się, że sądy moralne posiadają charakterystyczny, *esencjalny* semantyczny związek z decyzjami dotyczącymi działania lub wyboru, związek, do którego można się odnieść przez opisanie tych sądów jako „normatywnych”.²¹ Nazwijmy tę własność sądów moralnych „normatywnością generyczną”.²² Jest to najniższy stopień normatywności.

Twierdzę, że sądy moralne są nie tylko „deskryptywne”, lecz że dla moralnego realisty podstawowe sądy moralne wyrażają też twierdzenia, które przypisują własności moralne pewnym rzeczom, i w tym właśnie sensie *opisują* one te rzeczy. Według realisty, na przykład, przypisujemy, zło [*wrongness*] torturom, gdy mówimy lub myślimy, że tortury są złe. W dodatku, jakkolwiek sądy te wartościują, polecają lub nakazują, to charakteryzują się one normatywnością (co najmniej) generyczną. Problemem dla realisty – niezależnie do tego, czy jest on naturalistą czy nie – jest więc dać filozoficzne ujęcie normatywności generycznej sądów moralnych na podstawie założenia, że sądy takie wyrażają twierdzenia i przypisują czemuś własności.

Różne sądy pozamoralne również są normatywne w sensie generycznym, włączając w to sądy dotyczące wykonania tego, do czego posiadamy racje roztropności lub epistemiczne racje dotyczące przekonania oraz sądy dotyczące tego, co jest do określonego działania wymagane przez etykietę. Pomędzy sądami moralnymi istnieją w dodatku oczywiste różnice. Odpowiednia teoria normatywności generycznej musi wyjaśnić te inne rodzaje generycznie normatywnych sądów, podobnie jak musi wyjaśnić sądy moralne, robiąc to bez zaciemniania różnic między nimi.

²⁰ W tym i dwóch następujących paragrafach opieram się na: D. Copp, *Korsgaard on Rationality, Identity and the Grounds of Normativity*, w: *Rationality, Realism, Revision*, ed. J. Nida-Rümelin, Berlin – New York, Walter de Gruyter 1999, s. 572-581.

²¹ Nie traktuję tego jako definicji normatywności generycznej. W najlepszym razie jest to charakterystyka.

²² Termin „normatywność generyczna” został zaproponowany przez Gene'a Witmera.

(2) Normatywność motywacyjna

Możnaby pomyśleć, że myślenie i dyskurs moralny są normatywne w głębszym sensie, niż, powiedzmy, myślenie i dyskurs dotyczące wymogów etykiety. Osoba, która myśli, że jest zobowiązana przez etykietę, żeby coś zrobić, nie może być oskarżona o żaden rodzaj irracjonalności, nawet wtedy, gdy postrzega ona etykietę jako coś niegodnego nawet wzdary czy wtedy, gdy nie przypisuje wagi podejmowaniu decyzji, jak działać. Moralność była postrzegana przez wielu filozofów w ten sposób, że jeśli *racjonalna* osoba myśli, iż jest *moralnie* zobowiązana coś zrobić, to będzie posiadała motywację, żeby to zrobić. Ujmując rzecz bardziej generalnie, i być może bardziej ostrożnie: osoba, która jest racjonalna praktycznie, bierze odpowiednio pod uwagę swoje przekonania moralne, gdy decyduje, jak działać czy wybierać, i jeśli taka osoba wierzy, że jest moralnie zobowiązana coś zrobić, biorąc pod uwagę wszystkie możliwości, to posiada motywację, żeby to zrobić.²³ Nazwijmy tę domniemaną własność sądów moralnych „normatywnością motywacyjną”.

Teza, że sądy moralne posiadają „normatywność motywacyjną” jest w bliskim pokrewieństwie z mocniejszym poglądem – poglądem, który będę nazywał „internalizmem motywacyjnym”. Zgodnie z nim – pozostawiamy na boku racjonalność praktyczną – jest prawdą konieczną, że *każdy*, kto myśli, iż jest moralnie zobowiązany coś zrobić, będzie posiadał motywację, żeby to zrobić.²⁴ Istnieją jednak znane obiekcje w odniesieniu do internalizmu motywacyjnego. Okazuje się bowiem, że ludziom, którzy są w depresji, może brakować motywacji, żeby zrobić to, o czym wiedzą, że moralnie powinni to zrobić. Okazuje się również, że ludzie z nietypowymi przekonaniem drugiego rzędu w odniesieniu do moralności mogą również nie posiadać motywacji, żeby zrobić to, o czym wiedzą, że powinni to zrobić. Na przykład, w *Sednie sprawy* [*The Heart of the Matter*] Grahama Greene’a, Scobie robi coś, w co wierzy, że jest zakazane, po to, żeby zostać potępionym – wierząc jednocześnie, że przez to wyraża miłość Boga. Być może Scobie nadal posiada pewną motywację, żeby nie robić zakazanej rzeczy, lecz nie jest jasne, że tak właśnie jest, i jest wręcz wątpliwe, że tak właśnie być musi. Żeby podać inny przykład, założmy, że ktoś myśli, iż wyroki Boskie determinują to, do wykonania czego jesteśmy moralnie zobowiązani, lecz – założmy dalej – ten ktoś buntuje się przeciw Bogu. Jest do pomyślenia, że mogłoby mu brakować motywacji, żeby zrobić to, o czym sądzi, że moralność tego wymaga.

Istnieje jeszcze jedna kwestia, która jest bardziej istotna dla naszych celów. Nie jest jasne, czy internalizm motywacyjny stanowi akceptowalne stanowisko w kwestii normatywności. Rozważmy na przykład to, że ludzie posiadają motywację, żeby jeść rzeczy, które uważają za słodkie [*sweet*].

²³ W sprawie takiego poglądu, zob. C. Korsgaard, *Scepticism about Practical Reason*, „The Journal of Philosophy” 83/1986, s. 5-25; również M. A. Smith, *The Moral Problem*, dz. cyt., s. 62.

²⁴ Termin „internalizm” jest używany dla określenia wielu różnych stanowisk. Omawiana tu doktryna jest tą, którą Stephen Darwall nazwał „internalizmem sądów” [*judgement internalism*]. Zob. S. Darwall, *Impartial Reason*, Ithaca, Cornell UP 1983, ss. 54-55.

Oczywiście, nie jest to prawda konieczna, a zakładamy, że internalizm motywacyjny ma być koniecznie prawdziwy. Możemy jednak skorygować [fix] tę asymetrię przez założenie, że traktujemy daną osobę jako tę, która wierzy, że coś jest słodkie [tweef] wtedy i tylko wtedy, gdy wierzy ona, że jest słodkie i dodatkowo posiada do pewnego stopnia motywację, żeby to zjeść. Jest prawdą konieczną, że osoba, która myśli, że coś jest słodkie, posiada motywację, żeby to zjeść, lecz wątpię czy ktokolwiek twierdziłby na tej podstawie, że sąd, iż coś jest słodkie, jest *normatywny*. Istnieje motywacyjny warunek dla szczerego użycia „słodkie”, który nie zachodzi w przypadku szczerego użycia „słodki”, lecz nie znaczy to, że obydwa te terminy wyrażają odmienne własności czy – że zdania pod innym względem identyczne, w których terminy te są użyte, wyrażają odmienne twierdzenia. Twierdzenie wyrażone za pomocą asercji, że cukier jest „słodki” jest takim samym twierdzeniem, jak to wyrażone za pomocą asercji, że cukier jest „słodki”. Twierdzenie to nie jest oczywiście normatywne i wydaje mi się nie do przyjęcia, że nasza asercja powinna być traktowana jako normatywna tylko z powodu specjalnego warunku motywacyjnej szczerości dla użycia wyrazu „słodki”. Skoro to, co zachodzi w tym fikcyjnym przypadku, odpowiada temu, co zachodzi w przypadku asercji moralnej – i jeśli internalizm motywacyjny jest stanowiskiem poprawnym – to nie sądzę, żeby internalizm motywacyjny można było traktować z akceptacją, jako ujęcie pewnego rodzaju normatywności.

Ktoś zakłopotany sztucznością powyższego przykładu mógłby odrzec, że nie istnieje coś takiego, jak własność *słodkości* [tweethness]. Istnieje tylko słodkość i przygodny fakt, że mamy motywację, żeby jeść słodkie rzeczy. *Istnieje* jednakże własność, którą może mieć działanie, żeby było moralnie wymagane i własność ta jest *koniecznie* taka, że osoba, która wierzy, iż jest moralnie zobowiązana coś zrobić, ma motywację, żeby to zrobić. Z odpowiedzią tą łączą się trudne kwestie. Być może własność wyrażona przez termin „moralnie wymagany” ma taki charakter, że jest to tylko przygodny fakt, iż ludzie mają motywację do zrobienia tego, co traktują jako posiadające tę własność – z *tym wyjątkiem*, że nie liczą się oni jako *pojmujący* działanie jako moralnie wymagane, dopóki nie są motywowani w prawidłowy sposób. Znaczący to być może, iż paralela między własnością wyrażoną przez „słodki” i tą wyrażoną przez „moralnie wymagany” jest całkiem bliska, nawet jeśli powszechnie stosowany termin, wyrażający własność wyrażoną przez „słodki”, jest przygodnie tożsamy ze „słodki”, który nie pociąga za sobą motywacji – podczas gdy termin „moralnie wymagany” jest powszechnie stosowany i, przynajmniej zgodnie z opinią internalistów motywacyjnych, pociąga za sobą motywację.²⁵

Przykład „słodkiego” pokazuje, jak myślę, dwie rzeczy. Pokazuje, po pierwsze, że internalizm motywacyjny pozostaje w zgodzie z naturalizmem. I po

²⁵ Propozycja przedstawiona w tym paragrafie jest zbliżona do poglądu rozwiniętego przez Jona Tresana. Tresan wyróżnia internalizm *de re* i internalizm *de dicto*. Pogląd proponowany w tym paragrafie, wyrażony w takiej terminologii, byłby internalistyczny *de dicto*. Zob. J. Tresan, *De Dicto Internalist Cognitivism*, "Nous" 40(1)/2006, s. 143-165.

drugie, pokazuje, że internalizm motywacyjny nie stanowi akceptowalnego ujęcia danego typu normatywności. *Normatywność* motywacyjna ma, bądź co bądź, relewantnie odmienny charakter, ponieważ stanowi tezę na temat wrażenia [*impact*], jakie mogą wywierać przekonania moralne na motywacji osób praktycznie racjonalnych. Z tego też powodu wydaje się, że uchwytuje ona normatywny aspekt przekonania moralnego, który wykracza poza samą normatywność generyczną.²⁶

(3) *Normatywność autorytatywna*

Może się wydawać, że idee normatywności generycznej i normatywności motywacyjnej są zbyt słabe, żeby objąć wszystko, co mamy na myśli, gdy myślimy o sądach moralnych jako normatywnych. Na przykład, nawet jeśli sądy moralne są generycznie i motywacyjnie normatywne w taki sposób, że racjonalny podmiot działań [*agent*] byłby motywowany przez swoje przekonania moralne, to mogłoby mimo wszystko być tak, że doświadczałby tej motywacji jako obcej i niepożądanego w sposób podobny do tego, jak może być doświadczany głód jako coś niepożądanego, gdy ktoś usiłuje skoncentrować się na istotnej kwestii. Byłoby to zgodne z normatywnością generyczną i motywacyjną naszych sądów. Skrótowno rzecz ujmując, z wielu powodów może się wydawać, iż w celu wyjaśnienia normatywności moralności trzeba, poza normatywnością generyczną i motywacyjną, przywołać coś jeszcze. Co takiego mogliśmy przeoczyć?

Możnaby w tym miejscu zaproponować wiele pomysłów, i mówienie w taki sposób, jakby chodziło o jedną tylko kwestię – „normatywność autorytatywna” – jest chyba nieco sztuczne. Wszystko, co mamy, to idea, że istnieje tutaj luka [*gap*], miejsce, gdzie wydaje się, że czegoś brakuje. Może to być oczywiście pomyłka. Mogłoby się przecież okazać, że moralność nie posiada kolejnej cechy, mogącej wypełnić tę lukę, którą, w naszym mniemaniu, wykryliśmy.

Niemniej jednak chodzi o to, że moralność ma dla nas obiektywny autorytet, autorytet, który nie wynika tylko z normatywności generycznej i którego nie da się zredukować do reakcji [*responses*] czy motywacji, które mogłyby charakteryzować racjonalną osobę ze względu na jej przekonania moralne. Chodzi o to, że racja, dla której racjonalna osoba mogłaby brać odpowiednio pod uwagę swoje przekonania moralne, dotyczy czegoś, co ma dla niej obiektywny autorytet.

²⁶ Przypuśćmy, że zakładamy, iż daną osobę traktujemy jako wierzącą, że coś jest *szprotkie* [*schpreef*] wtedy i tylko wtedy, gdy wierzy ona, że to coś jest słodkie i, dodatkowo – że jest do pewnego stopnia motywowana, żeby to zjeść, jeżeli jest praktycznie racjonalna. Czy w tym wypadku jest nie do przyjęcia, że sąd, iż coś jest szprotkie, jest normatywny w ten sam sposób (jak mówiłem w tekście), w jaki jest nie do przyjęcia normatywność sądu, iż coś jest łodkie? Jeśli tak jest, wówczas prawdopodobnie moja argumentacja idzie za daleko. Po przyjęciu moich założeń wydaje mi się jednak, że sąd, iż coś jest szprotkie, *byłby* normatywny. Przypuśćmy więc, że jestem kompetentny w stosowaniu „szprotkie” i twierdę, że cukier jest szprotki. Wydaje się, że w tym wypadku wyraziłem przekonanie, że cukier jest słodki tak samo, jak wyraziłem przekonanie, że posiadam motywację, żeby jeść cukier – w takim stopniu, w jakim jestem racjonalny praktycznie. Można wówczas przyjąć, że to, co stwierdziłem, jest normatywne, skoro odnosi się to do tego, co zrobię, jeśli jestem racjonalny praktycznie.

Do czego może to prowadzić? Wydaje się, że w literaturze przedmiotu istnieją dwie zasadnicze idee w odniesieniu do tej kwestii.

Po pierwsze, obiektywny autorytet rozumiany jest jako to, co wyjaśnia, *dlaczego* moralność cechuje się normatywnością *motywacyjną*. Jest rozumiany jako to, co wyjaśnia, *dlaczego* *racjonalni* ludzie przypisują wagę wymogom moralności. Przypisują oni wagę i są odpowiednio motywowani, ponieważ przynajmniej w tej mierze, w jakiej są w pełni racjonalni i myślą jasno, rozumieją, że moralność jest źródłem autorytatywnych racji – racji tego typu, który każda racjonalna osoba mogłaby brać pod uwagę, jeśli byłaby ich świadoma, tylko ze względu na bycie racjonalnym. Jak mówi Philippa Foot, chodzi o to, że rozważania moralne „w sposób konieczny fundują [*give*] racje działania dla każdego człowieka” lub, jak powiada Stephen Darwall, są one źródłem racji „mających autentycznie deliberatywną wagę.”²⁷ Nazwijmy to ujęcie „stanowiskiem autorytatywnych racji” [*„authoritative reasons proposal”*].

Po drugie, obiektywny autorytet rozumiany jest jako odpowiedź na tradycyjne wyzwanie postawione w pytaniu, *dlaczego być moralnym?* Jest ono traktowane jako gwarancja definitywnej odpowiedzi na to wyzwanie.²⁸ Każdy wymóg lub ideał, który jest dopuszczalny [*putative*], może zostać zakwestionowany. Możemy na przykład zapytać, *dlaczego przestrzegać etykiety?* Możemy być może nawet zapytać, *dlaczego być racjonalnym?* Jeżeli jednak jakiś wymóg lub ideał charakteryzuje się normatywnością autorytatywną, wówczas chodzi o to, że racjonalna osoba, która myśli jasno, rozumiałaby, że odpowiednie pytanie *dlaczego?* jest pytaniem zamkniętym.²⁹ To oznacza, że pytanie takie nie mogłoby się pojawić jako autentyczne pytanie praktyczne dla żadnej racjonalnej osoby, która myśli o nim w sposób jasny i która rozumie naturę wymogu lub ideału, który miałby posiadać normatywność autorytatywną. Nazwijmy to ujęcie „stanowiskiem zamkniętego pytania” [*„closed question proposal”*].

²⁷ Foot *odrzuca* ideę, że rozważania moralne „w sposób konieczny fundują racje działania dla każdego człowieka” i twierdząc w ten sposób, w efekcie przeczy, że moralność posiada normatywność autorytatywną. Zob. Ph. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, dz. cyt., s. 161. Sądzi ona, że jeśli rozważania moralne nie „fundują racji działania dla każdego człowieka”, to nawet jeśli powiedzielibyśmy, że fundują one dla nas „racje moralne”, to te nie byłyby dość silne, żeby być racjami autentycznymi. (Zob. Tamże, s. 168, przypis 8). Darwall, odwołując się do rozważań Foot, sugeruje, że rozważania moralne fundują dla nas racje „posiadające autentycznie deliberatywną wagę”. Zgadza się z nią, że tak zwane racje etykiety „nie są dane jako racje kategoryczne.” Sugeruje, że to samo twierdzenie byłoby prawdziwe w odniesieniu do przekonań moralnych, gdyby moralność pozbawiona była normatywności autorytatywnej. Zob. S. Darwall *Reasons, Motives and the Demands of Morality: An Introduction*, [w:] *Moral Discourse and Practice*, eds. S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, New York 1997, s. 306.

²⁸ Darwall sugeruje, że kwestia, czy moralność jest normatywna, zawiera się w pytaniu „dlaczego być Moralnym?” Zob. S. Darwall *Normativity*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig, London 2001, <http://www.rep.routledge.com/article/L135>, [dostęp: 06.10. 2004].

²⁹ Rozróżnienie na pytanie zamknięte [*closed question*] oraz pytanie otwarte [*open question*] – to pierwsze w przeciwieństwie do tego drugiego posiada jedną definitywną odpowiedź i nie rodzi żadnych wątpliwości – wywodzi się z filozofii G. E. Moore’a. (przyp. tłum.)

Te dwa stanowiska są odmienne, można je jednak ze sobą pogodzić. Zgodnie ze stanowiskiem autorytatywnych racji, osoba, która jest racjonalna i myśli jasno, rozumiałaby, że moralność stanowi źródło autorytatywnych racji, racji tego typu, które każda racjonalna osoba brałaby pod uwagę, gdyby była ich świadoma, tylko ze względu na bycie racjonalnym. Jednakże zrozumienie, iż moralność stanowi źródło normatywnych racji, mogłoby nie powodować, że pytanie byłoby dla niej zamknięte, ponieważ mogłaby ona sądzić, że istnieją pozamoralne źródła autorytatywnych racji i że racje takie mogą przewyższać racje pochodzące od moralności. Wydaje się więc, że stanowisko zamkniętego pytania jest mocniejsze od stanowiska autorytatywnych racji. Według stanowiska zamkniętego pytania, racjonalna osoba, która myśli jasno i która rozumie naturę moralności, rozumie tym samym coś, co powoduje, że w odniesieniu do moralności, dla niej, pytanie *dlaczego być moralnym?* nie może się pojawić jako prawdziwe pytanie. Może się wydawać, że to, co musi ona tutaj rozumieć to to, że autorytatywne racje, które pochodzą od moralności, nie stoją niżej, niż jakiegokolwiek inne racje.³⁰

Rozważmy mit o Gygesie, opowiedziany przez Platona w *Politei* (359d-360b). Gyges jest pasterzem, który znajduje pierścień, magicznie powodujący niewidzialność, gdy się go obraca na własnym palcu. Używając pierścienia, Gyges uwodzi królową, zabija króla i przejmuje królestwo. Można właściwie powiedzieć, że ten sposób zachowania był moralnie nie do zaakceptowania. Przypuśćmy teraz, że Gyges z góry zostaje przekonany o niesłuszności [*wrongness*] swego planu uwiedzenia królowej. Mógłby on zapytać siebie „dlaczego mam być moralny?” – zwłaszcza będąc świadomym, że spełnienie swojego obowiązku oznaczałoby porzucenie życia we władzy i miłości. Prosta odpowiedź: „ponieważ to jest twój obowiązek” na nic by mu się zdała, skoro już wie, czego dotyczy jego obowiązek i jest w kłopotcie z powodu myśli, którą musi wprowadzić w życie.

Rozważmy natępnie, czy przywołanie któregoś z trzech stopni normatywności mogłoby pomóc Gygesowi w odpowiedzi na jego pytanie. Przywołanie samej normatywności generycznej nie spowodowałoby pojawienia się tego pytania. Gyges przypuszczalnie jest świadom, że *niesłuszność* jego planu posiada pewien związek z jego decyzją o tym, co robić, i powoduje to, że jest ona generycznie normatywna. To ciągle pozostawia go z pytaniem, *dlaczego* powinien unikać złego działania. Nie pomogłoby również przywołanie normatywności motywacyjnej. Jako osoba racjonalna, Gyges mógłby traktować siebie jako posiadającego motywację, by robić to, o czym wie, że jest to jego obowiązkiem, lecz nadal mógłby zastanawiać się, *dlaczego* powinien spełnić swój obowiązek. Jeżeli jednak moralność posiada obiektywny autorytet, to wówczas pojawia się kwestia, czy jeśli Gyges rozumiałby naturę rozważań moralnych i jeśli byłby racjonalny i myślał jasno, uświadomiłby sobie, że niesłuszność jego przedsięwzięcia stanowi dla niego autorytatywną rację, żeby przedsięwzięcia nie zrealizować. W dodatku, jeśli byłby racjonalny i myślałby jasno oraz rozumiałby

³⁰ Skoro jednak mogą istnieć inne sposoby rozumienia tego stanowiska, nie chcę stawiać tezy, że w ramach samego stanowiska zamkniętego pytania racje moralne przewyższają inne racje.

naturę rozważań moralnych, wydawałoby się, że jego pytanie, czy być moralnym, nie byłoby dla niego prawdziwym pytaniem.

Możnaby sądzić, że nawet pomimo powyższych argumentów Gyges mógłby nadal zadawać sobie pytanie: „czym dla mnie są te autorytatywne racje?” Nie musimy twierdzić, że normatywność autorytatywna moralności nie może uciszyć każdego rodzaju wątpliwości. Wątpliwości i teoretyczne łamigłówki mogłyby pojawiać się nadal, włączając w to wątpliwości w odniesieniu do racji autorytatywnych. Chodzi jednak o to, że *racjonalna* osoba, która rozumie pojęcie obiektywnego autorytetu i *wierzy*, że wymagania moralne czy ideały posiadają obiektywny autorytet, nie może sądzić, że istnieje poważne pytanie praktyczne, czy być moralnym. Osoba taka mogłaby stawiać sobie różne pytania teoretyczne, lecz nie byłaby niepewna czy niezdecydowana co do tego, czy być moralnym, nie – jeśli byłaby racjonalna i myślała jasno.

To zamyka moje wyjaśnienie trzech stopni normatywności. Wyróżniłem oczywiście dwa ujęcia normatywności autorytatywnej i można by równie dobrze wyróżnić jeszcze inne. Istnieje przeto pewien powód, żeby sądzić, iż wyróżnienie więcej niż trzech stopni normatywności mogłoby być użyteczne. W ten właśnie sposób ustawię dalsze rozważania.

4. Problem zrewidowany

Jeżeli sądzimy, że moralność cechuje się tymi trzema stopniami normatywności, to następnym pytaniem, które musielibyśmy sobie zadać, byłoby, czy *naturalista* moralny może to wyjaśnić lub wytłumaczyć? Naturalista mógłby jednak chcieć zaprzeczyć, że jeden lub więcej stopni normatywności jest naprawdę charakterystyczny dla moralności. Dla każdego z trzech stopni normatywności istnieje zatem para pytań. W jakim stopniu można przyjąć to, że moralność jest w dany sposób normatywna? I – czy naturalista wyjaśnia ten typ normatywności?

Ażeby zatem argumentować przeciwko naturalizmowi na podstawie normatywności moralności, należałoby bronić dwóch kluczowych założeń. Pierwsze założenie dotyczyłoby tego, że moralność jest normatywna na podstawie pewnego sposobu rozumienia tego, jaka w ogóle jest jej wartość [*what this amounts to*]. Drugie założenie dotyczyłoby tego, że naturalizm moralny nie może zdać sprawy z faktu, iż moralność jest normatywna na podstawie tego właśnie rozumienia. Obydwa założenia mogą być kontrowersyjne. Jeśli przyjmiemy, że „X-normatywność” odnosi się do jednego z trzech stopni normatywności lub do pewnej innej własności, która jest kandydatką na dany typ normatywności, to naturalista mógłby się sprzeciwić, że moralność nie posiada własności bycia X-normatywną. Z drugiej strony, mógłby on argumentować, że naturalizm wyjaśnia X-normatywność. Jego przeciwnik może wówczas napotkać pewne nieoczekiwane komplikacje.

Po pierwsze, ażeby podważyć naturalizm moralny bez podważania realizmu moralnego, antynaturalista musi argumentować, że trudność w objaśnieniu X-normatywności może być swoście wykryta przez odniesienie do idei

naturalisty, że własności moralne są naturalne. W innym wypadku mogłoby się okazać, że to, do czego prowadzi argumentacja, pozbawia ważności realistyczną tezę, że istnieją własności moralne. Co więcej – po drugie – skuteczny argument antynaturalisty musi eliminować strategie wymienione wcześniej, które starają się wyjaśnić normatywność bez traktowania jej jako własności należącej do własności moralnych. W innym razie naturalista mógłby potrafić wyjaśnić X-normatywność korzystając z tych strategii.

Od tego miejsca począwszy, będę omawiał trzy stopnie normatywności, rozważając, po pierwsze, akceptowalność idei, że moralność cechuje się danym stopniem normatywności, i, po drugie, akceptowalność idei, że naturalizm moralny w jakiś sposób nie może zostać uzgodniony z hipotezą, że moralność cechuje się tym stopniem normatywności. Najpierw jednak niezbędna jest krótka dygresja.

5. Ekspresywizm i ekspresywizm realistyczny

Może się wydawać, że pominąłem pewne dobrze znane i oczywiste ujęcie normatywności, podobnie jak pominąłem oczywisty argument przeciw realizmowi moralnemu. Jedną z doktryn realistycznych stanowi pogląd, często nazywany „deskrytywizmem”, że podstawową rolą semantyczną predykatów moralnych jest przypisywanie własności moralnych. Wielu myślicieli, od Charlesa Stevensona i R. M. Hare’a, po Simona Blackburna i Allana Gibbarda, podzielało pogląd, że „deskrytywistyczne” ujęcia myślenia i dyskursu moralnego nie mogą wyjaśnić normatywności.³¹ Chodzi im o to, że myślenie moralne zakłada takiego czy innego rodzaju postawy skłaniające, i że stanowiska deskrytywistyczne nie mogą w sposób satysfakcjonujący tego faktu wytłumaczyć. Gibbard twierdzi na przykład, że „specjalny element, który czyni normatywne myślenie i język normatywnymi” ma taki charakter, że „zakłada pewien rodzaj aprobaty [*endorsement*] – aprobaty, której żadna analiza deskrytywistyczna adekwatnie nie ujmuje.”³² Jeżeli ta obiekcja byłaby słuszna, w równym stopniu odcięłaby drogę argumentom wszystkich wersji realizmu moralnego – tak naturalistycznym, jak non-naturalistycznym.

Obiekcja ta jednak słuszna nie jest. Rozważmy na przykład to, że mówiąc, iż wśród „wieśniaków” [„*rednecks*”] przeklinanie jest typowe, prezentowalibyśmy postawę pogardy. Jest mimo wszystko jasne, że jedną z centralnych ról semantycznych terminu „wieśniak” jest przypisywanie własności, w przybliżeniu, bycia „członkiem”, być może niewykształconym lub „nieokrzesanym” [„*uncouth*”] członkiem, „białej wiejskiej klasy pracującej.”³³ Przykład ten ilustruje, o co mogłoby

³¹ C. Stevenson, *The Emotive Meaning of Ethical Terms*, „Mind” 46/1937, s. 14-37; R. M. Hare, *The Language of Morals*, dz. cyt.; S. Blackburn, *Essays in Quasi-Realism*, New York, Oxford UP 1993; A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, dz. cyt.

³² A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, dz. cyt., s. 33

³³ Czasami się wydaje, że ekstensja tego terminu jest ograniczona do białych ludzi mieszkających na terenach wiejskich w północnej części Stanów Zjednoczonych. Opieram się na hasło „redneck” w *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Boston, Houghton-Mifflin 1992³.

chodzić zarówno w tym, że używamy terminów moralnych takich, jak „zły” i „dobry”, żeby wyrażać postawy takie, jak aprobaty i dezaprobaty, jaki i w tym, że centralną rolą semantyczną takich terminów jest przypisywanie własności moralnych. Ekspresywny akt mowy, możliwy dla tych terminów, nie podważa realistycznej tezy, że terminy są stosowane do przypisywania własności moralnych. Ekspresywiści są więc w błędzie, gdy myślą, że naturalizm moralny nie może wyjaśnić faktu – jeśli jest to fakt – że myślenie i dyskurs moralny zakładają posiadanie lub wyrażanie tego czy innego rodzaju postaw skłaniających. Naturalista może powiedzieć, że dyskurs i myślenie moralne zakładają pewien typ aprobaty i że one również przypisują własności moralne. W innym miejscu szczegółowo wyjaśniłem, jak to ujęcie może wyglądać. Pogląd tego typu nazwałem „ekspresywizmem realistycznym”. Jest on realistyczny – zakłada, że istnieją własności moralne – i jest ekspresywistyczny – suponuje, że myślenie i dyskurs moralny zakładają „pewien rodzaj aprobaty.”³⁴

Przykład terminu „wieśniak” sugeruje jednakże nieakceptowalność poglądu, że (w ujęciu Gibbarda) „specjalny element, który czyni normatywne myślenie i język normatywnymi” ma taki charakter, że „zakłada pewien rodzaj aprobaty”. „Wieśniak” nie jest terminem normatywnym i myślenie o wieśniakach nie jest normatywne. Wydaje mi się więc, że nawet jeśli myślenie moralne i język zakładają aprobatę i podobne postawy skłaniające, to nie można przyjąć, że to wystarcza, żeby wyjaśnić ich normatywność. Wydaje się, że przedmiot myślenia i dyskursu moralnego jest normatywny. Oznacza to prawdopodobnie, że normatywność myślenia i dyskursu moralnego raczej jest wynikiem cechy własności moralnych, które przypisujemy [*attribute*] rzeczom, gdy myślimy moralnie, niż jest tylko wynikiem ekspresywnej siły predykatów moralnych.³⁵ Nawet jeśli ekspresywizm realistyczny jest częścią w pełni adekwatnego naturalizmu, nie jest to jeszcze wystarczający powód, ażeby opowiadać tu o nim całą historię.³⁶

Prowadzi to nas do centralnej kwestii, czyli tego, czy własności *naturalne* mogą być *normatywne*. Jest to teren, na którym toczy się główna debata między naturalizmem etycznym i non-naturalizmem. Mamy więc trzy stopnie normatywności do rozważenia.

6. Normatywność generyczna i normatywność motywacyjna

Z pewnością jest słuszne, że myślenie i dyskurs moralny są charakteryzowane przez normatywność generyczną. Chodzi tutaj o to, że, przykładowo, twierdzenie, iż kłamstwo jest złe, ma charakter wartościujący lub

³⁴ Zob. D. Copp, *Realist-Expressivism: A Neglected Opinion for Moral Realism*, „Social Philosophy and Policy”, 18/2001, s 1-43.

³⁵ Jonathan Dancy sądzi podobnie. Zob. J. Dancy *Non-Naturalism*, [w:] *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. D. Copp, New York, Oxford UP 2005, 122-145 (część 6).

³⁶ W swoim tekście *Realist-Expressivism: A Neglected Opinion for Moral Realism* (dz. cyt.) argumentują, że ekspresywizm realistyczny może wyjaśnić, dlaczego internalizm motywacyjny jawi się jako stanowisko słuszne, nawet jeśli słuszne nie jest.

nakazujący ze względu na to, co ono mówi lub ze względu na swoją treść. Jak mówiłem wcześniej, jest tak, że sądy moralne mają charakterystyczny, esencjalny związek z decyzjami o działaniu i wyborze. Jeśli porównamy sąd, że kłamstwo jest złe, z sądem, że kłamstwo jest powszechne, naturalista powie, że chodzi o różne własności, odpowiednio – o własność bycia złym i własność bycia powszechnym. Wydaje się, że z perspektywy każdego realisty moralnego będzie to kluczowa różnica między poszczególnymi treściami sądów (pozostawiamy na boku zagadnienie treści ekspresywistycznej). Oznacza to, że jeśli mamy wyjaśnić normatywność generyczną przez odniesienie do treści sądów moralnych, to wydaje się, że musimy tego dokonać przez odniesienie do charakterystycznej normatywności własności moralnych.

Możnaby pomyśleć, że to wystarczy, żeby rozstrzygnąć kwestię w sposób negatywny dla naturalizmu, skoro można wyobrazić sobie [*picture*] własności tak, jakby były one w rzeczach, bezwładnie – bez wewnętrznej zdolności wywierania wpływu [*intrinsic bearing*] na działanie lub wybór. Byłby to jednak błąd. Oczywiście, odciełoby to drogę jakimkolwiek argumentom realizmu moralnego, czy to naturalistycznym, czy non-naturalistycznym. Byłaby to zarazem paląca kwestia, ponieważ realizm moralny stanowi ściśle rzecz biorąc pogląd, że istnieją takie własności, jak zło, a żadna własność nie mogłaby wówczas być traktowana jako zło, gdyby nie wywierała wpływu na odpowiedniego typu działanie. Oznacza to po prostu powtórzenie wglądu pozwalającego stwierdzić, że zło i inne własności moralne muszą cechować się normatywnością generyczną. Jest mimo wszystko prawdą, że realisme moralnemu nie może ująć na sucho poprzestanie wyłącznie na takim stwierdzeniu. Jesteśmy winni wyjaśnienie tego, jaka jest wartość własności normatywności generycznej.³⁷

Takie właśnie wyjaśnienie zaproponowałem w innej pracy, w której rozwinąłem naturalistyczne ujęcie normatywności generycznej, zwane stanowiskiem opartym na standardzie [*standard-based*].³⁸ Idea jest taka, że własność normatywna wiąże działanie lub przedmiot wyboru z normą lub standardem, posiadającymi odpowiedni status. Argumentowałem na przykład, że własność bycia grubiańskim, którą mogą posiadać działania lub – własność bycia eliminowanym przez (lokalną) etykietę, jest własnością, która wiąże działania z normami lub standardami znanymi i podzielanymi w lokalnej kulturze. Argumentowałem również, że zło moralne jest, generalnie, własnością tego, co jest eliminowane przez system standardów, a którego powszechność [*currency*] w odpowiednim społeczeństwie w większym stopniu umożliwiałaby społeczeństwu zaspokojenie jego potrzeb, niż jakimkolwiek inny taki system. Jeżeli teorię tę w

³⁷ To zażalenie złożyłem – chociaż nie w tych kategoriach – w dwóch wcześniejszych artykułach na temat naturalizmu moralnego: D. Copp *Explanation and Justification in Ethics*, "Ethics" 100/1990 s. 237-258; D. Copp, *Moral Realism: Facts and Norms*, "Ethics" 101/1991, s. 610-624.

³⁸ Zob. D. Copp, *Morality, Normativity, and Society*, dz. cyt, szczególnie część 1 i część 11, s. 223-231, Zob. również krótką prezentację w: D. Copp, *Does Moral Theory Need the Concept of Society?*, "Analyse et Kritik" 19/1997, s. 189-212. Odpowiedź na pewne zarzuty, zob. D. Copp, *Morality and Society – The True and The Nasty: Reply to Leist*, "Analyse et Kritik", 20/1998, s. 30-45.

odpowiedni sposób uogólnimy, to da nam ona ujęcie innych własności moralnych takich, jak własność bycia moralnie wymaganym, własność bycia wspieranym przez rację moralną i tak dalej. Podejście to może być dyskutowane, niemniej jednak jest to stanowisko naturalistyczne.

Normatywność motywacyjna jest bardziej kontrowersyjna. W innej pracy argumentowałem, że jest możliwe, żeby racjonalny podmiot działań wierzył, iż jest moralnie zobowiązany coś zrobić, nie posiadając jednak motywacji, żeby to zrobić. W rzeczy samej, wydaje się, że pewne kontrprzykłady w odniesieniu do *internalizmu* motywacyjnego są również kontrprzykładami w odniesieniu do *normatywności* motywacyjnej. Depresja może zlikwidować motywację do działania u osoby, która wierzy, że jest moralnie zobowiązana do działania, i wydaje mi się, że osoba w depresji nie jest koniecznie irracjonalna w żadnym zwykłym sensie tego słowa. Osoba w depresji mogłaby sądzić, że rozmyślanie o jej utraconej miłości jest dla niej w danym momencie istotniejsze, niż drobiazgowe przestrzeganie tego, do czego jest moralnie zobowiązana. Mogłaby więc nie posiadać motywacji, żeby zrobić to, w co wierzy, że powinna zrobić. Nie musiałoby to być oznaką irracjonalności.³⁹ Sądzę zatem, że jest wątpliwe, iż moralność charakteryzuje się normatywnością motywacyjną.⁴⁰

Kiedy osoba nie robi tego, w co wierzy, że moralnie powinna to zrobić, nie posiadając jednak *żadnej* motywacji do wykonania tego, to przypuszczalnie załuguje na obwinienie. Sądzimy oczywiście, że w pewnych przypadkach możemy wybaczyć tej osobie niewypełnienie jej obowiązku, lecz nie sądzimy, że możemy jej wybaczyć *w ogóle* brak *jakiegokolwiek* motywacji do tego, by zrobiła to, w co wierzy, że moralnie powinna zrobić. Twierdząc jednak w ten sposób, prawdopodobnie nie myślimy, że osoba taka musi być irracjonalna, jak mogłoby to wynikać z tezy o normatywności motywacyjnej. Intuicyjnie rzecz biorąc, brak moralnej motywacji odbija się na jej charakterze, a nie na jej racjonalności. To oznacza, że teza o normatywności motywacyjnej wydaje się kontr-intuicyjna, a więc nie jest ona w ogóle czymś, co byśmy przypisali zwykłemu myśleniu o moralności.

Po tym wszystkim, co tu powiedzieliśmy, ważne jest, żeby jednak podkreślić, iż naturalizm moralny może wyjaśnić ideę, że moralność charakteryzuje się normatywnością motywacyjną. W pierwszym rzędzie jest tak dlatego, że można przyjąć, iż racjonalna osoba posiada dyspozycję do działania na podstawie racji [*to be moved by reasons*]. Ujmując rzecz bardziej precyzyjnie, można przyjąć, że racjonalna osoba posiada takiego rodzaju dyspozycję, że jeśli sama uważałaby, że posiada rację do zrobienia czegoś, to miałaby do pewnego stopnia również motywację, żeby to, przynajmniej w pewnych okolicznościach, zrobić. Być może nie miałaby takiej motywacji, gdyby sądziła, że istnieją silniejsze racje przeciw

³⁹ Opieram się tu na argumentach przedstawionych w: D. Copp, *Belief, Reason, and Motivation: Michael Smith's 'The Moral Problem'*, "Ethics" 108/1997, s. 33-54.

⁴⁰ Jest możliwe, że ekspresywiizm realistyczny może pomóc wyjaśnić, dlaczego normatywność motywacyjna może się wydawać prawdziwa w podobny sposób, jak pomaga on wyjaśnić, dlaczego internalizm motywacyjny jawi się jako prawdziwy.

wykonaniu tej rzeczy, niż za jej wykonaniem, lecz w przypadku braku świadomości przeciwnych racji, można przyjąć, że posiadałaby motywację, żeby tę rzecz zrobić. Naturalista może utrzymywać, że taka dyspozycja jest do pewnego stopnia konstytutywna dla racjonalnego działania. W drugim rzędzie można przyjąć, że rozważania moralne są źródłem racji. W rzeczy samej, według mojego rozumienia normatywności generycznej, jeśli dana osoba jest moralnie zobowiązana, żeby coś zrobić, wówczas istnieje dla niej moralna racja, żeby to zrobić. Naturalista może zatem utrzymywać, że racjonalna osoba posiada taką dyspozycję, iż jeśli traktuje siebie samą jako moralnie zobowiązaną do wykonania czegoś i jeśli rozumie, co to za sobą pociąga i myśli jasno, to wówczas do pewnego stopnia ma – przynajmniej w pewnych okolicznościach – motywację do wykonania tej rzeczy. To stanowisko jest zgodne z naturalizmem, sądzą jednak, że jest błędne.

Zgadzam się oczywiście, że taka dyspozycja jest czymś konstytutywnym dla racjonalnego działania, iż jeśli ktoś traktuje siebie jako posiadającego *autorytatywną* rację do zrobienia czegoś, to ma do pewnego stopnia motywację – przynajmniej w pewnych okolicznościach – żeby to zrobić. Wynika to z pojęcia autorytatywnej racji, skoro racje autorytatywne są, koniecznie [*by stipulation*], racjami tego rodzaju, że racjonalna osoba reagowałaby na nie, gdyby była ich świadoma – tylko ze względu na bycie racjonalnym. Nic z tego, co tutaj powiedzieliśmy, nie jest niezgodne z naturalizmem moralnym. Sądzą jednak, że jest zbytnim uproszczeniem przypuszczać, że racjonalne osoby posiadają dyspozycję, żeby działać na podstawie racji *wszelkiego* rodzaju. Istnieją racje różnego typu i nie wszystkie z nich są normatywne. Brak jakiegokolwiek skłonności do działania na podstawie racji etykiety nie stanowi uszczerbku w racjonalności. Co więcej, myślę, że racje moralne zwykle nie są racjami, które racjonalna osoba brałaby pod uwagę, gdyby była ich świadoma, tylko ze względu na bycie racjonalnym. To zaś, jak miemam, oznacza, że racje moralne nie są racjami autorytatywnymi.

Filozofowie, którzy utrzymują, że moralność cechuje się normatywnością motywacyjną, prawdopodobnie by się z tym nie zgodzili. Mogliby twierdzić, że racje moralne nie są racjami *autentycznymi*, jeśli nie należą do racji, które racjonalna osoba brałaby pod uwagę, gdyby była ich świadoma, tylko ze względu na bycie racjonalnym. W stwierdzeniu tym uderza mnie ekscentryczne użycie słowa „autentyczny”, lecz mimo wszystko zasadniczą kwestią jest tutaj to, czy racje moralne są autentyczne w tym właśnie sensie. Twierdzą po prostu, że istnieje tutaj przestrzeń logiczna, umożliwiająca przyjęcie tezy, iż *istnieją* racje moralne, przy jednoczesnym odrzuceniu normatywności motywacyjnej.⁴¹ Wydaje się zatem, że jeśli normatywność stanowi trudność dla naturalizmu moralnego, to trudność ta znajduje się na trzecim stopniu normatywności, normatywności autorytatywnej. Z pewnością krytycy będą argumentować, że naturalistyczne ujęcia normatywności

⁴¹ Por. Ph. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, dz. cyt. szczególnie s. 160-162, przypis 8.

generycznej i motywacyjnej, które nakreśliłem, są nieprzekonywujące. Byłoby jednak trudniej pokazać, że *żadne* ujęcie naturalistyczne *nie może* być przekonujące. W dodatku krytycy musieliby obalić argumenty sceptyczne, takie jak argument przedstawiony wyżej przeciw tezie, że moralność charakteryzuje się normatywnością motywacyjną. Wydaje mi się, że dla krytyków naturalizmu lepszą strategią byłoby argumentować, że normatywność generyczna i motywacyjna są niewystarczające, żeby wyjaśnić specjalny autorytet, który posiada moralność, i dopier wówczas argumentować, że żadna teoria naturalistyczna nie może wyjaśnić normatywności autorytatywnej.

7. Normatywność autorytatywna

Istnieje szeroko podzielany intuicyjny pogląd, że normatywność generyczna i motywacyjna nie wystarczają, żeby wyjaśnić normatywność moralności. Jeśli mam rację, to moralność z pewnością nie posiada normatywności motywacyjnej. Ciągłe jednak mogłoby się wydawać, że przykłady, do których się odwoływałem – w których racjonalna osoba nie jest motywowana odpowiednio do jej przekonań moralnych – są w zgodzie z leżącym u ich podstaw pojęciowym związkiem między przekonaniem moralnym a motywacją, związkiem, który zależy od i jest wyjaśniany przez normatywność autorytatywną moralności.

Istnieją w związku z tym dwie możliwości. Zgodnie z pierwszą, rozważania moralne dają nam racje autorytatywne – racje tego rodzaju, że każda racjonalna osoba brałaby je pod uwagę, gdyby była ich świadoma, tylko ze względu na bycie racjonalnym. By ująć rzecz bardziej ogólnie, wymogi pewnego rodzaju *R* posiadają normatywność tylko w wypadku, gdy koniecznie istnieje autorytatywna racja do działania, jako że ktoś jest *R*-zobowiązany do działania – racja, którą każda osoba racjonalna brałaby pod uwagę, gdyby była jej świadoma, tylko ze względu na bycie racjonalnym. Zgodnie z drugą możliwością, racjonalna osoba, która myślałaby jasno, rozumiałaby, że pytanie „dlaczego być moralnym?” ma charakter zamknięty. To zaś oznacza, że pytanie to nie mogłoby pojawić się dla niej jako prawdziwe – jako pytanie, które wskazywałoby na jakiegokolwiek niezdecydowanie w kwestii, czy być moralnym. Wyrażając rzecz bardziej ogólnie, zobowiązania rodzaju *R* są normatywne tylko w wypadku, gdy koniecznie żadna w pełni racjonalna osoba, która jasno myśli, nie może traktować pytania, czy działać zgodnie ze zobowiązaniami *R*, jako poważnego pytania praktycznego.⁴²

Moja dyskusja nad normatywnością autorytatywną będzie złożona. Po pierwsze, wskażę na trudność natury sceptycznej, że nie można zaakceptować jako ujęć wyróżnionego stopnia normatywności ani stanowiska autorytatywnych racji ani stanowiska zamkniętego pytania – przynajmniej tak, jak je tutaj rozumiemy. Zasadniczo ta sama wątpliwość dotyczy normatywności motywacyjnej. Po drugie, wykażę, że istnieją naturalistyczne strategie dla wyjaśnienia normatywności autorytatywnej, przynajmniej w przypadku stanowiska

⁴² W oryg. w akapicie tym mamy *kind K*, *K-required* oraz *K-requirements* (przyp. tłum.).

autorytatywnych racji. Po trzecie, rozważę, bardzo krótko, zespół „Kantowskich” ujęć normatywności autorytatywnej, które posługują się strategią argumentacji, nazywaną przeze mnie „strategią rozumienia siebie” [*self-conception strategy*]. Wykorzystam poglądy Christine Korsgaard, żeby pokazać, w jaki sposób naturalista mógłby spróbować obrócić teorię rozumienia siebie na swoją korzyść. Po czwarte wreszcie, przyznam, że nie można zaakceptować tezy, iż moralność spełnia warunki proponowane zarówno przez stanowisko autorytatywnych racji, jak i stanowisko zamkniętego pytania. Wydaje się, że moralność nie posiada normatywności autorytatywnej. Zaczynam od trudności natury sceptycznej.

(1) *Wątpliwości dotyczące znaczenia normatywności autorytatywnej i motywacyjnej*

Idea racjonalnego działania jest kluczowa dla podejść, którym przypisałem normatywność motywacyjną i autorytatywną. Normatywność motywacyjną wyjaśnia się w kategoriach tego, co mogłoby motywować racjonalną osobę. Normatywność autorytatywną, według stanowiska autorytatywnych racji, wyjaśnia się w kategoriach racji, które racjonalna osoba mogłaby brać pod uwagę w swoich rozważaniach praktycznych [*deliberation*]; według stanowiska zamkniętego pytania – wyjaśnia się ją w kategoriach kluczowego pytania, którego żadna racjonalna osoba nie mogłaby potraktować jako otwartego pytania praktycznego. Idea racjonalnego działania, która przywoływana jest w tych ujęciach, jest właściwie ideą podmiotu działania, który przestrzega norm racjonalności praktycznej, jak na przykład normy, która wymaga, żeby dostosowywać środki do swojego celu. Znaczący to, że normatywność motywacyjna i autorytatywna wiążą wszystko, co się nimi charakteryzuje, z normami racjonalności. Stąd, jeżeli moralność charakteryzuje się normatywnością motywacyjną lub normatywnością autorytatywną, posiadanie przez nią tej własności polega na uzyskaniu odpowiedniej, określonej relacji między nią a normami racjonalności. To zaś oznacza, że dopóki normy racjonalności nie mają specjalnego normatywnego znaczenia, dopóty ani normatywność motywacyjna ani normatywność autorytatywna nie może być przekonująco traktowana jako specjalny czy wyróżniony stopień normatywności. Niech mi będzie wolno wyjaśnić to dokładniej.

Zacznijmy do stanowiska autorytatywnych racji, które wyjaśnia normatywność autorytatywną przez odwołanie się do tak zwanych racji autorytatywnych. W tym ujęciu racje takie stanowią po prostu pewien rodzaj racji obok innych rodzajów racji. Są one racjami, które każda *racjonalna* osoba brałaby pod uwagę w rozważaniach praktycznych, gdyby była ich świadoma, tylko ze względu na bycie *racjonalnym*. Racje moralne są racjami, które każda osoba *moralna* brałaby pod uwagę, gdyby była ich świadoma, tylko ze względu na bycie *moralnym*. Byłoby interesujące i zapewne istotne, gdyby racje moralne były również w określonym sensie racjami autorytatywnymi. Jednak w przypadku braku argumentu, że normy racjonalności mają specjalny rodzaj normatywnego

znaczenia, ustalenie, że racje moralne są również autorytatywne, nie oznaczałoby pokazania, że mają one specjalny czy wyróżniony stopień *normatywności*.

Możnaby protestować, że racje autorytatywne nie stanowią po prostu innego rodzaju racji. Są one racjami, które mają „autentyczną deliberatywną wagę”, której tak zwane racje moralne i inne racje-pewnego-typu [*reasons-of-a-kind*] takie, jak racje etykiety, nie muszą posiadać.⁴³ Jest mimo wszystko niejasne, jak należy rozumieć ten protest – chyba że wykażemy, iż jeśli racje etykiety *nie* są racjami, które każda racjonalna osoba brałaby pod uwagę, gdyby była ich świadoma, tylko ze względu na bycie racjonalnym, to autorytatywne racje są konieczne racjami, które każda racjonalna osoba brałaby pod uwagę, gdyby była ich świadoma, tylko ze względu na bycie racjonalnym. Możemy upierać się przy tym, żeby rezerwować termin „racja” dla racji autorytatywnych, lecz nie osiągnęlibyśmy przez to niczego istotnego.

Zauważmy, że jeśli istnieją jakiegokolwiek wymogi racjonalności, to powodują one istnienie racji autorytatywnych.⁴⁴ Ponieważ, jeśli działanie jest racjonalnie wymagane, to każda osoba, która jest świadoma, że jest ono racjonalnie wymagane, wzięłaby ów fakt pod uwagę w swoich rozważaniach praktycznych w takim stopniu, w jakim jest racjonalna, tylko ze względu na bycie racjonalnym. Ta konceptualna uwaga pociąga za sobą to, że istnieje autorytatywna racja, żeby przestrzegać wymogów racjonalności. Istnieje analogiczna uwaga, którą możnaby poczynić w odniesieniu do wymogów moralnych, ponieważ wymogi moralne są takie, że konieczne każda osoba, która jest świadoma, że działanie jest moralnie wymagane, wzięłaby ten fakt pod uwagę w swoich rozważaniach praktycznych w takim stopniu, w jakim jest moralna, tylko ze względu na bycie moralnym. Ta uwaga o wymogach moralnych nie pokazuje, że posiadają one jakiegokolwiek *specjalny* autorytet, i podobna uwaga w odniesieniu do wymogów racjonalności nie pokazuje, że właśnie *one* posiadają jakiegokolwiek specjalny autorytet.

Uwaga, którą właśnie poczyniłem, mogłaby być niejasna, gdybyśmy już wcześniej wierzyli, być może na podstawie niezależnych racji, że wymogi racjonalności mają specjalne normatywne znaczenie. Jednak w przypadku braku argumentu, że normy racjonalności mają specjalne normatywne znaczenie, wydaje się, że fakt, iż wymogi racjonalności wywołują istnienie racji autorytatywnych, nie pokazuje, że mają one jakiś wyróżniony status. Podobnie więc fakt – jeśli jest to fakt – że wymagania moralne wywołują istnienie racji autorytatywnych, nie może pokazać, że mają one jakiś wyróżniony status. W przypadku braku argumentu, że normy racjonalności mają wyróżnione normatywne znaczenie, nie dowodziłoby to, że moralność cieszy się wyróżnionym stopniem lub rodzajem normatywności. Wydaje się zatem, że w celu wsparcia stanowiska autorytatywnych racji jako

⁴³ Zob. S. Darwall, *Reasons, Motives and the Demands of Morality: An Introduction*, dz. cyt., s. 306.

⁴⁴ Traktuję to jako dane, że wymogi racjonalności mogłyby się cechować normatywnością generyczną i normatywnością motywacyjną. Cechowałyby się one normatywnością motywacyjną, ponieważ jest prawdą konceptualną, że każda racjonalna osoba, która wierzy, że jest racjonalnie zobowiązana coś zrobić, będzie mieć do pewnego stopnia motywację, żeby to zrobić.

koncepcji specjalnego lub wyróżnionego stopnia normatywności, musimy pokazać, że moralność ma wyróżnione normatywne znaczenie.

Przejdźmy teraz do stanowiska zamkniętego pytania, które wyjaśnia normatywność autorytatywną przez odwołanie się do pytania, którego żadna w pełni racjonalna osoba myśląca jasno nie może traktować jako poważnego pytania praktycznego. Może się bowiem wydawać, że żadna racjonalna osoba, która myślałaby jasno, nie mogłaby potraktować jako poważnego pytania praktycznego tego, czy działać w zgodzie z wymogami racjonalności. Znowu zatem, za sprawą podobieństwa [*parity*] rozumowania, mogłoby się wydawać, że żadna w pełni moralna osoba nie mogłaby potraktować jako autentycznego pytania praktycznego tego, czy spełnić swój obowiązek. Nie dowodziłoby to jednak, że wymagania moralne mają jakikolwiek specjalny status; odpowiednia uwaga dotycząca wymogów racjonalności z pewnością również nie mogłaby sama w sobie pokazać, że mają one wyróżniony status. A jeżeli nie mają – to wydaje się, że nawet jeśli stwierdzimy, iż żadna w pełni racjonalna osoba myśląca jasno nie mogłaby traktować jako poważne pytanie praktyczne pytania, czy działać zgodnie z wymogami moralności, to stwierdzenie takie nie mogłoby samo w sobie pokazać, że wymagania moralne mają wyróżniony status. Wydaje się zatem, że w celu wsparcia stanowiska zamkniętego pytania jako koncepcji specjalnego czy wyróżnionego stopnia normatywności, trzeba pokazać, że racjonalność ma specjalne normatywne znaczenie.

Powinno być teraz jasne, że analogiczny argument może zostać skonstruowany w odniesieniu do normatywności motywacyjnej. To znaczy, w celu wsparcia idei, że normatywność motywacyjna jest specjalnym lub wyróżnionym poziomem normatywności, musimy pokazać, że racjonalność ma specjalne normatywne znaczenie. W skrócie – trzy proponowane stopnie normatywności po prostu wiążą moralność lub własności moralne z wymaganiami lub normami racjonalności, a więc – o ile te ostatnie nie mają specjalnego znaczenia normatywnego – pokazanie, że moralność stoi w specjalnej do nich relacji, nie może być równoznaczne z pokazaniem, że moralność posiada wyróżniony poziom lub stopień normatywnego rygoru [*stringency*].

Może oczywiście być tak, że wymogi racjonalności jednak *mają* specjalne normatywne znaczenie. W innym miejscu zaproponowałem ujęcie tego, co nazywam racjonalnością „w-sobie-ugruntowaną” [*self-grounded*]. Postępując w ten sposób, argumentowałem, że wymogi racjonalności w-sobie-ugruntowanej, i związanych z nią racji, zajmują (podatne na rewizję [*defeasible*]) centralne miejsce w rozważaniach autonomicznych podmiotów praktycznych, jakiego inne rodzaje wymogów oraz racji nie muszą zajmować.⁴⁵ Nie jest jasne, czy znaczy to, że mają one specjalne *normatywne* znaczenie. Jeśli jednak tak, to nie jest to problem dla

⁴⁵ D. Copp, *The Normativity of Self-Grounded Reason*, “Social Philosophy and Policy” 22/2005.

naturalizmu, ponieważ – chociaż nie mogę wchodzić tu w szczegóły – można to wyjaśnić w sposób możliwy do uzgodnienia z naturalizmem.⁴⁶

W innym miejscu argumentowałem również, że wymogi w-sobie-ugruntowanej racjonalności nie mają specjalnego statusu na poziomie normatywności generycznej.⁴⁷ Wydaje się teraz, że jakakolwiek różnica na poziomie normatywności motywacyjnej lub normatywności autorytatywnej pomiędzy ich statusem a statusem wymogów moralności może nie mieć normatywnego znaczenia, skoro normatywność motywacyjną i normatywność autorytatywną definiuje się w kategoriach racjonalnego działania, które z kolei rozumiane jest w kategoriach norm racjonalności. Nie możemy wykorzystać tych różnic, żeby wesprzeć pogląd, iż wymogi racjonalności mają specjalne normatywne znaczenie, ponieważ te stopnie normatywności definiowane są w kategoriach racjonalnego działania, które samo zakłada ideę, że normy racjonalności mają specjalne znaczenie. A więc idea, iż normatywność motywacyjna lub normatywność autorytatywna jest wyróżnionym stopniem normatywności, sama zakłada, że normy racjonalności mają specjalne normatywne znaczenie.

(2) *Naturalizm i normatywność autorytatywna*

Niech wolno mi będzie odłożyć te trudności, mimo wszystko, na bok. Chcę teraz wykazać, że istnieją strategie naturalistyczne dla wyjaśnienia normatywności autorytatywnej, przynajmniej dla stanowiska autorytatywnych racji i być może również, jak zobaczymy w części (3), dla stanowiska zamkniętego pytania.

Moje ujęcie racjonalności „w-sobie-ugruntowanej” jest w pełni naturalistyczne. Nie mogę wchodzić tu w szczegóły⁴⁸, lecz zasadniczo, bardzo generalnie rzecz ujmując, chodzi o to, że racjonalność polega na skutecznym realizowaniu [serving] własnych wartości. Stawiam tezę, że racjonalne działanie jest kierowane przez standard, który nazywam standardem rozumu w-sobie-ugruntowanego, który wzywa nas do realizowania naszych wartości. Argumentuję, że standard ów jest odpowiednio autorytatywny ze względu na fakt, że podleganie mu wspiera lub egzemplifikuje [instantiates] czyjeś kierowanie sobą samym [self-government]. Jest tak ze względu na fakt, że sądy na temat wymogów rozumu w-sobie-ugruntowanego posiadają normatywność generyczną. Jednakże dla obecnych celów ważną kwestią jest to, że jeśli racjonalność polega na skutecznym realizowaniu własnych wartości, to w-sobie-ugruntowane racje są racjami, które racjonalna osoba brałaby pod uwagę w rozważaniach praktycznych, gdyby była ich świadoma, tylko ze względu na bycie racjonalnym. Jeśli mam rację, wynika z tego, że w-sobie-ugruntowane racje są *autorytatywne*, zgodnie z definicją racji

⁴⁶ Moja argumentacja przedstawiona w *The Normativity of Self-Grounded Reason* (dz. cyt.) jest całkowicie zgodna z naturalizmem. Inne ujęcie naturalistyczne można znaleźć w: D. C. Hubin, *The Groundless, Normativity of Instrumental Rationality*, "The Journal of Philosophy" 98/2001, s. 445-468.

⁴⁷ D. Copp, *The Ring of Gyges: Overridingness and the Unity of Reason*, "Social Philosophy and Policy", Vol. 14/1997 s. 86-106.

⁴⁸ Zob. D. Copp, *The Normativity of Self-Grounded Reason*, dz. cyt.

autorytatywnych podaną wyżej. Jeśli mam rację, oznacza to, że naturalizm może stworzyć miejsce dla racji autorytatywnych.

Interesującym pytaniem, które pozostało, jest oczywiście to, czy racje *moralne* są autorytatywne. Mógłbym argumentować, że racjonalny podmiot praktyczny nie musi uznawać jakichkolwiek moralnych wartości, i że – jeśli ich nie uznaje, może nie posiadać rozumu w-sobie-ugruntowanego, żeby robić to, do wykonania czego ma moralną rację. To zaś oznacza, że racjonalna osoba nie brałaby koniecznie pod uwagę racji moralnych w rozważaniach praktycznych, jeśli byłaby ich świadoma, ze względu na samo bycie racjonalnym. Racje moralne nie są racjami autorytatywnymi.

Z tym poglądem nie zgadza się Michael Smith. Rozwinął on teorię naturalistyczną, zgodnie z którą (w mojej terminologii) racje moralne są autorytatywne. Według Smitha generalnie chodzi o to, że moralna słuszność działania w warunkach *W* jest taką cechą, co do której chcielibyśmy, żeby działania ją posiadały w *W*, gdybyśmy byli w pełni racjonalni.⁴⁹ Twierdzi on, że cecha ta jest naturalną cechą działań, przynajmniej w świecie takim, jak nasz.⁵⁰ Argumentacja taka uzależniona jest od dwóch tez. Po pierwsze, słuszność działania jest sprawą tego, że jest ono wymagane przez racje, i po drugie – istnieje racja dla podmiotu, żeby coś zrobić tylko w przypadku, gdyby, generalnie, był on w pełni racjonalny i sam (zgodnie z tym, jaki faktycznie jest) chciałby to zrobić. Smith prezentuje w szerokim sensie naturalistyczne ujęcie pełnej racjonalności w kategoriach koherencji racjonalnych przekonań i pragnień danej osoby. Na tej podstawie argumentuje on, że wierzyć, iż ktoś jest moralnie zobowiązany, żeby coś zrobić, oznacza generalnie – wierzyć, że jeśli czyjeś przekonania i pragnienia byłyby w pełni koherentne, to ten ktoś sam (zgodnie z tym, jaki faktycznie jest) chciałby to zrobić. Co więcej, jeżeli w pełni racjonalna osoba wierzy w odniesieniu do działania w to, że mogłaby je wykonać w danej sytuacji, to musi posiadać motywację, żeby to działanie wykonać. Racje moralne w ujęciu Smitha kwalifikują się przeto jako autorytatywne, ponieważ są racjami, które motywowałyby w pełni racjonalną osobę tylko ze względu na jej racjonalność. W innym miejscu argumentowałem, że argument Smitha jest nieskuteczny⁵¹, istotną kwestią tutaj jest jednak to, że problematyczność podejścia Smitha *nie* wynika z tego, że jest ono *naturalistyczne*. Podejście to upada z innych powodów.

(3) Strategie rozumienia siebie

Zespół „stanowisk Kantowskich” pozostaje zgodny ze Smithem w tym, że racje moralne traktuje jako autorytatywne i w celu pokazania, że są one

⁴⁹ W oryg.: *conditions C* (przyp. tłum.).

⁵⁰ Zob. M. A. Smith, *The Moral Problem*, dz. cyt., szczególnie części 5 i 6. W sprawie utożsamienia słuszności z naturalną cechą działań, zob. Tamże, s. 184-186. W sprawie definicji naturalizmu, zob. Tamże, s. 203, przypis 1 do części 2.

⁵¹ Zob. D. Copp, *Belief, Reason, and Motivation: Michael Smith's 'The Moral Problem'*, „Ethics” 108/1997, s. 33-54.

autorytatywne, odwołuje się do strategii argumentu, którą nazywam „strategią rozumienia siebie” [*self-conception strategy*]. W strategii rozumienia siebie istnieje dany sposób postrzegania kogoś przez samego siebie, taki, że racjonalna osoba, która myśli jasno, *musi* postrzegać siebie w ten właśnie sposób, ale jeśli nie traktuje ona racji moralnych jako autorytatywnych, to nie może ona siebie w ten sposób *koherentnie* postrzegać. Można by powiedzieć na przykład, że osoba, która nie traktuje racji moralnych jako autorytatywnych, nie może rozpatrywać siebie jako *autonomicznej*; lub, że nie może postrzegać siebie lub cenić siebie jako racjonalnie *refleksyjny podmiot praktyczny*, działający na podstawie racji; lub – że jest skazana na *solipsyzm praktyczny*; lub – że nie może w sposób koherentny oczekiwać od innych ludzi, że będą odpowiadać na racje, które ona dla nich stanowi [*addresses*]; lub tym podobne.⁵² W strategii rozumienia siebie racjonalni ludzie, którzy myślą jasno i koherentnie, odpowiednio reagują na racje moralne. Na podstawie tej złożoności i różnorodności ujęć rozumienia siebie widzimy, że istnieje niewielka nadzieja na ich ogólną ocenę [*generic assessment*]. Muszą jednak one zostać ocenione jednocześnie. Koncepcje te stawiają dwie centralne tezy, z których każda wymaga obrony. Po pierwsze, określają pewien sposób rozumienia nas przez siebie samych tak, że racjonalni ludzie, którzy rozumieją moralność i myślą jasno, nie będą w stanie – według tych koncepcji – rozumieć siebie samych w ten właśnie sposób, jeśli nie działają na podstawie rozważań moralnych. Po drugie twierdzą one, że określony sposób rozumienia siebie przez nas samych ma charakter nieopcjonalny [*non-optional*] w tym sensie, że żadna racjonalna osoba, która myślałaby jasno, nie mogłaby nie postrzegać siebie w ten właśnie sposób. Z pierwszego twierdzenia na temat stanowiska rozumienia siebie wynika, iż nie możemy nie być poruszani przez rozważania moralne, pod warunkiem, że jesteśmy racjonalni i myślimy jasno – to znaczy, jedynie, jeśli jesteśmy w stanie postrzegać siebie w odpowiedni sposób, pod warunkiem, że jesteśmy racjonalni i myślimy jasno.⁵³

Dla moich celów kluczową kwestią jest to, że ujęcie koncepcji siebie może być zgodne z naturalizmem moralnym. Żeby to zilustrować, chcę przez chwilę przyjrzeć się stanowisku Christine Korsgaard. Zasadniczo chodzi o to, że nie można użyć stanowiska rozumienia siebie w celu argumentacji przeciw naturalizmowi moralnemu bez *pokazania*, że ujęcie to jest niezgodne z naturalizmem.

Korsgaard twierdzi, że centralnym pytaniem, które wymaga odpowiedzi, jest pytanie: „co *usprawiedliwia* roszczenia, które nakłada na nas moralność?”

⁵² Przypisuję te idee, z zastrzeżeniami, odpowiednio, następującym filozofom: Kantowi (I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. J. W. Ellington, Indianapolis 1981 [wyd. pol. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, przejrzał R. Ingardem Warszawa, PWN 1984 – dop. tłum.]); Korsgaard (C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, ed. by O. O'Neill, Cambridge, Cambridge UP 1996); Nagel'owi (T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford, Clarendon Press 1970); Darwall'owi (S. Darwall, *Morality and Practical Reason: A Kantian Approach*, [w:] *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. D. Copp, dz. cyt.).

⁵³ Dziękuję Marcinowi Moskałowiczowi za wskazówkę translacyjną do tego zdania (przyp. tłum.).

Nazywa je „pytaniem normatywnym.”⁵⁴ Sugeruje, że niezależnie od tego, jaką własność mogłoby mieć działanie, dana osoba może w sposób zrozumiały zapytać, dlaczego własność ta powinna ją obchodzić lub – dlaczego powinna ją potraktować jako rację dla swojego działania. Wydaje się zatem, że nie możemy odpowiedzieć na pytanie normatywne, powołując się na własność działania, Korsgaard argumentuje więc, że fakt, iż działanie jest moralnie wymagane, nie stanowi podstawy dla posiadania przez nią własności określonego typu.⁵⁵ Zamiast tego – twierdzi – to, że działanie jest moralnie wymagane, jest po prostu – bardzo generalnie rzecz ujmując – kwestią faktu, że działanie jest wymagane przez naszą „tożsamość” jako racjonalnie refleksyjnych podmiotów praktycznych – przy czym tożsamość osoby jest przez nią rozumiana jako zbiór własności, które ta osoba w sobie ceni.⁵⁶ Uważa ona, że refleksyjne działanie jest własnością, której nie możemy nie cenić, jeśli w ogóle mamy cenić cokolwiek. Zgodnie z tym sądzi, że wymogi naszej tożsamości, jako racjonalnie refleksyjnych podmiotów praktycznych, nie podlegają [*are not open to*] normatywnemu pytaniu.

Normatywne pytanie Korsgaard jest bardzo zbliżone do tradycyjnego pytania „dlaczego być moralnym?” i, w rzeczy samej, wydaje się, że w pewnych miejscach Korsgaard to pytanie stawia.⁵⁷ Okazuje się, że, według stanowiska Korsgaard, pytanie „dlaczego być moralnym?” nie może pojawić się jako autentyczne pytanie praktyczne dla w pełni racjonalnej osoby, która myślałaby jasno i która rozumiałaby, co znaczy, że działanie jest moralnie wymagane – przy założeniu, że rozumiałaby, iż musi ona cenić swoją naturę jako racjonalnie refleksyjny podmiot praktyczny, jeśli ma w ogóle cenić cokolwiek. Korsgaard myśli, że dla takiej osoby normatywne pytanie „co usprawiedliwia roszczenia, które nakłada na nas moralność?” nie pojawia się jako autentyczne zagadnienie praktyczne. Jeśli tak jest, to w tej mierze, w jakiej ta osoba jest w pełni racjonalna i myśli jasno, pytanie „dlaczego być moralnym?” również nie pojawia się jako autentyczne zagadnienie praktyczne.

Nie jestem co do tego przekonany. Myślę, że racjonalna osoba, która rozumiałaby stanowisko Korsgaard, mogłaby nadal pytać, dlaczego powinna być moralna i pytanie to mogłoby być dla niej pytaniem praktycznym – pytaniem, które wskazuje na niezdecydowanie co do tego, czy być moralnym. Gyges ceni władzę i miłość, które posiada, jeśli przeprowadzi swoją intrygę, a to oznacza, że jeśli jest

⁵⁴ C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, dz. cyt., s. 9-10.

⁵⁵ Tamże, s. 33-35. Korsgaard odrzuca zatem stanowisko, które nazywa „istotowym realizmem” [*„substantive realism”*]. Istotowy realista postuluje istnienie „wewnętrznie [*intrinsically*] normatywnych bytów” takich, że poprawne odpowiedzi na pytania moralne są poprawne, „ponieważ istnieją fakty lub prawdy moralne [zakładające te byty – dop. aut.], o które chodzi w tych pytaniach”. Tamże, s. 34-35 (podkr. oryginalne). Mimo, że Korsgaard odrzuca „istotowy realizm”, przyjmuje ona „realizm proceduralny”, który definiuje jako pogląd, „iż istnieją słuszne i niesłuszne sposoby udzielania odpowiedzi [na moralne pytania – dop. aut.]”. Tamże, s. 35. Dodaje, że „Realizm istotowy jest oczywiście wersją realizmu proceduralnego.” Tamże, s. 37, przyp. 58.

⁵⁶ Tamże, s. 101.

⁵⁷ Tamże s. 33.

on w pełni racjonalny i myśli jasno, i jeśli teoria Korsgaard jest poprawna, to musi on cenić swoje refleksyjne działanie. Co więcej, jeśli analiza Korsgaard jest poprawna i jeśli Gyges rozumie moralność, to musi też rozumieć, że przeprowadzenie jego intrygi byłoby w konflikcie z tym, że ceni on własne refleksyjne działanie. Jednak ceni on również władzę i miłość oraz rozumie, że przeprowadzenie intrygi pomogłoby mu osiągnąć władzę i miłość. Mógłby więc zapytać, „dlaczego miałbym nie przeprowadzić mojej intrygi? Dlaczego mam być moralny?” Wydaje mi się, że na podstawie wszystkiego tego, co pokazała Korsgaard, postawienie przez niego tych pytań nie wskazywałoby ani na to, że nie jest on w pełni racjonalny, ani na to, że nie rozumie moralności. Nie musi to również wskazywać na to, że nie ceni on własnego refleksyjnego działania. Osoba, która ceni A, może racjonalnie zastanawiać się, czy zrobić coś, co rozumie, że byłoby to w konflikcie z osiągnięciem lub utrzymaniem A, gdy zrobienie tego pozwoliłoby jej osiągnąć *jeszcze* coś *innego*, co ceni. Zastanawiać się nad tym jest zgodne z cieniem A nadal.⁵⁸

Bardziej istotną sprawą jest jednak to, że naturalista może objąć wyjaśnieniem [*embrace*] rekonstrukcję stanowiska Korsgaard. Przypuśćmy, iż Korsgaard ma rację, że jeśli działanie jest wymagane od danej osoby, to niewykonanie go przez nią byłoby w konflikcie z jej cieniem siebie jako racjonalnie refleksyjny podmiot praktyczny. Przypuśćmy, że ma ona również rację, że dana osoba nie może nie cenić swojego racjonalnego refleksyjnego działania, chyba że przestanie cenić cokolwiek, i tym samym przestanie być zdolna do postrzegania siebie jako podmiot praktyczny. Wszystko to określa złożoną własność, którą – jeśli Korsgaard ma rację – posiadają działania będące moralnie wymaganymi – własność, którą posiada działanie wtedy i tylko wtedy, gdy, generalnie, (K1) niewykonanie go przez podmiot praktyczny byłoby w konflikcie z jej cieniem siebie jako racjonalnie refleksyjny podmiot praktyczny i (K2) podmiot praktyczny musi cenić racjonalne refleksyjne działanie, jeśli ma w ogóle cenić cokolwiek i postrzegać siebie samego jako podmiot praktyczny. Nazwijmy tę własność „własnością Korsgaard”. Twierdzę, że mogłaby ona być traktowana jako własność naturalna.

W jaki sposób własność Korsgaard mogłaby być własnością naturalną? Sugerowałem wcześniej, że własność jest naturalna tylko w wypadku, gdy,

⁵⁸ Moja argumentacja tutaj zależy od interpretacji idei, że działania mogą być *wymagane* przez naszą *tożsamość* jako racjonalnie refleksyjnych podmiotów praktycznych. Przypuszczam, że oznacza to, iż działania mogą być wymagane przez nasze *cenienie* racjonalnego refleksyjnego działania. Proponuję twierdzić, że działanie jest wymagane przez nasze cenienie czegoś tylko w wypadku, gdy racjonalna i faktycznie poinformowana osoba, która ceniłaby tę rzecz i która myślałaby jasno, nie mogłaby nie wykonać działania, założywszy, że nic innego, co ceni, nie wchodziłoby w grę. Ktoś mógłby odpowiedzieć, że ta ostatnia klauzula mojego ujęcia powinna być zlikwidowana. Jeśli jednak mam rację, usunięcie tej klauzuli oznaczałoby w efekcie, że Gyges nie jest zobowiązany, za sprawą jego cienia racjonalnego refleksyjnego działania, żeby zaniechać swojego spisku. Dlatego napotyka na konflikt wartości. Może wybierać dążenie do władzy i miłości, gdy nadal ceni racjonalne refleksyjne działanie. Zob. D. Copp, *Korsgaard on Rationality, Identity and the Grounds of Normativity*, [w:] *Rationality, Realism, Revision*, dz. cyt., s. 572-581.

generalnie – zostawiając na boku prawdy analityczne – każde twierdzenie na temat egzemplifikacji danej własności, które może być poznane, może być poznane tylko empirycznie. Rozważmy więc twierdzenia o takim znaczeniu, że działanie posiada własność Korsgaard. Każde takie twierdzenie jest równoważne koniunkcji „twierdzenia K1”, twierdzenia o takim znaczeniu, że działanie posiada własność K1, z „twierdzeniem K2”, twierdzeniem o takim znaczeniu, że działanie posiada własność K2. Możemy zatem podzielić nasz problem na dwa. Zaczniemy od K2. Naturalista, którego kusi stanowisko Korsgaard, przypuszczalnie musi argumentować, że jest prawdą konceptualną, że każdy podmiot praktyczny musi cenić racjonalne refleksyjne działanie, jeśli ma w ogóle cenić cokolwiek i postrzegać siebie jako podmiot praktyczny. Lecz jeśli jest to prawda konceptualna, to wówczas jest również prawdą konceptualną, że każde działanie posiada własność K2. (Analogicznie, jeśli jest prawdą konceptualną, że morderstwo jest złem, to wówczas jest również prawdą konceptualną, że każde działanie posiada własność bycia takim, że morderstwo jest złem.) Jeśli jednak jest prawdą konceptualną, że każde działanie posiada własność K2, to wówczas możemy odłożyć na bok odpowiednie twierdzenia K2 jako analityczne. Wróćmy teraz do K1. Naturalista, którego kusi stanowisko Korsgaard, przypuszczalnie musi argumentować, że dla pewnych typów działań jest kwestią pojęciową, a dla innych typów działań – jest kwestią empiryczną, że działania tego typu posiadają własność K1 – własność bycia takim, że niewykonanie działania tego typu przez podmiot byłoby w konflikcie z jego cieniem siebie jako racjonalnie refleksyjny podmiot praktyczny. Być może, na przykład, jest kwestią pojęciową, że działania, które są słuszne, posiadają własność K1, i być może jest kwestią empiryczną, że przekazywanie pieniędzy na cele charytatywne posiada własność K1. Jeśli naturalista może znaleźć przykład dla sądów tego rodzaju na temat własności K1 i K2, to może również znaleźć przykład potwierdzający, że Korsgaardiańska słuszność jest własnością naturalną. W skrócie można powiedzieć, że jeśli Korsgaard ma rację, to dane działanie jest słuszne tylko w wypadku, gdy odpowiednie twierdzenia K1 i K2 są prawdziwe. Jeśli naturalista może argumentować, że takie twierdzenia mają charakter albo empiryczny albo pojęciowy, to wówczas może przyjąć stanowisko Korsgaard.

(4) *O tym, że moralność pozbawiona jest normatywności autorytatywnej*

Zgodnie z tym co sugerowałem, nie wierzę, żeby racje moralne były autorytatywne w sposób, który kładzie kres wszystkim wątpliwościom, czy być moralnym. Twierdziłem wcześniej, że może się zdawać, iż racjonalna osoba mogłaby nie pytać, czy żyć w zgodzie z wymogami moralności. Jednak nie o to chodzi – i pouczające będzie dowiedzieć się, dlaczego tak jest. Rozważmy ponownie mit o Gygesie. Niech będzie wolno nam przypuszczać, że Gyges myśli, iż ze względu na swoje wartości powinien *racjonalnie* zrealizować swój plan, żeby przejąć królestwo, i jednocześnie – iż *moralnie* powinien ten plan porzucić. Wyobraziliśmy go sobie jako zadającego pytanie „dlaczego mam być moralny?”,

postawienie tego pytania wydawałoby się w jego przypadku zrozumiałe, skoro spełnienie jego obowiązku oznaczałoby porzucenie marzeń o władzy i miłości. Możemy również wyobrazić go sobie jako pytającego, „dlaczego mam być racjonalny?” i to również wydaje się w jego przypadku zrozumiałym pytaniem, skoro zrealizowanie powziętego planu zaangażowałoby go w morderstwo, a więc oznaczałoby pogwałcenie jego moralnej powinności. Byłoby błędem przypuszczać, że jeśli jest on racjonalny i myśli jasno, to zdecyduje się na zrealizowanie swojego planu, założywszy, że rozumie, iż racjonalnie powinien dążyć do osiągnięcia swojego celu. Mógłby dobrze rozumieć, że jego racje dążenia do osiągnięcia celu mają „autentyczną deliberatywną wagę”, taką, że weźmie je pod uwagę przy założeniu, że jest racjonalny. Pytaniem dla niego jest jednak, czy nadal być racjonalnym. Wydaje mi się, że mógłby on podjąć decyzję, żeby racjonalnym nie być. A jeśli Gyges może traktować jako autentyczne pytanie praktyczne, czy być racjonalnym – w zgodzie z tym, że faktycznie jest racjonalny i myśli jasno – to z pewnością może traktować jako autentyczne pytanie praktyczne, czy być moralnym – w zgodzie z tym, że jest racjonalny i myśli jasno.⁵⁹

W rzeczy samej, sądzę, że naturalista może odrzucić zarówno stanowisko autorytatywnych racji, jak i stanowisko zamkniętego pytania, ponieważ myślę, że jest błędem przypuszczać, iż moralność cechuje się normatywnością autorytatywną w obu tych ujęciach.⁶⁰ Według mnie, tak jak sugerowałem wyżej, racje moralne nie są racjami tego rodzaju, że każda racjonalna osoba brałaby je pod uwagę w swoich rozważaniach praktycznych, gdyby była ich świadoma, tylko ze względu na bycie racjonalnym. Argumentowałem w ten sposób w innych miejscach.⁶¹ Co więcej, na pytanie „dlaczego być moralnym?” nie ma definitywnej odpowiedzi – odpowiedzi takiego rodzaju, który mają na myśli wyznawcy normatywności autorytatywnej. Istnieją oczywiście odpowiedzi, których można udzielić różnym jednostkom w ich określonych, konkretnych sytuacjach. Istnieje

⁵⁹ Weźmy przykład ekstremalny: przypuśćmy, że geniusz zła grozi tym, że zniszczy Ziemię, jeśli nie weźmiesz tabletki, która spowoduje, że już nigdy więcej nie będziesz racjonalny. Nawet jeśli jesteś racjonalny, mógłbyś zdecydować, żeby wziąć tę tabletkę. Thomas Schelling powiedział, że w obliczu zagrożenia nie jest „niezmiennie korzystne, żeby być racjonalnym.” T. C. Schelling, *The Strategy of Conflict*, Oxford, Harvard UP 1960, s. 18-19. Równie dobrze możemy wyobrazić sobie przypadek, w którym geniusz zła grozi zniszczeniem Ziemi, jeśli nie weźmiesz tabletki, która spowoduje, że już nigdy więcej nie będziesz moralny. Nawet jeśli jesteś moralny i racjonalny, mógłbyś wziąć tę tabletkę.

⁶⁰ Rzeczywiście, może się wydawać, że już pokazałem, iż jest to błąd w: D. Copp *The Ring of Gyges: Overridingness and the Unity of Reason*, „Social Philosophy and Policy”, Vol. 14/1997 s. 86-106. Ów artykuł omawia jednak ideę nadrzędności wymagań moralnych i argumentuje, że żadne jej ujęcie nie może być oparte tylko na podstawie pewnego ujęcia normatywności generycznej. Zagadnienie to jest czymś innym, niż to, czy wymogi moralne posiadają normatywność autorytatywną. Wydaje się, że moje argumenty przedstawione w owym artykule zostawiają otwartą możliwość, czy racje moralne są razem z tymi racjami, które racjonalna osoba brałaby pod uwagę, gdyby była ich świadoma, tylko ze względu na bycie racjonalnym. Nawet jeśli racje moralne są autorytatywne w tym sensie, to mimo wszystko nie wynika z tego, że są one nadrzędne. Dzieje się tak z jednego powodu – mogą istnieć inne rodzaje racji autorytatywnych, a racje moralne mogłyby nie być normatywnie bardziej istotne, niż są.

⁶¹ Zob. D. Copp, *The Ring of Gyges: Overridingness and the Unity of Reason*, dz. cyt.; D. Copp, *The Normativity of Self-Grounded Reason*, dz. cyt.

również bardzo ogólna odpowiedź, której można im udzielić. Według mnie tym, co usprawiedliwia wymogi moralności, jest to, że są one wymogami nałożonymi na nas przez system standardów, których powszechność w odpowiednim społeczeństwie mogłaby lepiej się przysłużyć temu, żeby społeczeństwo to mogło zaspokoić swoje potrzeby, niż jakikolwiek inny taki system. Ujęcie to jednak nie dostarcza definitywnej odpowiedzi na pytanie „dlaczego być moralnym?”, ponieważ na moje ujęcie można odpowiedzieć, pytając „a dlaczego to wszystko miałyby w ogóle mnie dotyczyć?” Nie ma możliwości, żeby racjonalne refleksyjne osoby odsunęły zupełnie na bok wszystkie takie wątpliwości. W moim przekonaniu nie ma odpowiedzi na pytanie „dlaczego być moralnym?”, która grzebałaby je raz na zawsze poprzez pokazanie, że nie rodzi ono poważnego praktycznego pytania dla kogoś, kto posiada jasne rozumienie moralności. Jeśli jest to słuszne, moralność nie posiada normatywności autorytatywnej – przynajmniej w przypadku obu koncepcji, które rozważaliśmy.

Nie sądzę, żeby braki w byciu motywowanym przez przekonanie moralne były oznaką irracjonalności. Są one oznaką immoralności, nie jest to jednak niespodzianka. Nie sądzę również, żeby w pełni racjonalna osoba, która miałaby jasne rozumienie natury moralności, nie mogła być niezdecydowana, czy być moralnym. Osoba taka mogłaby być niezdecydowana, czy nadal być racjonalnym, byłoby więc dziwne, jeśli nie mogłaby być niezdecydowana w stosunku do moralności. Być może w pełni *moralna* osoba nie byłaby niezdecydowana, czy być moralnym – dlaczego jednak mielibyśmy oczekiwać, że *racjonalność* będzie strzegła motywacji moralnej w przypadku jasno myślącej i w pełni poinformowanej osoby? Ci którzy myślą, że moralność posiada normatywność autorytatywną, sprostają temu wyzwaniu. Muszą jednak przedstawić adekwatną koncepcję normatywności autorytatywnej oraz argumentację, która pokazuje, iż moralność się nią cechuje. Jeśli również myślą, że podważa to naturalizm, to muszą przedstawić argumentację, która pokazuje, że tak właśnie jest.

8. Konkluzja

Próbowałem wskazać na pewne złożone problemy, które musiałyby być omówione, zanim moglibyśmy zakonkludować, że naturalizm moralny zostaje wyeliminowany przez fakt, że moralność jest normatywna. Wyróżniłem trzy stopnie normatywności: generyczną, motywacyjną i normatywność autorytatywną. Argumentowałem, że naturalizm moralny nie znajduje żadnej oczywistej trudności w wyjaśnieniu normatywności generycznej i motywacyjnej. Istnieją w literaturze przedmiotu teorie naturalistyczne – włączając w to teorię, którą sam zaproponowałem – które zamierzają wyjaśnić, co te stopnie normatywności zakładają. Normatywność autorytatywna stanowi osobną kwestię. Omawiałem dwa stanowiska pokazujące, na czym opiera się normatywność autorytatywna i argumentowałem, że moralność nie posiada normatywności autorytatywnej w obu tych ujęciach. Argumentowałem również, że w celu wsparcia idei, iż normatywność autorytatywna stanowi specjalny lub wyróżniony stopień normatywności, musimy w

przypadku obu tych ujęć pokazać, że racjonalność ma specjalne znaczenie normatywne. Argumentowałem, że mimo wszystko istnieją naturalistyczne propozycje wyjaśnienia normatywności autorytatywnej dla obu tych ujęć. Sam podejrzewam, że moralność nie cechuje się normatywnością autorytatywną. Jeżeli w tej kwestii mam rację, wówczas nie jest to problem dla naturalizmu, jeśli – wbrew temu, co sugerowałem – normatywność autorytatywna nie może być rozumiana naturalistycznie.

Niech będzie mi wolno zakończyć rozważania przez stwierdzenie, że non-naturalizm moralny stawia czoła wyzwaniu wyjaśnienia normatywności po prostu w takim samym stopniu, jak robi to naturalizm moralny. Jeśli normatywność wymaga wyjaśnienia, to nie trzeba robić tego przez porzucenie naturalistycznych sposobów wyjaśniania. Antyredukjonistyczne formy non-naturalizmu, które traktują własności moralne jako własności *sui generis*, napotykają jednak na szczególnie trudny problem, ponieważ wydaje się, że normatywność po prostu postulują. Jest niejasne, jak mogłyby one to wyjaśnić. Jeśli jednym z naszych celów jest wyjaśnienie tego, na czym opiera się normatywność, to wówczas, tak jak sugerowałem, ujęcia naturalistyczne można przedstawić dla wszystkich trzech stopni normatywności. Ujęcia te starają się wyjaśnić normatywność własności moralnych przez przedstawienie analizy, która, po pierwsze, wyjaśnia to, na czym opiera się normatywność i, po drugie, prezentuje normatywność jako drugiego rzędu własność naturalną wśród własności moralnych. Naturalizm moralny jawi się więc jako żywy i w dobrej kondycji.⁶²

© Copyright for the Polish translation
by Piotr Makowski

⁶² Wczesną wersję tych idei prezentowałem we wrześniu 2003 roku na konferencji o naturalizmie i normatywności w *Ethik-Zentrum* na Uniwersytecie w Zurychu; w październiku 2003 roku na wydziale filozoficznym Uniwersytetu w Ohio; w marcu 2004 przy Okrągłym Stole Filozofii Nauk Społecznych [*Philosophy of Social Sciences Roundtable*] w Saint Louis. W ogromnym stopniu skorzystałem z pomocnych dyskusji, które z ich okazji miały miejsce. Jestem również wdzięczny Philippowi Clarkowi, Sarze Buss i Evanowi Tiffany'emu za pomocną korespondencję elektroniczną, która pomogła mi w wyklarowaniu mojego myślenia o normatywności autorytatywnej. Jestem szczególnie wdzięczny moim kolegom z grupy czytających teksty etyczne we Florydzie, którzy przedyskutowali mój artykuł: Peterowi Barry'emu, Johnowi Biro, Marinie Oshana, Crystal Thorpe, Jonowi Tresanowi, Antonowi Tupa i Gene'owi Witmerowi.