

Ryszard Wiśniewski

Probabilizm etyczny

Historyczna i metodologiczna analiza podstawowych problemów poznania etycznego dostarcza argumentów na rzecz tezy o wyczerpaniu się formuły sporu między relatywizmem a absolutyzmem etycznym. Oba stanowiska w zasadzie wzajemnie się warunkują i definiują przez opozycję. Pole pomiędzy przekonaniem, że wartości i normy mają wyłącznie status względny a przeciwnym mu przekonaniem, że jedynie poprawnym ich ujęciem jest koncepcja bezwzględności wartości i bezwyjątkowości norm, wypełniane bywa coraz częściej przez stanowiska, które mówią o konieczności stałego przewyżniania relatywizmu na drodze poszukiwania wartości i norm na drodze stosowania procedur uprawdopodobniających nasze oceny, wzmacniających uniwersalność norm. To ukierunkowanie dążeń do uchwycenia adekwatnej wobec rzeczywistości praktycznej metodologii i orientacji poznawczo-etycznej z braku lepszego określenia, nawiązując do historii¹, nazywam w tym artykule probabilizmem etycznym. Spór relatywizmu z absolutyzmem o pewność poznania etycznego rozgrywa się nieco inaczej na różnych piętrach i płaszczyznach uprawiania etyki.

Płaszczyzny i piętra myśli etycznej

Podstawowa dla etyki jest płaszczyzna moralistyczna, normatywna, związana z odwiecznie stawianym pytaniem o to, co jest dobre, co jest ludzką powinnością. Prefilozoficzne doświadczenia dobra i zła, zwłaszcza zawarta w nich potrzeba wyjaśnienia cierpienia, prowadzą do pierwszej refleksji, ujętej w mitach i pierwszych mądrościach moralnych, zapisach prawa ściśle sprzęgniętego z religią. Dzieje kultury greckiej wykazują, że rozwój filozoficznej refleksji moralnej poprzedzony był kumulacją doświadczenia i refleksji, której wynikami były uznane zasady umiaru, szacunku dla rodziców, poznawania siebie, powściągliwości. Towarzyszyło temu przekonanie o przewadze zła w ludzkim świecie.

¹ Por. R. Wiśniewski, *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1992.

cie². Uzyskane odpowiedzi tworzą świat ludzkich wartości i norm, który podlega stopniowemu porządkowaniu i wyjaśnianiu; szuka się wreszcie uzasadnienia dla intuicyjnie poznawanych i gromadzonych zasad, porządkuje się normy i wartości, szuka pierwszych uzasadnień. Tak powstaje etyka normatywna, w kręgu której rozwija się moralistyka, etyka wzorów osobowych. Charakterystyczną cechą tych wysiłków jest dążenie do porządku opartego na bezwzględności wartości i bezwyjątkowości norm. Rozwój wewnętrzny świadomości moralnej, uwarunkowany przez wymagania wynikające z rozwoju krytyki filozoficznej, prowadzi do porządkowania intuicji moralnych, usuwania sprzeczności, poszukiwania uzasadnień — co zbliża etykę do poziomu filozofii moralnej (etyki filozoficznej). Zasadniczo jednak moralistyka stanowi indukcję z doświadczenia moralnego lub dedukcję z podniesionego do pozycji aksjomatu doświadczenia podmiotu szczególnie uwrażliwionego moralnie. Etyka normatywna funduje zaś albo porządek uzasadnienia na intuicji moralnej, albo tego rodzaju intuicje wkłada w teorię bytu i teorię człowieka, z których potem wyprowadza zasady etyki.

Wątpliwe jest, czy potrafimy na tym poziomie dostatecznie wyraźnie odróżnić moralistykę od etyki normatywnej. Jedno i drugie jest nauką moralności w tym sensie, w jakim uczy się religii czy sztuki. Zarówno moralistyka, jak i etyka osiąga swój cel w ludzkim czynie, dowodząc w jego wartości swoich możliwości edukacyjnych, normatywnych, perswazyjnych. Zaryzykowałbym jednak odpowiedź, że moralistykę i etykę normatywną łączy cel, ale dzieli forma. Moralistyka jest bardziej polimorficzna, znajduje sobie rozmaite drogi, aby trafić do sumień, by je poruszać, ukierunkowywać. Czyni to poprzez kaznodziejstwo, pedagogikę moralną i literaturę piękną, film oraz inne odmiany sztuki. Istotny jest tutaj cel, a nie forma. Moralistyka nie ma zdecydowanej skłonności absolutystycznej, raczej chce nas otworzyć na świat wartości moralnych, ukazując je niekoniecznie hierarchicznie, nie tworzy systemu. Etyka normatywna ma z kolei trudne do spełnienia ambicje systemowe, które zwykle przybierają postać absolutystyczną, wskazują wartość, zasadę, wokół której grupuje się pozostałe wartości i normy. O ile moralistyka rozwija się raczej w związku z doświadczeniem, o tyle etyka normatywna ma tendencje konstruktywistyczne, apriorystyczne, metodą opisu analitycznego wydobywa z oderwanych doświadczeń moralnych zasadę, którą eksplikuje, aksjomatyzuje i rozwija w system. Oderwanie się od doświadczenia zarówno przez moralistykę, jak i przez etykę normatywną, prowadzi jednakowoż do moralizatorstwa, w którym nasycenie dogmatyzmem moralnym jest niemałe.

Badanie i wysiłek odróżnienia moralistyki, etyki normatywnej, a także ich niechcianego efektu, jakim jest moralizatorstwo, ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia natury etyki i sporów o stopień jej asertywności. Przyjmijmy więc jako hipotezę, że moralistyka — mądrości greckich, mądrości proroków Izraela,

² Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. T. 1. *Od początków do Sokratesa*, przekł. Edward I. Zieliński, Lublin 1994, s. 224-230.

aż po twórczość Czesława Miłosza czy Zbigniewa Herberta, ugruntowana jest w dużym stopniu w doświadczeniu moralnym, doświadczeniu własnej i cudzej moralności, dobra i zła, powinności i oporów przed narzucanymi nam zachowaniami. Etyka stara się treści moralistyczne ująć w formę, porządek i właśnie to dążenie do ładu generuje absolutyzm. W obrębie moralistyki doświadczenie zła może wyzwalać tendencje absolutystyczne, pewność zła jest tu większa niż pewność dobra (*daimonion* Sokratesa). Etyka normatywna natomiast sama generuje doświadczenie zła, traktując je jako to, co nie mieści się w perspektywie systemu wartościowych i norm.

Reasumując, porządkowanie intuicji moralnych prowadzi do aksjomatycznie umocowanego zbioru zasad i norm, a treść aksjomatu i jego konkretne konkluzje zawsze mają charakter bezwzględny. Etyka normatywna orientuje się absolutystycznie, wynika z potrzeby pewności różnicy między dobrem i złem, porządkuje powinności i oceny w mniej lub bardziej spójny i zupełny system. Na tym poziomie tryb postępowania determinowany jest przez tzw. „głód absolutu”, potrzebę jasności, integralności społecznej, odniesienia do jednoznacznych kryteriów ładu etycznego.

Z czasem zagadnienia etyczne rozpatrywane są w wymiarze etologicznym, opisowo-teoretycznym. Etyka chce być naukowa, unika ocen i norm zasadniczych, dystansuje się względem natarczywych pytań o powinności, ponieważ uważa je za nienaukowe. Moralność staje się przedmiotem badania ściśle teoretycznego. Dystans teoretyczny, meta-moralne, meta-normatywne podejście do zagadnienia upoważnia nas do mówienia o „piętrze etologicznym” jako o innym poziomie rozważań. Rozwija się psychologia, socjologia, historia i językowo-logiczne (zwłaszcza semantyczne) badanie moralności. Wzrasta niepomniernie nasza wiedza o moralności, jej złożoności, wielości orientacji aksjologicznych. Komplikuje się w oczach badaczy moralności przestrzeń aksjo-normatywna, co ma przynajmniej ten skutek, że wzrasta nasza pokora wobec generowanych na płaszczyźnie normatywnej usiłowań sformułowania absolutnej odpowiedzi na pytania moralne, wobec prób uformowania ich w system etyczny. Badacza moralności interesuje teraz samo przeżycie moralności, działanie sumienia, poglądy ludzi, różnice ocen moralnych w poszczególnych kulturach, język moralności, jego specyfika, sposób uzasadniania przekonań moralnych. Etyka opisowa bada więc etos we wszystkich jego aspektach, nie roszcząc sobie pretensji do jego krytyki aksjologicznej, nie usiłując eliminować sprzeczności, owszem, nawet je okazuje jako zjawisko życia moralnego. Na tym poziomie i w tej płaszczyźnie pluralizm aksjologiczny determinuje, przynajmniej psychologicznie, skłonność do akceptacji relatywizmu w ocenianiu.

Językowo-logiczna analiza moralności prowadzi do przesunięcia perspektywy badawczej z moralności na etykę normatywną, co pozwala wyróżnić piętro *metaetyczne*. To rozróżnienie jest o tyle sensowne i potrzebne, o ile potrafimy odróżnić na pierwszym poziomie moralistykę od etyki normatywnej. Metaety-

ka ma za przedmiot etykę, jej struktury semantyczne, uzasadnienia sądów etycznych, budowę systemu etycznego. Metaetyka bada zasadność etyki normatywnej, poddaje ją krytyce. Nazwa „metaetyka” weszła do słownika filozoficznego w XX wieku, wyrastając ze sporów o znaczenie terminów oceniających i normatywnych oraz sporów o uzasadnienie sądów etycznych. Emotywistyczna krytyka etyki, formułowana ze strony filozofii analitycznej i neopozytywistycznej, doprowadziła do daleko idącej destrukcji etyki jako aspirującej do poprawności naukowej kluczowej dyscypliny z zakresu filozofii praktycznej. Odmawiając sensowności i intersubiektywnej sprawdzalności sądom etycznym, odebrano etyce przedmiot. Zredukowano ją w najlepszym wypadku do moralistyki. Można jednak metaetykę w szerokim i zasadniczym znaczeniu wywodzić z tradycji arystotelesowskiej, krytycznie badającej ludzki etos, jego język i logikę, możliwe wyjaśnienia i uzasadnienia filozoficzne. Szeroko rozumiana metaetyka jest metodologią i teorią etyki, jest — krótko mówiąc — etykologią, której przedmiotem jest etyka, jej metodologiczna i teoretyczna ewolucja, relacje etyki opisowej do normatywnej. O ile wąsko pojęta metaetyka może prowadzić do radykalnego sceptycyzmu, nihilizmu, to szeroko pojęta metaetyka jako etykologia ujawnia omawiane niżej problemy i nadużycia logiczne zarówno relatywizmu jako i absolutyzmu etycznego. Metaetyka wzmacnia samowiedzę metodologiczną etyki, ale też konstatuje pewien brak, a mianowicie — odpowiedzi na pytanie zasadnicze dla etyki: Jaka jest ludzka powinność życiowa? Jakie konkretne powinności ciążyą na ludzkim życiu?

Dopiero „piętro filozoficzne” sprowadza refleksję do pytań generujących moralistykę i etykę normatywną. Dla określenia tego piętra konieczne jest odwołanie się do klasycznej nazwy filozofia moralna. Bogatsi o wnioski i doświadczenie krytyki moralności i krytyki etyki możemy teraz ponowić pytania stawiane w epoce Sokratesa, możemy nawet postawić je tak radykalnie, że będziemy próbować pytać o treść i rację wszelkiej powinności. Trawestując głośnie pytanie Leibniza o sens istnienia cegogokolwiek, możemy postawić zagadnienie tak: Dlaczego raczej powinienem coś niż nic? Można to pytanie uznawać za bezsensowne, jak twierdził Bergson o problemie Leibniza, ale radykalizm takiego postawienia sprawy zmusza nas do przeanalizowania wartości najbardziej zdawałoby się elementarnych poruszeń, pragnień życiowych. Jeśli już uzasadniać — to wszystko. Czy jednak wszystko da się uzasadnić? Czy potrzeba uzasadnienia sama nie wymagałaby w takim razie uzasadnienia? To nieustanne uzasadnianie i stawianie wszelkich rozstrzygnięć, choćby tymczasowych (kartezyjska etyka tymczasowa), w polu wątpliwości, w zderzeniu z innymi wartościami i innymi uzasadnieniami, ogromnie destabilizuje poczucie ładu moralnego, aksjologicznych podstaw praktyki społecznej: ekonomii, polityki, deontologii medycznej, pedagogiki. Doświadczenia możliwości, a nawet tendencji do przerastania absolutyzmu aksjologicznego w totalitaryzm, każą jednak zachować postawę krytycyzmu, metodologicznego sceptycyzmu, probabilistycznego uzasadniania i formowania systemu najmniej obciążonego błędami.

Filozofia moralna wychodzi od pytania o powinności ludzkie, o racje moralności, odnosząc je do doświadczenia, które ujawnia pierwiastkowe poczucia powinności i wartości. Respekt dla tego doświadczenia stanowi fundament filozofii moralnej. Trzeba nie tylko uzasadnić treści doświadczenia drażąc je, szukając racji dla norm i ocen powstających w zetknięciu z poprawnie rozpoznaną rzeczywistością. Gdybyśmy poprzestali na rozjaśnianiu i redukcyjnym uzasadnianiu naszych codziennych intuicji, pozostalibyśmy na piętrze etyki normatywnej. Tu jednak chodzi o to, że uzasadnienia faktycznego (a właściwie wyjaśnienia) wymaga samo doświadczenie. Trzeba wyjaśnić, wytłumaczyć, jak to się dzieje, że takie doświadczenie ma miejsce, jak ono funkcjonuje, jakie są mechanizmy jego ewolucji, warunki doskonalenia, jakie wyniki pozwala ono uzyskać?

Radykalne oddzielenie faktów od wartości może budzić wątpliwości co do potrzeby i sensu takich zabiegów. Można argumentować z analogii do percepcji zmysłowej, że istnieje odpowiedniość aparatury zmysłowej do struktury rzeczywistości, że teoria budowy i funkcjonowania wzroku musi być adekwatna do teorii widzialnej rzeczywistości, emitującej fale elektromagnetyczne. Ta wiedza może nam powiedzieć coś o zakresie i mechanizmach błędu percepcyjnego, o warunkach poprawności widzenia, ale można mieć wątpliwości, czy stanowi ona dostateczne uzasadnienie każdego sądu spostrzegawczego. Teoria pozwala stwierdzić, że nie widzimy identycznie świata, ale mimo to nasze zachowania respektują jego strukturę. Teoria określa skrajne warunki błędu, ale zupełnie nie jest w stanie rozstrzygać o adekwatności spostrzeżeń wobec rzeczywistości. Na terenie moralności rzecz komplikuje się jeszcze bardziej, mimo to podejmujemy się wzmacniać uzasadnienie moralności przez wyjaśnianie warunków powstawania i rozwijania się doświadczenia moralności. Etologia i metaetyka wszechstronnie badają świadomość moralną, tworzą warunki dla eliminacji błędów, oświetlają pole i mechanizmy wyboru, ale nie dostarczają racji wyboru. Żadna racja etyczna nie może mieć swego źródła w wiedzy z zakresu psychologii, socjologii, historii czy semantyki moralności, aczkolwiek wiedza ta pozwala określać warunki poprawności ocen i eliminować błędy. Dyskusja z relatywizmem moralnym zaczyna się na przykład od eliminacji tez, które są nieścisle i z relatywizmem nie mają nic wspólnego. Z nieścisłości relatywizmu nie wynika wszakże istnienie bezwzględnych wartości.

Inaczej mówiąc, etyka normatywna i filozofia moralna mają ten sam punkt wyjścia, te same doświadczenia i te same pierwsze pytania. Filozofia moralna stawia jednak swoje pytania radykalnie, odważniej, jaśniej, posuwając się do zgłoszenia potrzeby uzasadnienia moralności w ogóle. Krytyka świadomości moralnej i etyki, samowiedza metodologiczna pozwala na ponowne próby zrozumienia i uzasadnienia etyki normatywnej. Na tej drodze trudno jest przyjąć, że nic nie powinniśmy, bo jeśli nawet przyjmujemy, że powinniśmy „nic”, co praktycznie oznacza, że powinniśmy poddać się biernie śmierci, lub mniej radykalnie pojmując owo „nic”, powinniśmy poddać się bezwolnie motywom i okolicznościom ży-

cia, zrezygnować z wyrazistego zaznaczenia swego „bycia” w bycie. Jednak nie można sensownie powiedzieć, że „nic” jest powinnością. Owo „nic” jest jakimś „coś”. Więc ostatecznie powinienem coś, ale co? Jeśli powinienem to lub tamto, to mogę pytać, dlaczego właśnie to, a nie co innego? Jakie racje podmiotowe i przedmiotowe uzasadniają tę, a nie inną powinność? Wkraczając w analizę struktury bytu podmiotowego i przedmiotowego, wkraczam na teren antropologii i metafizyki. Niepewność moralna skłania do szukania jakichś racji asertywnych w obrębie dziedzin, które same nie posiadają wystarczającej pewności. Dopóki nie przekroczymy arbitralnie progu niepewności, nie przejdziemy na stronę świata, w którym wykluczymy niepewność, zdani jesteśmy na wybory arbitralne lub probabilistycznie uzasadnione, czyli konkluzywne nieabsolutnie. Nic nowego, jak powrót do dylematów i następstw sceptycyzmu, do postawy i filozofii Pascala, Kierkegaarda czy przejście na pozycje współcześnie wypowiediane przez Petera Wusta. Ten ostatni na terenie filozofii religii przekonuje, że niepewność poznania naturalnego, chroniczna niepewność prawdy w poznaniu filozoficznym, tzw. *insecuritas humana*, jest elementarną podstawą wiary, warunkiem przejścia na pozycję wiary w Boga. Człowiek nie może przekroczyć progu wiary, jeśli nie dopuszcza do głosu możliwości niewiary. „Absolutna pewność wiary jest — dla Wusta — wykluczona w sposób zasadniczy”³. Zatem zwątpienie nie tylko nie wyklucza, ale wręcz warunkuje wiarę. Ale czy wiara zrodzona z wątplenia nie jest już podatna na fundamentalizm.

Współczesna filozofia moralna uświadamia sobie nie tylko niepewność konkluzji moralnych, lecz i niepewność systemów etycznych. Ten rodzaj niepewności trudno nazwać relatywizmem, raczej stara się on przezwyciężyć wyjściowy relatywizm i pewien chaos, jaki tworzą spontaniczny relatywizm i cywilizacja utilitarna, pragmatyczna. Także ta filozofia moralna, która za punkt wyjścia obiera doświadczenie moralne, ma trudności z konkluzywnym zamknięciem wyników w system dający podstawę do niewątpliwych rozstrzygnięć. Problem ten dotknął etykę empiryczną w szkole Karola Wojtyły na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jej twórca zwrócił uwagę na fenomenologiczny punkt wyjścia etyki, nawiązując do równie empirycznego ujęcia podstaw etyki w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Podjęta w Lublinie próba metodologicznej reorientacji etyki przyniosła moment krytyczny w postaci konieczności znalezienia przejścia od niepewnych wyników empirycznego poznania moralnego, od wątpliwego w kontekście przygodności ludzkiego bytu i wyniku poznania etycznego (indukcja, uniwersalizująca intuicja), do uapodyktowanej zasady moralnej, co było możliwe tylko na

³ P. Wust, *Niepewność i ryzyko*, tłum. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1995, s. 146.

starej drodze dowodzenia istnienia jedynej Uniesprzeczniającej Racji jako powinności miłowania i faktu zachodzenia takiego przeżycia w osobie wobec osoby⁴.

Drogi uprawiania filozofii moralnej są różne. Ich wspólnym punktem wyjścia jest doświadczenie wartości, pozytywne i negatywne. To doświadczenie mogło być przez wieki uogólniane i ujmowane w postaci mądrości praktycznych, ale i w postaci kodeksów etycznych, religijno-moralnych wskazań, poświadczanych osobistym przykładem wielkich reformatorów moralności. Krytyczny opis rzeczywistości moralnej i usiłowań uformowania tej rzeczywistości w etykę, prowadził często do ujawnienia trudności budowania etyki filozoficznej, z czasem i etyki naukowej, o ile filozofię rozumiano jako naukę, jak próbowano to czynić w szkole Twardowskiego. Od doświadczenia moralności do metafizyki moralności obierano rozmaite drogi. Każda z nich miała i ma prowadzić do przezwyciężenia relatywizmu etycznego, ograniczenia roszczeń utylitaryzmu, wskazania autotelicznych wartości ludzkiej *praxis*. Wśród tych dróg na uwagę zasługują:

- Metoda klasycznej filozofii moralnej, poszukująca celu w każdym działaniu, w ludzkim bycie, w naturze bytu (etyka teleologiczna), nakładająca na struktury myślenia teleologicznego aprioryczną deontologię.
- Metoda nowożytnej filozofii moralnej, poszukująca w obrębie struktur i możliwości umysłu zasad porządkowania treści doświadczenia, co na gruncie empiryzmu prowadziło na ogół do utylitaryzmu, natomiast na gruncie racjonalizmu owocowało najpierw próbą budowania etyki aksjomatycznej, zachowującej zasadę jedności bytu i wartości, a przy respektowaniu nieredukowalności wartości czy powinności do bytu — transcendentalną etyką Kanta, z jej postulatem metafizyki moralności.
- Metoda aksjologiczna, charakterystyczna dla przełomu antynaturalistycznego, która odkrywając specyfikę lub pierwszeństwo wartości w poznaniu, prowadziła do rozmaitych prób porządkowania świata wartości, powielając drogę apriorycznego budowania systemów wartości, konfrontowanych ze zmieniającym się doświadczeniem, z nowymi, wciąż napływającymi treściami, z oporem świata, nie poddającego się schematom systemów aksjologii i doktryn etycznych.

U schyłku wieku dyskurs toczą przede wszystkim dwie zasadnicze postawy: pragmatyczna i personalistyczna, przybierając postać sporu między postmodernizmem i klasycznym podejściem do uprawomocnienia moralności. Ta pierwsza wiąże swoje stanowisko z szeroko pojmowanym podejściem epistemologicznym, druga skłania się w stronę poszukiwania przejścia między doświadczeniem wartości w osobie ludzkiej a metafizyczną podstawą rzeczywistości praktycznej. W tym

⁴ Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1972.

dyskursie rysuje się też miejsce dla stanowiska probabilistycznego w sensie aksjologiczno-systemowym i etycznym.

Relatywizowanie absolutyzmu i absolutyzowanie relatywizmu

Naturalna perspektywa poznania świata wartości jest ufundowana w płaszczyźnie życia i właściwych mu potrzeb. Wartościowe jest tu wszystko, co warunkuje życie i jego parametry biologiczne rejestrowane w sferze hedonicznej. Człowiek chłonie świat zmysłami. Gdyby nie pożądania, pragnienia, stanowiące materię wartości, nie byłoby podstaw dla formowania porządku wartości. Ale świat pożądań nie stwarza jeszcze porządku aksjologicznego, co najwyżej naturalny, a ten jest zasadniczo poza dobrem i złem. Wartościowanie może mieć tutaj co najwyżej charakter utylitarny i instrumentalny, nie powstaje tu jeszcze próg wartościowania zasadniczego, wyboru pozainstrumentalnego. Zasadniczym problemem jest przejście ludzkiej świadomości od świata wartości utylitarnych do wartości nieutylitarnych, które Henryk Elzenberg nazywał perfekcyjnymi. Jeśli wyjdziemy od Arystotelesowego postulatu zaczynania od tego, „co jest nam znane”, musimy przyjąć w punkcie wyjścia narodzin świadomości aksjologicznej wartości witalne i związane z nimi wartości utylitarne, jako korelaty naszych potrzeb, pragnień o charakterze biologicznym i społeczno-instrumentalnym. W tej perspektywie wartości mogłyby być uznane za względne, o ile znajdziemy jakiś punkt odniesienia, wartość bezwzględną. Ilekroć się nad tym zastanawiamy, takimi nie dającymi się zrelatywizować wartościami okazują się życie i współżycie (konieczność bycia we wspólnocie). Wartości te stanowią próg styczności biologicznej natury i cywilizacji z jednej strony (jeśli przez cywilizację rozumieć przede wszystkim obszary wartości utylitarnych, instrumentalnych, względnych, od środków materialnego zabezpieczenia życia aż po formy ustrojowo-społeczne) oraz — z drugiej strony — próg styczności natury i kultury, fundament dla wartości wyższych, kulturowych, duchowych, absolutnych. Pole życia i współżycia ludzkiego stanowi więc najbardziej elementarny, w tym sensie bezwzględny, intuicyjnie uchwytny fundament świata wartości. Z tego punktu czerpie swoją wartościowość świat dóbr cywilizacji ekonomiczno-technicznej, a także świat dóbr zawartych w instytucjach społecznych i politycznych. Świadomość względności wartości, aksjologicznego odniesienia tego świata do wartości tkwiących w sferze indywidualnej oraz społecznej witalności, ulega często w praktyce życiowej i społecznej zamgleniu, a nawet odwróceniu, co spotyka się w etosie mieszczańskim, totalitaryzmie ideologicznym i zawsze wtedy, gdy instrumentalizuje się wartości fundamentalne i wyższe. Instrumentalizacja polega tu na subiektywnej absolutyzacji jednego z wycinków czy piętér świata wartości względnych (potęgi pieniądza, ustroju politycznego, więzi narodowej). W tej perspektywie życie i współżycie, a także nadbudowane nad nimi wartości ludzkiej kultury duchowej tracą wartość bezwzględną, perfekcyjność. Poświęca się je, sprzedając na rynku pracy i usług, podporządko-

wując doraźnym interesom i układom osobistym, ekonomicznym, politycznym, partyjno-ideologicznym. Wartościowanie życia i form współżycia ulega relatywizacji ekonomicznej czy politycznej. Wartości wyższe stają się w ten sposób tylko etykietami, deklaracjami, za którymi kryje się relatywizm ekonomiczno-moralny lub polityczno-moralny. Tak wraz z absolutystycznym stosunkiem do wartości deklarowanych zaczyna współistnieć relatywizm usprawiedliwiany racjami ekonomicznymi czy politycznymi, a wraz z tym rodzi się i umacnia obłuda aksjologiczna — zjawisko, które idzie w parze z cynizmem. Najbardziej skrajny i niebezpieczny relatywizm objawia się właśnie tym, że dla wartości względnych, dla ich konfiguracji zaczepionych w świecie wartości bezwzględnych, ujmowanych często obłudnie, deklaratywnie, poświęca się wartości bezwzględne. Potępia się czasem dyktatora, ale nie tego, który „robi porządek” z ideologicznymi wrogami naszych absolutnych wartości.

Wartościowania vitalne są pierwotne, spontaniczne, oczywiste, ale w miarę jak rośnie świat dóbr użytecznych, jak pograżamy się w nim, w jego chaosie i przeciwstawiamy mu wartości duchowe najwyższego rzędu, narasta potrzeba ich naturalistycznego usprawiedliwienia. Jeśli dobrom użytecznym nie przeciwstawi się wartości bezwzględnych, wartości wyższych, zawładną całym polem wartości. Trudność odwiecznego dyskursu z tymi, dla których nie jest oczywiste, że warto robić coś więcej niż zaspokajać potrzeby biologiczne i elementarne potrzeby towarzyskie, jest nieustannym poszukiwaniem wymownych, przekonujących racji, wyższego punktu odniesienia dla wartości, szukaniem uzasadnienia dla transcendowania siebie jako wypadkowej ewolucji genów, umiejscowionej w przypadkowej sieci ról społecznych. Zastanawiamy się, czy jesteśmy zdani na beznadziejność, pozbawieni wszelkich argumentów, bez szans na przekonanie konsumpcyjnej cywilizacji o ważności wyzwania ze strony wartości perfekcyjnych? Zbyt daleko idące wymagania perfekcjonizmu, przekraczające horyzonty krytycznego umysłu i pragmatyczno-użytecznego sposobu życia, zniechęcają, nie przekonują.

Ludzki horyzont aksjologiczny bywa rozciągliwy, ruchomy, w miarę jak zmienia się na osi wertykalnej wysokość punktu obserwacyjnego. Im niżej położony jest punkt obserwacyjny tym pewniejsze są wartości w jego zasięgu. Wznosząc się, widzimy dalej, ale mniej wyraźnie. Ta metafora obrazuje niepewność systemów perfekcyjnych formułowanych z perspektywy dalekiego zasięgu, ich mglistość, co w świecie wartości nie jest zachęcające. Wartość musi być wyraźna, by stała się przedmiotem pragnień, dążeń, naśladowania. Ci, którzy żyją na poziomie zerowym, z oczami utkwionymi w miejsce, w którym się znaleźli, widzą niewiele, ale bardzo konkretnie, pewnie. Wyjście ponad poziom biologiczny i elementarny poziom towarzyski ma granice dobrej widoczności. Problem polega na znalezieniu punktu widzenia stosownego do potrzeb możliwości takiej widoczności.

Spotykają się tu dwa absolutyzmy. Pierwszy — z właściwego sobie punktu widzenia — sprowadza cały świat wartości do poziomu, na którym tkwi. Drugi

kieruje nas do nieznanych krawędzi hipotetycznej podstawy wszelkich wartości. Między pragmatycznym realizmem, absolutyzującym wartość potrzeb wrodzonych przez biologiczno-społeczną naturę człowieka, a mistycyzmem otwiera się pole probabilizmu etycznego. Między aksjologicznym minimalizmem a maksymalizmem zawiera się problem etyki średniego zasięgu, etyki wyznaczania granic dla naturalnych ludzkich dążeń, etyki stopniowego wkraczania w wyższe rejony wartości, etyki o tyle atrakcyjnej, że dostrzegalnej, percypowanej z perspektywy niższych poziomów wartości. Nie ma porozumienia między etyką bezwzględnych wymagań, etyką budowaną *more geometrico*, a etyką codziennych zmagania z konkretnymi konfliktami interesów, wartości, dążeń. Problem polega na tym, jak zsyntetyzować aprioryczny i aposterioryczny punkt widzenia w etyce. To miejsce proponuję przydzielić etyce probabilistycznej, poszukującej ładu w świecie doświadczenia wartości, ustanawiającej granice, normy ludzkiego zachowania (etyka seksualna, etyka, etyka ekologiczna, bioetyka, etyka biznesu i polityki).

Widać więc, że spór relatywizmu z absolutyzmem jest wielowarstwowy, złożony. Trzeba jednak oddzielić problem względności ocen, względności poznania wartości, ograniczoności naszej o nich wiedzy od bezwzględności wartości. Bez założenia, że istnieje optymalny sposób zachowania się, adekwatny do systemu wartości odpowiadającego naszemu światu, naszej kulturze nie jest możliwe moralne doskonalenie się. Spór wszedł w stadium, w którym wartościuje się relatywizm i absolutyzm zupełnie przeciwnie. Dla jednych absolutyzm jest dobry, a relatywizm zły, dla innych odwrotnie: absolutyzm jest zły, a relatywizm dobry. Bierze się to z jednej strony z ukrytej relatywizacji absolutyzmu, czyli wynoszenia swego punktu widzenia do pozycji absolutnej prawdziwości, z drugiej strony — z absolutyzowania relatywizmu, co polega na założeniu jego nieprzezwyciężalności (ma to miejsce np. w postmodernizmie).

Probabilizm i fallibilizm etyczny ponad alternatywą relatywizmu i absolutyzmu

Spór relatywizmu z absolutyzmem jest metodologicznie przestarzały. Nic nowego już tu nie da się odkryć, chyba że kolejne przypadki wzajemnego warunkowania, popadania absolutyzmu w relatywizm i odwrotnie. Historia etyki ukazuje niepewność nie tylko konkretnych ocen i norm, ale i coraz wyraźniejsze wątpliwości co do prawomocności uzasadnienia zasad i systemów wartości. Niepewność nie oznacza niekonkluzywności etyki, lecz jedynie odrzucenie pewności konkluzji. W polu niepewności jest miejsce na poszukiwanie odpowiedzi o wyższym stopniu uprawdopodobnienia. Probabilizm w etyce nie jest — jak widać — zjawiskiem nowym, nie jest też nowym pojęciem. Przypomnieliśmy jego starożytną proveniencję. Jednak probabilizm ma swoją historię w średniowiecznej i późnośredniowiecznej filozofii moralnej. Odwoływano się do niego ilekroć powstawały trudności z jednoznacznością odpowiedzi na pytania o stosowną, słuszną normę

zachowania w okolicznościach skomplikowanych. Probabilizm późnej scholastyki był jednak probabilizmem norm jednostkowych, rozwijającym się w kontekście etyki kazuistycznej, miał podstawy w fundamentach klasycznej filozofii moralnej, zwłaszcza w Arystotelesowskiej teorii cnoty, w której wyznaczenie środka miało charakter do pewnego stopnia niepewny, zależny raczej od doświadczenia niż poprawności sylogizmów praktycznych. W perspektywie scholastycznej nie była jednak dopuszczalna równie probabilna podstawa naszych ocen, czyli system wartości. Dopóki filozofia nie odważyła się zakwestionować prawdy bytu i poznania, nie mogła kwestionować obiektywności i bezwzględności systemów wartości. O ile więc Hume i Kant dostrzegają przepaść pomiędzy bytem i powinnością, to jednak znajdują jeszcze podstawy dla uprawomocnienia bezwzględnego posłuchu dla norm w strukturze umysłu, w naturze podmiotu. Dopiero Nietzsche dał impuls wątpliwościom co do podstaw pewności poznania aksjologicznego, a przełom antynaturalistyczny wraz z intuicjonizmem i aprioryzmem aksjologicznym, wskutek nasilenia analitycznego i semantycznego podejścia do problemów filozofii przyniósł z czasem tryumf emotywizmu. Wykreowało to nową sytuację, w której wartości zasadnicze, tworzące zręby świata wartości bezwzględnych i obiektywnych, muszą już legitymować się jakimś sensownym usprawiedliwieniem. Problem uzasadnienia w etyce bywał jednak często załatwiany przez podstawienie wyjaśnień przyczynowych, antropologicznych czy metafizycznych w miejsce racji dla powziętej decyzji czy racji tkwiących u podstaw systemu wartości. Przyczyna nie musi być racją postępowania, wyjaśnienie nie musi być uzasadnieniem postępowania.

Filozofia moralna powinna się odnieść do problemu prawdy w etyce. Etyka naturalistyczna strukturalizmowi poznania teoretycznego przyporządkowuje struktury wartościowania. Poznanie powinności jest specyficznym ujęciem prawdy o człowieku i świecie, w którym jego działanie ma miejsce. Ale do istoty etyki należy stawianie pytania, czy powinności dadzą się wyprowadzić z wiedzy o bycie, ze struktur bytu. Doskonalenie świata jest twórcze. Wiadomo, że ignorowanie wiedzy o faktach jest zasadniczo nie do przyjęcia w etyce. Fałszywe poznanie rzeczywistości prowadzić może do błędów etycznych. Nie ma jednak podstaw, aby prawdę ontyczną czy antropologiczną łączyć bezwzględnie ze słusznością etyczną, zaś błąd etyczny z zafałszowaniem obrazu rzeczywistości. Takie założenie byłoby uzasadnione w formule adekwatności struktur bytu i powinności. Prawdziwe poznanie ocenianej i normowanej rzeczywistości nie jest warunkiem wystarczającym poprawności oceny i normy, lecz jedynie konieczną epistemiczną podstawą oceny i normy. Nadmierne uzależnienie słuszności od prawdy, zwłaszcza prawdy systemowej, redukowaloby etykę do naturalizmu, odbierałoby jej charakterystyczny moment swoistości oceny. Prawdziwość poznania ocenianej rzeczywistości zwiększa pewność (prawdopodobieństwo) oceny. Konkluzje etyczne mogą być jednakowoż słuszne mimo fałszywych założeń poznawczych, złudzenia mogą być konstruktywne praktycznie. Decyduje o tym równoległe za-

wieszenie oceny w porządku aksjologicznym lub deontycznym, jej względna niezależność od wiedzy. Zdarza się, że różnice wiedzy o przedmiocie nie mają wpływu na jego identyczną ocenę, a bywa i tak, że ta sama wiedza nie prowadzi do identycznych ocen. Jednak dążenie do prawdy i słuszności zasadniczo powinny iść w parze. Kwestia stosunku prawdy do trafności ocen jest jednak zagadnieniem nie przedyskutowanym do końca⁵.

W etyce nie chodzi docelowo o prawdę, ale o słuszność, czyli o słuszny osąd i słuszność reguł postępowania. Słuszność należy traktować raczej jako współgranie (logiczny termin „koniunkcja” byłby tu za mocny) wyników poznania faktycznego (teoretycznego) oraz sądów wartościujących i normatywnych. Gwarancją zasadności byłaby poprawność procedur wartościowania i normowania, co obejmowałoby odniesienie do poznania przedmiotu, bezstronność (postulat idealnego obserwatora), test uniwersalizowalności. Odwołanie się do materialnych kryteriów etycznych miałoby o tyle sens, o ile przeszłyby one wcześniej wyżej wymienione wymagania prawomocności. Przenosząc niektóre struktury metodologiczne współczesnej epistemologii na aksjologię i etykę, za poprawne wartościowania przyjąlibyśmy te, które opierają się falsyfikacji. Interesujące jest spojrzenie na ten problem z perspektywy fallibilizmu epistemologicznego, dla którego prawdziwe jest to, co nie zostało sfalsyfikowane.

Przyjęcie fallibilizmu metodologicznego wymaga uprawomocnienia doświadczenia zła jako samodzielnego, niezapśredniczonego w aksjologii pozytywnej elementu poznania etycznego. Mówiąc o fallibilizmie etycznym, trzeba rozważyć możliwość i skutki odwrócenia porządku pojęć w etyce i aksjologii. Tok naszej myśli zakłada historycznie rozwijaną drogę poznania wartościującego, biegnącą od odkrycia dobra, zarazem dobra bezwzględnego, do odkrycia zła. Poznanie zła jest tu zapśredniczone w poznaniu dobra, poznanie dóbr względnych jest zapśredniczone w poznaniu dóbr bezwzględnych. Doświadczenie wartościujące stawia nas niejednokrotnie przed nie zapśredniczonymi przeżyciami zła, nie tyle swoistymi falsyfikacjami naszych wyobrażeń o dobru, ile doznaniem, nie dającymi się odnieść przez opozycję do jakiegokolwiek wzoru dobra. Jest oczywiste, że doświadczenie moralne skumulowane i uporządkowane w systemy etyczne nie stwarza zbyt wielu okazji do takich przeżyć. Niewiele może nas dziś zaskoczyć, trudno jest wskazać takie doświadczenia, takie intencjonalne odniesienia do zdarzeń, które wywołując wstręt, oburzenie, szok, wstyd, nie miałyby swego przeciw-wzoru w jakimś systemie wartości. A jednak doświadczenie jest otwarte, stawia opór schematom aksjologicznym, niejednokrotnie je odrzuca, falsyfikuje je w sytuacjach ukonkretnienia. Doświadczenie może nie potwierdzać dedukcji nor-

⁵ Do licznych refleksji na temat relacji prawdy do wartości prowadzi książka A. Szostka, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.

my z zasad. Intuicja konkretnych przeciw-powinności jest tak samo możliwa, jak intuicja konkretnych powinności, odruchów działania.

Jeśli jednak usiłujemy konstruować system wartości, podstawę społecznego, kulturowego porozumienia się, podstawę systemów prawnych, ładu cywilizacyjnego, natrafiamy na trudność tego rodzaju, że zło wydaje się w naszym doświadczeniu bardziej ewidentne, bezpośrednio uchwytnie, bezwzględne, dla którego nie da się przytoczyć żadnego usprawiedliwienia, przedstawić żadnej teodycei. To wielkie i małe zło tworzą wspólnie odporne ściany dla naszych prób znalezienia drogi z labiryntu świata wartości, prób wyjścia z lasu (by przypomnieć kartezjańską metaforę etyki tymczasowej). Łatwiej nam odkryć pułapki, ślepe uliczki, niż wejść na trakt, który nie groziłby unicestwieniem. Każde z odkryć wartości pozytywnych grozi iluzją prowadzącą do zadawania zła tym, którzy naszych odkryć nie podzielają⁶. Czy świadectwo Sokratesa, któremu *daimonion* przekazywał ostrzeżenia, zakazy, a pomijał nakazy, powinności, nie jest tu dość wymowne?

Doświadczenie rozwoju i upadku kultur niesie w sobie podobną sugestię pohamowania się w konstruowaniu standardów pewności porządkującej życie społeczne według prawdy aksjologicznej, moralnej. Zalecany byłby tu raczej minimalizm etyczny niż maksymalizm, który ma tendencję do pociągania za sobą, także przemocą, wszystkich ku wysokim wymaganiom. *Primum non nocere* — to starożytna medyczna reguła wytworzona w sferze szacunku dla najbardziej fundamentalnych wartości życia i zdrowia ludzkiego. Czyżby nie można było tego przenieść na sfery wartości uważane za wyższe? Może nasze próby penetrowania najwyższych wartości powinny liczyć się z tym, by nie narażać na szkody kogokolwiek. Pewność wartości fundamentalnych, witalnych, utylitarnych, o ile są powiązane z witalnymi, jest większa niż wartości poznawczych, prawnych, moralnych, religijnych. Fallibilizm pozwala otwierać ostrożnie przestrzeń poszukiwań aksjologicznych, odrzucając te oceny wartości, które klócą się z elementarnym doświadczeniem aksjologicznym; tym samym określa pole wolne od błędu, fałszu, zła, pozostawiając probabilizmowi etycznemu i aksjologicznemu zadanie wskazania, które oceny i normy, które systemy wartości mają mocniejsze uzasadnienie, potwierdzone przez pozytywne doświadczenie aksjologiczne, za którym przemawiają najlepiej uprawdopodobnione teorie rzeczywistości, w tym metafizyka i antropologia.

⁶ W tomie rozpraw *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte* (Kraków 1994) Ryszard Legutko pisze: „Szczególnie kontrowersyjna jest — a dowodów na to dostarcza historia ostatnich dziesięcioleci — kategoria bezwzględnego dobra zastosowana do sfery publicznej; aczkolwiek odwoływanie się do niej jest nam niezbędne, to przecież za jej pomocą uzasadniano i najprawdopodobniej będzie się nadal uzasadniać najgorsze praktyki. Nie powinna być natomiast kontrowersyjna kategoria bezwzględnego zła, jeśli okrutne doświadczenie dwudziestowiecznego totalitaryzmu nie ma zostać zmarnowane” (s. 23).

Odróżnić trzeba założenie bezwzględności wartości od względności formułowanych *hic et nunc* sądów o wartości. Posiadamy, w sensie rozważanym kiedyś przez Maxa Schelera, ograniczoną, względną świadomość aksjologiczną, skierowaną ku idealnym wartościom uporządkowanym w bezwzględną hierarchię. Z rozważanego tu punktu widzenia, prawdopodobieństwo sądów oceniających w sferze wartości fundamentalnych, czyli elementarnych wartości życia i współżycia, jest większe, ponieważ falsyfikowalność hipotez aksjologicznych naruszających te wartości jest najwyższa. Tam gdzie falsyfikowalność hipotez jest najwyższa, tam zło jest pewniejsze. To, co się nieustannie falsyfikuje w naszych doświadczeniach moralnych wyznacza brzegowe linie drogi wyjścia, pozostawia przestrzeń poszukiwań, nie rozstrzygając jeszcze o poprawności kierunku obranej drogi. Wniosek etyczny jest jednak taki, że należy unikać stref wysokiej falsyfikowalności jak pola minowego. Inna rzecz, że strefa ryzyka może często zawierać szansę znalezienia ukrytego przejścia do odkrycia i realizacji wysokiego dobra. Wielkie dobro osiąga się czasem na krawędzi wielkiego zła. Fallibilizm etyczny sugeruje, że poza sferą błędu aksjologicznego i etycznego mieści się pole nieoznaczoności aksjologicznej, strefa wymagająca dalszych dookreśleń, rozróżnień, uprawdopodobniających wartość kolejnych kroków. Fallibilizm mówi jedynie tyle, że nasza świadomość zawiera lepiej oznaczone pole błędu niż pole słuszności, że znamy sfery błędu, ale nie mamy pewności, która z teorii jest poprawna. Pozostałe pole może ulec kolejnym oznaczeniom falsyfikującym nasze nadzieje aksjologiczne. Obyczajowość to utarte ścieżki, wydawałoby się sprawdzone, ale w niepewnym, coraz bardziej złożonym świecie praktyki moralnej, podróże utartymi ścieżkami usypiają wrażliwość moralną, wrażliwość na zło, zagrożenia, jakie niosą zmiany społeczne. Tradycja ma wartość, to etyka tymczasowa, ale niepewna. Nie wolno jej dogmatyzować.

Jakie jest wyjście z okowów absolutyzmu aksjologicznego, fundamentalizmu praktycznego? Dążenie do uporządkowania pola sensu świata w system absolutny nie jest samo w sobie złe, nie jest błędem, ponieważ nie możemy wykluczyć, że rzeczywistość da się poprawnie uporządkować poznawczo i aksjologicznie w system spójny pod każdym względem. Problem polega na tym, że naszej prawdy bronimy jako prawdy absolutnej, że brakuje nam należytej pokory wobec rzeczywistości w ogóle i rzeczywistości praktycznej w szczególności. Wyjście z fundamentalizmu w poznaniu i wartościowaniu oznacza czasem przejście na pozycje innego fundamentalizmu: tak dobrze znane nawrócenie, neoficką gorliwą ufność. Schemat pewności wiedzy i wartości pozostaje niewzruszony, determinując praktykę równie niebezpieczną, jak zwalczana forma absolutyzmu, fundamentalizmu. Doświadczenie gwałtowności codziennych politycznych, moralnych, światopoglądowych sporów dowodzi tego dobitnie, przynajmniej w sferze retorycznej. Odwiecznym lekarstwem na fundamentalizm jest krytycyzm, samokrytycyzm, zgoda na założenie, że mylić może się każdy, że błędzenie jest trudne do ominięcia, że do błędów trzeba umieć się przyznać, że błędy trzeba naprawiać, że nigdy

nie może być pewne, czy jakiś problem lub konflikt wartości mógłby mieć inne i lepsze rozwiązanie niż to, które jesteśmy gotowi przyjąć teraz. Fundamentalistyczny absolutyzm poznania i wartościowania, porządkowania wiedzy i systemów wartości ma swoje radykalne przeciwieństwo nie tyle w probabilizmie czy fallibilizmie, ile w nihilizmie, cynizmie⁷. Ich pokrewieństwo jest jednak bliższe niż pozorna opozycyjność. Cynik absolutyzuje jedną z wartości, często wartość własnej osoby, jej ważność, wolność, zdolność zakwestionowania wszystkiego, w imię czego dewastuje lub ośmiesza cały pozostały świat wartości. Absolutyzm skrywa się wszędzie, także w relatywizmie, w uporze co do nieprzezwyciężalności różnicowania ocen, sytuacyjności norm, stanowiąc arbitralnie przyjętą rację absolutyzowania świata wartości i obowiązków. Probabilizm jest uczciwszy, samokrytyczny, rzetelny wobec faktów i metodologii poznania oraz wartościowania. Żąda od nas akceptacji i zaangażowania stosownego do stopnia uzasadnialności, uświadamia ryzyko błędu, stawia wobec odpowiedzialności za to ryzyko, szanuje naszą wolność wobec ryzyka, nie wobec bezwzględnej prawdy czy bezwzględnego dobra, które może mieć nieznane oblicze, nieprzewidywalne skutki. Probabilizm w etyce stwarza więcej szans dla wolności, odpowiedzialności i doskonałości człowieka niż absolutyzm i jego odmiany⁸. Probabilizm umacnia w oporze wobec cynizmu jako zakamuflowanego absolutyzmu, jest wrażliwy na zmiany społeczne. Jednakże probabilistyczne podejście do aksjologii i etyki wymaga wielopłaszczyznowych studiów, uściśleń, rozwinięć oraz przede wszystkim okazania swej przekładalności na potrzeby etyki stosowanej.

⁷ O cynizmie wypowiadali się w „Etyce” nr 30, (1997) B. Skarga, M. Głowiński, M. Środa i inni. Doskonale odpowiada założeniom niniejszych rozważań o probabilizmie etycznym opinia prof. Skargi: „Ci, którzy sądzą, że posiadli absolutną prawdę, w imię prawdy są zdolni do najcięższych zbrodni. Nic nie jest groźniejsze dla kultury niż zamknięty w sobie fundamentalizm. [...] Krytyk, sceptyk pojawiają się wszędzie jako wybawiciele, ale zarazem w ich cieniu czai się cynik, zataczając coraz szersze kręgi destrukcji” (*O cynizmie słów kilka*, tamże, s. 15).

⁸ W zbliżonym duchu rację stanowiska probabilistycznego analizował Paul Valadier w książce *Pochwała sumienia* (przekł. M. Żerańska, Warszawa 1997). Czytamy tam: „Chodzi o poszukiwanie możliwie największej pewności i to prawdopodobnie w upokarzającej perspektywie, że ostatnie słowo w danej sprawie na pewno jeszcze nie padło, ponieważ jednak sprawa jest pilna, należy ją jakoś rozstrzygnąć. Należy dopuścić, że później pojawić się mogą nowe dane lub nowe racje, które modyfikują obecnie wyciągnięte wnioski. Na tym właśnie polega tragizm moralnej decyzji, która rzadko może się przyoblec w naukową pewność, która jednak musi być podejmowana w pośpiechu i pośród ryzyka. Sumienie doszedłszy do tego punktu, wcale nie jest niepewne, to znaczy zaniepokojone sobą samym i wewnętrznie podzielone, nie drażą go skrupuły czy paraliżujące wahania. Po prostu wie, że musi dźwignąć swą odpowiedzialność i zrezygnować ze zwodniczych zabezpieczeń, a więc podjąć ryzyko popełnienia błędu. Zresztą to ewentualne ryzyko zmusza do tym bardziej uważnego, skrupulatnego i wyczerpującego badania obecnych racji, aby — na ile to jest możliwe — uniknąć przybliżeń i pomyłek w ocenie” (s. 59).

Ethical probabilism

The position of ethical probabilism was formulated in the context of the controversy between absolutism and relativism in ethics. It is a multi-tier debate, with normative, descriptive, metaethical and moral ramifications. If one investigates the numerous planes on which the debate is conducted, if one compares the extreme positions formulated in the course of the controversy, one is led to skeptic conclusions about the value of ethical cognition, and the widespread postmodernist attitude of debunking can be perceived in a new light. The author undertakes to establish new foundations for ethical and axiological cognition. He points to the more essential realm of vital values that are, in his opinion, most reliable axiologically, whereas more refined values of perfection are looked upon more critically, as less certain and no more than axiological hypotheses. Ethical probabilism is defined as a position that recommends to moral practice those values that seem better justified, and thus more probable than the values that are anchored in axiological and deductive systems of philosophy and not in everyday experience.