

Marian Przełęcki

## **Intuicja wartości jako rodzaj poznania**

W niedawnej dyskusji nad książką Heleny Eilstein *Homo sapiens i wartości* ujawniła się między autorką a mną pewna różnica zdań, której chcę w tej wypowiedzi poświęcić chwilę uwagi. Jest to różnica zdań w doniosłej sprawie filozoficznej: w sprawie epistemologicznego i semantycznego statusu zdań aksjologicznych, w tym — zdań etycznych, czyli moralnych ocen i norm. Odwołując się do obiegowych epitetów, stanowisko Heleny Eilstein w tej sprawie określić możemy jako ekspresywizm, subiektywizm i relatywizm, stanowisko moje — jako kognitywizm, obiektywizm i absolutyzm. Są to, jak widać, dwa przeciwstawne stanowiska metaetyczne. Warto więc może podkreślić, że stanowiska te idą w parze ze zbliżonymi stanowiskami etycznymi. Różnimy się z Heleną Eilstein naszymi filozoficznymi teoriami sądów etycznych, ale nie różnimy się w zasadzie naszymi sądami etycznymi. Mnie w każdym razie bliskie i sympatyczne jest to wszystko, co Helena Eilstein głosi jako moralista. Powiedziałbym więc, że nasze poglądy filozoficzne różnią nas tylko, a nie dzielą. Jeśli zaś zauważam między naszymi postawami moralnymi jakieś różnice, to są to różnice dość nieoczekiwane. Wbrew sugestiom bowiem, jakie mogą nasuwać nasze poglądy metaetyczne, Helena Eilstein wydaje mi się w swych reakcjach i ocenach moralnych bardziej pryncypialna i rygorystyczna ode mnie. Ale bo też, jak dowodzi w swej książce, nasz subiektywizm czy obiektywizm metaetyczny nie ma w istocie z naszą postawą moralną nic wspólnego.

Poruszając raz jeszcze problem statusu sądów aksjologicznych muszę oczywiście zdawać sobie sprawę z tego, że nic nowego w tej — dyskutowanej od zarania filozofii — kwestii powiedzieć nie jestem w stanie. W niezmierniej literaturze przedmiotu wszystko już na ten temat zostało powiedziane. To, co mi pozostaje — to opowiedzenie się za tym, co w danej kwestii wydaje mi się najbardziej przekonujące. Po co więc wracam do tej sprawy? Nie liczę z pewnością na to, że swoimi uwagami zdołam przekonać Helenę Eilstein o słuszności mojego stanowiska, że potrafię przeciągnąć ją na stronę obiektywizmu. Zbyt stanowczo i konsekwentnie opowiada się za filozoficznym scjentyzmem, aby taka łatwa konwersja

była rzeczą możliwą. Toteż zależy mi nie tyle na przekonaniu do moich racji, ile na właściwym ich zrozumieniu, na usunięciu możliwych nieporozumień. Bardzo cenię sobie sąd Heleny Eilstein, nic dziwnego więc, że chciałbym, aby dotyczył on rzeczywistej treści mojego stanowiska filozoficznego.

Jakie elementy tego stanowiska wymagają z tego punktu widzenia bliższych wyjaśnień i uściśleń? Elementem takim wydaje się przede wszystkim pojęcie owej „intuicji wartości”, do której przy prezentacji tego stanowiska tradycyjnie się odwołuję. Z tym pojęciem bowiem wiążą się koncepcje różne — różnie rozumiane i na różne narażone zarzuty. Koncepcję, którą ja mam na myśli, spróbuję określić nieco bliżej wychodząc od porównania mojego rozumienia zdań aksjologicznych z interpretacją proponowaną przez Helenę Eilstein.

Interpretacja ta, określona jako ekspresywistyczna, przypisuje orzeczeniom aksjologicznym jedynie sens ekspresyjny, polegający na wyrażaniu przez nie pewnych stanów emocjonalno-wolicjonalnych osób uznających te orzeczenia. Stany te stanowić mają istotę żywionych przez te osoby przeświadczeń aksjologicznych. Emocjonalny charakter owych przeżyć pociągać ma ich radykalną subiektywność. Ekspresywistyczna interpretacja zdań aksjologicznych zakłada więc w szczególności, że zdania te nie stwierdzają niczego, co by mogło być prawdą lub fałszem. Nie może też być dla nich, w rezultacie, żadnego obiektywnego uzasadnienia. Za uzasadnienie takie nie można uznać w każdym razie odwołania się do naszej intuicji aksjologicznej, w tym — intuicji moralnej. Notoryczna rozbieżność jej orzeczeń przy braku jakiegokolwiek obiektywnego kryterium ich słuszności nie pozwala traktować owej intuicji jako rzetelnej władzy poznawczej w dziedzinie refleksji aksjologicznej. Przypisywanie rzekomym prawdom intuicyjnym statusu prawd syntetycznych *a priori* stanowi dodatkowy motyw dla ich deprecjacji u kogoś, kto — jak autorka — istnienie tego rodzaju prawd zdecydowanie odrzuca.

Tej emotywistycznej i konsekwentnie subiektywistycznej koncepcji zdań aksjologicznych próbuję przeciwstawić — z pełną świadomością teoretycznego ryzyka — interpretację kognitywistyczną i obiektywistyczną w swej istocie, choć akceptującą zarazem pewne elementy stanowiska przeciwnego. Takim elementem wspólnym jest zgoda na to, że orzeczenia aksjologiczne są wyrazem naszych stanów emocjonalno-wolicjonalnych i że stany te stanowią istotny aspekt naszych aksjologicznych przeświadczeń. Zasadnicza różnica natomiast leży w interpretacji owych stanów psychicznych. W przeciwieństwie do autorki, stanom tym gotów jestem przypisywać status przeżyć poznawczych. Emocjonalny charakter tych przeżyć nie wyklucza, w moim przekonaniu, takiego ich traktowania.

Ta ryzykowna hipoteza (którą wysuwam tu, rzecz jasna, jako niepewny domysł, a nie jako stanowcze twierdzenie) nawiązuje do znanych koncepcji filozoficznych, reprezentowanych między innymi przez filozofów takich jak Meinong czy Elzenberg. Koncepcje te dotyczą swoistej interpretacji wszelkich w zasadzie przeżyć emocjonalnych. Zakładają, że przeżycia te zawierają pewien kom-

ponent poznawczy i tym samym pełnią pewną poznawczą funkcję. Są mianowicie bezpośrednim sposobem poznania pewnych własności przedmiotu, na który reagujemy emocjonalnie — własności, które Elzenberg nazywa „jakościami uczuciowymi”. Ze względu na tę rolę przeżyć emocjonalnych Meinong przypisuje im funkcję przedstawieniową nazywaną przezeń „prezentacją emocjonalną”. Myśl tę prosto i sugestywnie wyraża (cytowane już kiedyś przeze mnie) powiedzenie Sartre’a. „Nienawidzić kogoś (...) to stanąć nagle wobec istoty obcej nam, której obiektywną cechą «bycia nienawistną» przeżywamy i której w pierwszym rzędzie doznajemy. Tak oto nagle owe wspaniałe reakcje «subiektywne»: nienawiść, miłość, lęk, sympatia (...) stają się jedynie sposobem odkrywania świata. To rzeczy jawią się nam nagle jako nienawistne, sympatyczne, wstrętne, przyjemne.” Mimo iż ta koncepcja przeżyć emocjonalnych stosować się ma w zasadzie do wszelkich ich rodzajów, aksjologiczny kognitywista może oprzeć się na jej wersji ograniczonej do tych reakcji emocjonalnych, których wyrazem są zdania aksjologiczne. Tak ograniczona, koncepcja ta wydaje się mniej ekstrawagancka.

Na gruncie takiej interpretacji przeżyć emocjonalnych utożsamianie reakcji aksjologicznych z pewnymi przeżyciami emocjonalnymi nie pozbawia ich tym samym funkcji poznawczej. Będąc przeżyciem emocjonalnym, nasza reakcja moralna na dany czyn jest reakcją, która „odkrywa” przed nami tkwiącą w tym czynie moralną wartość; w naszym przeżyciu czyn ten „jawi się” nam jako okrutny lub miłosierny, niegodziwy lub szlachetny. Jest to więc — poza wszystkim innym — pewne przeżycie natury poznawczej, które umożliwia nam bezpośrednie rozpoznanie wartości moralnej ocenianego czynu. Wydaje się przy tym, że rozpoznanie to jest tym łatwiejsze, im bardziej konkretny jest sposób, w jaki czyn ten jest nam w owym przeżyciu dany. Tak rozumiana intuicja moralna przemawia do nas najwyraźniej wtedy, gdy stajemy oko w oko z konkretnym aktem okrucieństwa lub miłosierdzia, egoizmu lub poświęcenia, a nie wtedy, gdy mamy rozstrzygać ogólne problemy moralne.

W tym ostatnim przypadku musimy się uciec do pośredniego poznania wartości, obejmującego typowe procedury znane z dziedziny nauk empirycznych. Wychodząc od jednostkowych ocen moralnych opartych na bezpośrednim doświadczeniu moralnym, dochodzimy w drodze indukcji do uogólnień moralnych charakteryzujących pewną klasę czynów wyróżnionych pod względem moralnym jako klasę wyznaczoną przez określone własności empiryczne. Na podstawie tego rodzaju uogólnień możemy z kolei kwalifikować pod względem moralnym pewne czyny, które nie są nam dane w bezpośrednim doświadczeniu moralnym; wystarczy, jeśli wiemy, że są to czyny podpadające pod charakterystykę empiryczną zawartą w owych uogólnieniach.

Dla tej koncepcji poznania aksjologicznego istotne jest to, że jako ostateczną instancję tego poznania traktuje ona głos naszej bezpośredniej intuicji wartości, wypowiadającej się w sprawie wartości pewnych jednostkowych faktów, danych nam w całej swej konkretności i określoności. Wyrok tej instancji decyduje

ostatecznie o akceptacji lub odrzuceniu innych zdań aksjologicznych, w tym — ogólnych aksjologicznych zasad. Zasady te mają więc charakter hipotez, które zawsze mogą ulec zmianie w obliczu nowych danych naszego bezpośredniego doświadczenia aksjologicznego.

Nazywanie tego rodzaju doświadczenia intuicją aksjologiczną, w szczególnym przypadku — moralną, może być mylące. Jest mylące na pewno wtedy, gdy intuicję pojmuje się w pewien specyficzny, często spotykany w literaturze przedmiotu, sposób: jako rodzaj bezpośredniego poznania pewnych prawd ogólnych i to prawd syntetycznych *a priori*. Niewłaściwe jest też porównywanie bezpośredniego doświadczenia aksjologicznego z tym, co nazywa się nieraz intuicją w dziedzinie nauk empirycznych, a przez co rozumie się (tak jak to czyni między innymi Helena Eilstein) pewien wstępny, „niesuwerenny” i niekonkluzywny sposób uwiarygodniania twierdzeń. Bezpośrednie doświadczenie aksjologiczne porównywane być winno nie z tak rozumianą intuicją, lecz z bezpośrednim doświadczeniem zmysłowym (ekstra- i introspekcyjnym). Zgodnie z reprezentowaną tu przeze mnie koncepcją, rola tych dwóch rodzajów doświadczenia jest analogiczna. Bezpośrednia reakcja aksjologiczna pełni w dziedzinie wartości funkcję tę samą co bezpośrednie spostrzeżenie w dziedzinie (wąsko rozumianej) empirii. Toteż zamiast o intuicji aksjologicznej lepiej chyba byłoby mówić o bezpośrednim doświadczeniu wartości. Skoro zaś — zgodnie z tradycją — posługuję się pojęciem intuicji, to lansowane przeze mnie stanowisko należałoby opatrzyć stosownym epitetem: nazwać intuicjonizmem „indukcjonistycznym” czy (w szerokim sensie tego słowa) „empirystycznym”.

Główny zarzut stawiany takiej koncepcji intuicji aksjologicznej sprowadza się do faktu notorycznej rozbieżności jej orzeczeń. Skoro ten sam przedmiot oceniany bywa różnie przez różne podmioty, która z tych ocen ma być wyrazem trafnej intuicji aksjologicznej? Czy fakt ten nie przemawia raczej za tym, że mamy tu do czynienia nie z poznaniem, lecz jedynie z pewnym stanem emocjonalnym osób oceniających? Czy nasze reakcje emocjonalne można istotnie traktować jako „sposoby odkrywania świata”? Jeśli ktoś — jak mówi Sartre — jawi się jednemu jako „nienawistny”, a innemu jako „sympatyczny”, jakież jest naprawdę? Czy można utrzymywać, że mówimy tu istotnie o właściwości tego kogoś, a nie jedynie o naszym doń stosunku?

Na zarzut taki próbuje się odpowiadać dwojako. Przede wszystkim zwraca się uwagę na to, że wbrew pozorom wspomniane wartościowania nie muszą być sprzeczne i oba zarazem mogą być prawdziwe. Pozór sprzeczności może powstawać wskutek niedoskonałości przekazu naszych intuicji wartości. Przypisujemy wartości sprzeczne tam, gdzie naprawdę dane nam są wartości różne, ale wzajemnie się nie wykluczające, bo dotyczące, na przykład, różnych stron rzeczywistości i łącznie jej przysługujące. Ktoś, kto budzi w nas nienawiść, może ujawnić nam w tym przeżyciu pewną „nienawistną” stronę swej osobowości, rzeczywiście ją charakteryzującą. Nie przeszkadza to temu, aby wobec kogoś, w kim budzi sympatię, odślaniał inną, „sympatyczną” stronę swej istoty, nie mniej

realną niż poprzednia. Podobnie ma się sprawa z innymi rodzajami wartości, w tym — wartości moralnych.

Obok tych sytuacji istnieją oczywiście i takie, w których mamy do czynienia z wartościami naprawdę sprzecznymi. Sytuacje te obejmują dwa rodzaje przypadków. Pierwszy z nich charakteryzuje się tym, że owe sprzeczne wartościowania są wartościowaniami zasadniczo nierozstrzygalnymi. Występujące w nich predykaty oceniające są wyrażeniami nieostrymi, orzekanymi o przypadkach należących do zakresu ich nieostrości. Tego rodzaju orzeczenia aksjologiczne uznać można za wyrażenia pozbawione określonej wartości prawdziwościowej, a więc ani prawdziwe, ani fałszywe. Jest to w dziedzinie refleksji aksjologicznej sytuacja częsta, gdyż predykaty oceniające są z reguły tzw. terminami otwartymi, czyli terminami o częściowych jedynie kryteriach sensowności. Z sytuacją taką spotykamy się również w dziedzinie nauk empirycznych, ale tam odpowiednie procedury naukowe skuteczniej zapobiegają jej kłopotliwym konsekwencjom.

W pozostałych przypadkach występowania wartościowań sprecznych nie pozostaje nam nic innego jak uznać, że jeden z owych sprecznych sądów wartościujących jest fałszywy. Nie ma w tym nic dziwnego, jako że w sprawach wartości można się mylić równie dobrze jak w sprawach empirii. Dotyczy to zarówno poznania pośredniego jak i bezpośredniego. W przypadku poznania pośredniego sprawa jest oczywista. Twierdzenia ogólne, na których opieramy tu nasze sądy wartościujące, bywają często zdaniem fałszywymi, będąc rezultatem pochopnych uogólnień, irracjonalnych wierzeń, uprzedzeń itp. Ale fałszywe mogą się też okazać sądy wartościujące oparte bezpośrednio na intuicji wartości. Nasze intuicje wartości nie są nieomyślne. Prowadzą do prawdy tylko w pewnych sprzyjających warunkach — podobnie jak nasze spostrzeżenia zmysłowe. Tyle, że tutaj trudniej powiedzieć, na czym optymalność takich warunków miałaby polegać, i trudniej warunki te w praktyce zrealizować. Jedną z prób sformułowania warunków wiarygodności doświadczenia wartościującego (czy nawet — szerzej — emocjonalnego) znana jest jako koncepcja tzw. idealnego obserwatora. Mówiąc najogólniej, ów „idealny obserwator” ma spełniać warunki dwóch rodzajów: intelektualne i emocjonalne. Pierwsze mają umożliwiać właściwą znajomość przedmiotu ocenianego, drugie — właściwą wobec niego postawę. Główne trudności wiążą się z określeniem owej postawy. Ważnym jej elementem ma być swego rodzaju „bezinteresowność”. Ma ona sprawić, aby nasz sąd wartościujący był wolny od uprzedzeń, jakie by mogły wynikać z wchodzących w grę interesów. Nienawiść tylko wtedy ujawnia nam czyjaś obiektywną nienawistność, gdy nie jest wynikiem jakichś istniejących między nami porachunków. To samo — choć w mniejszym zapewne stopniu — dotyczy naszych ocen moralnych. Te również z powodów intelektualnych i emocjonalnych narażone są na błędy i zniekształcenia. Na pełną wiarygodność zasługują więc tylko wtedy, gdy wydawane są przez „idealnego moralnego obserwatora”. A do takiego idealnego wzorca rzeczywiste podmioty moralne mogą się tylko — mniej lub bardziej — zbliżać.

W ten sposób usiłuje się zdać sprawę z faktu rozbieżności naszych sądów wartościujących bez rezygnowania z ich obiektywistycznej interpretacji. Choć trudno próby te uznać za zadowalające, wskazują one, jak sądzę, właściwy kierunek poszukiwań. Nie sposób jednocześnie zaprzeczyć, że wyjaśnienie tego faktu na gruncie subiektywistycznej interpretacji sądów wartościujących jest znacznie prostsze i bardziej naturalne. Dlaczego więc właściwie odrzucam tę interpretację? Dlaczego — mimo wszelkich trudności — upieram się przy interpretacji obiektywistycznej? Chcąc szczerze odpowiedzieć na to pytanie, muszę przyznać, że o moim opowiedzeniu się za metaetycznym obiektywizmem decydują w gruncie rzeczy racje natury subiektywnej. To dane mojego doświadczenia wewnętrznego narzucają mi nieodparcie taką interpretację przeżyć aksjologicznych. W moim doświadczeniu wewnętrznym przeżycia te jawią mi się jako swoiste przeżycia poznawcze. Moja reakcja moralna na określony czyn daje się ująć najtrafniej jako „odczucie” jego moralnej wartości. Toteż istotnym składnikiem tej reakcji jest pewien moralny sąd — sąd stwierdzający pewien moralny fakt: to, że dany czyn jest taki a taki pod względem moralnym. Jeżeli ów fakt zachodzi, sąd jest prawdziwy, jeżeli nie zachodzi — fałszywy. Zdanie orzekające o danym czynie pewien moralny predykat jest więc tym, na co z pozoru wygląda: jest rzetelnym zdaniem w sensie semantycznym, zdaniem o określonej (w zasadzie) wartości prawdziwościowej. Między jego statusem syntaktycznym a semantycznym nie ma żadnej — postulowanej przez subiektywistę — niezgodności. Taka interpretacja naszych reakcji aksjologicznych i stanowiących ich wyraz orzeczeń aksjologicznych wydaje mi się najprostsza i najbardziej naturalna. Myślę w szczególności, że tak właśnie tego rodzaju zdania rozumie kompetentny użytkownik języka potocznego.

Ten poznawczy status reakcji i orzeczeń aksjologicznych ujawnia się najdobitniej w pewnych sytuacjach kluczowych dla naszego życia moralnego — sytuacjach decydujących o naszej zasadniczej postawie moralnej, o naszym moralnym spojrzeniu na świat i ludzi. Sytuacje te, określane niekiedy jako sytuacje „graniczne”, związane są z pewnymi fundamentalnymi doświadczeniami egzystencjalnymi — takimi jak miłość i śmierć, cierpienie i wina, ekstaza i lęk. Nasza aksjologiczna wizja świata i człowieka okazuje się głęboko zakorzeniona w tego rodzaju przeżyciach. Nasze podstawowe sądy wartościujące stwierdzają fakty wartościujące, które „ujawniają się” w owych egzystencjalnych doświadczeniach. Ludzie różnią się jednak swymi egzystencjalnymi doświadczeniami. Temu, kto nie przeżył określonych sytuacji „granicznych”, może być brak pewnych doświadczeń, do których moglibyśmy się odwołać przy uzasadnianiu naszych sądów wartościujących. Dlatego tak trudno uzasadnić je w sposób ogólnie przekonujący. Jest to jednak trudność faktyczna tylko, a nie logiczna.

Pozwolę sobie te uwagi zamknąć pewnym wyznaniem osobistym. Na moją postawę moralną, na mój moralny stosunek do świata i ludzi, decydujący wpływ miało pewne doniosłe doświadczenie egzystencjalne, które stało się moim udziałem.

łem przed laty kilkudziesięciu. Była to moja reakcja aksjologiczna na pewną sytuację konkretną, ale reakcja ta pozwoliła mi zarazem uświadomić sobie pewną ogólną prawdę aksjologiczną, narzucającą się jako jej naturalne i uprawnione uogólnienie. Jej treść stanowiła pewna aksjologiczna wizja człowieka i ludzkiego losu i wypływająca z niej postawa moralna. Zrozumiałem wtedy i odczułem w sposób przejmujący, że każdy człowiek jest w istocie swej kimś, kto budzi litość, na czyj widok ściska się serce; że każdy — bez wyjątku — zasługuje na nasze współczucie i nieograniczone miłosierdzie. Próbowałem potem tej postawie moralnej dać wyraz w swym *Chrześcijaństwie niewierzących*. Wspomnę więc tylko o niektórych jej konsekwencjach — moralnych i politycznych. W tej intuicji moralnej ma swe źródło moja niechęć do etycznego rygoryzmu i głoszona przeze mnie idea „moralności bez moralnego osądu”; z niej biorą się moje preferencje w moralnych konfliktach wartości: przekładanie miłosierdzia nad sprawiedliwość, czy bezpieczeństwa nad wolność; z niej wreszcie wywodzą się moje opcje polityczne: sympatia do socjalistycznej idei państwa opiekuńczego, antypatia do kapitalistycznej zasady konkurencji; najogólniej mówiąc — akceptacja takiego ustroju społecznego, w którym mogą żyć bez poniżenia i ci, którym się w życiu nie powiodło.

Ta wyjściowa intuicja moralna była, w moim najgłębszym poczuciu, pewnym przeżyciem natury poznawczej. Była, mówiąc metaforycznie, pewnym poznawczym „objawieniem” i „ośnieniem”. Coś niezmiernie ważnego udało mi się wtedy „dostrzec”, „odczuć” i zrozumieć. Mimo swej zagadkowości to stwierdzenie wydaje mi się najtrafniejszą charakterystyką owego przeżycia. Kontrargumenty, z jakimi się zetknąłem, nie przekonały mnie o tym, że jest to interpretacja niedopuszczalna; że moja wiara w poznawczą wartość owej intuicji jest jedynie złudzeniem. Toteż trwam przy niej nadal — z pełną świadomością związanego z nią ryzyka teoretycznego.