

J o a n n a G ó r n i c k a - K a l i n o w s k a

Bertrand Russell: w poszukiwaniu dobra

Słowa kluczowe: *dobro, emotywizm, metaetyka, postawy moralne, religia, subiektywizm, wartość*

Rozległość zainteresowań i myśli Bertranda Russella jest imponująca. Znany przede wszystkim jako wybitny logik i matematyk, dał się także poznać w roli wrażliwego komentatora swojej epoki. Niezwykła lekkość stylu, rodzaj literackiej elegancji, z jaką prezentował swoje opinie, zjednały mu ogromne rzesze czytelników. Pisał w sposób łatwy i przystępny, reagując zawsze na to, co było istotne dla losów naszej cywilizacji, jej zagrożeń i problemów. Komentował bieżące wydarzenia, wojny, wielkie odkrycia naukowe, kryzysy polityczne, spotykał się z wybitnymi osobami swojej epoki, starał się zabierać głos wszędzie tam, gdzie, jak sądził, uczoney ma coś do powiedzenia. Zwalczał ludzką głupotę i szkodliwe przesady. W długim okresie swojego życia był świadkiem politycznych przełomów, ścierania się różnych ideologii, a także dramatu wojen i ludobójstwa. Cechowała go naturalna dla filozofa postawa sceptyczna i duch przekory – jednak zabarwiony łagodnym humorem i optymizmem. Lepiej się czuł w skórze krytyka i polemisty niż autora spójnych konstrukcji. Podczas wielu lat twórczej aktywności fascynował się pewnymi ideami, z których później uczciwość uczonego kazała mu się wycofać pod wpływem siły nowych argumentów, ostatnich lektur i dyskusji z ludźmi, których cenił.

Wszystkie te cechy niezwykle obszernej i atrakcyjnej twórczości Russella oraz właściwy mu sposób filozofowania nie ułatwiają zadania jego współczesnym komentatorom. Russell interesował się bowiem wszystkim, co się wokół niego działo i co mogło przyciągnąć uwagę intelektualisty. Był głównie logi-

kiem i matematykiem, także okazjonalnie sumiennym historykiem filozofii – ale nie mógł przejść obojętnie obok aktualnych zjawisk z dziedziny życia społecznego i obszaru moralności. Obok nie zawsze udanych prób systematycznego ujęcia kwestii etycznych i politycznych, chętnie pisał prace z pogranicza filozoficznych teorii i publicystyki, nie szczędząc przy okazji czytelnikowi licznych prowokacyjnych, inteligentnych dygresji. Pozwalał mu na to talent literacki, lekkość pióra i błyskotliwe poczucie humoru. Choć lekka forma filozoficznego felietonu bynajmniej nie odbierała mu pozycji niekwestionowanego autorytetu niemal we wszystkich dziedzinach życia, to trudno jego poglądy na kwestie społeczne ująć w sposób spójny i niebudzący obaw o wierność rzeczywistym intencjom samego autora.

Opinie Russella dotyczące aktualnego i przyszłego kształtu politycznego ładu, obyczajowości i spodziewanej ewolucji życia społecznego mogły zawsze liczyć na odniesienie do historycznej rzeczywistości. Długość życia oraz przebyte doświadczenia i wrażliwość na sprawy ludzkie pozwalały mu w sposób na ogół trafny wypowiadać opinie o bieżących problemach otaczającego świata, a także tworzyć zręby filozoficznych pomysłów. Próbował również weryfikować nadzieje klasycznych filozofów, obserwując dalsze losy ich idei i towarzyszących im zdarzeń. Jego obszerny *Dzieje filozofii Zachodu* (Russell 2000) były nieprzypadkowo tak pomyślane, by wskazać czytelnikowi to, co w spuściźnie wielkich filozofów może się wydać interesujące dla ich sukcesorów, a może także dla cywilizacji współczesnej. Trudniej przychodziło mu jednak tworzenie spójnych konstrukcji dotyczących zagadnień etycznych, nierzadko wymagających wyobraźni psychologicznej i zdolności operowania myślowymi eksperymentami. Tu musiał borykać się także z odpowiedzią na właściwe systemom etycznym klasyczne pytania z kilku obszarów nauki o moralności: pytania o ontologiczny status wartości, o epistemologiczny aspekt sądów moralnych czy o kształt moralnych reguł. To, że przy niemal każdej okazji deklarował się jako zwolennik zdrowego rozsądku, racjonalista i liberał, także zdecydowany ateista, negujący istnienie Boga i sens religii – nie zwalniało go z konieczności szukania dobrych argumentów i metaetycznych podstaw swojego stanowiska.

Russell zdawał sobie sprawę, że wiarygodność poglądów etycznych zależy od ich metodologicznych fundamentów. Jak wielu etyków, miał naturalną skłonność do poszukiwania właściwego rozumienia kategorii *dobra*, świadom faktu, że jest to istotna podstawa obowiązywania moralnych reguł dyscyplinujących życie społeczne. Właściwe rozumienie – czy jest także rozumieniem powszechnie uznanym? Decydując się na pewne działania, a unikając innych, czujemy, że tak właśnie *powinniśmy* postąpić. Zatem dobrem jest pewien stan rzeczy, do którego *powinniśmy* dążyć. Skąd jednak mamy wiedzieć, że jest on *dobry*? Opisuując zjawiska naturalne, opieramy się na świadectwie zmysłów; z dużą dozą pewności możemy założyć, że recepcja zmysłowa jest niemal identyczna u wszystkich osobników gatunku *Homo sapiens*. W naukach przy-

rodniczych na ogół nie spieramy się o fakty dotyczące zjawisk; sposoby ich weryfikacji są, jak się zdaje, proste i oczywiste. W przypadku moralności też możemy mówić o faktach, tym razem natury psychologicznej: pewne stany rzeczywiście przeżywamy. Należą do nich m.in. doświadczenia cielesne, odruchy warunkowe, stany depresji czy przyjemność – ale także *fakt* preferencji czy *aprobaty* pewnego kierunku postępowania. Czy jednak percepcja dobra jest tym samym co postrzeganie kolorów i innych zjawisk naturalnych?

Stanowisko Russella jest zdecydowanie konsekwencjalistyczne. Tak długo, jak sądzimy, że nasze działanie zmierza do określonego celu, czyli spodziewanego stanu rzeczy, jesteśmy prawie pewni, że nasz wybór jest właściwy. Jak jednak stwierdzić, że osiągnąwszy ów stan rzeczy, zrealizowaliśmy moralne *dobro*? Zgoda co do tego, że w świecie fizycznym zaszły pewne zjawiska, spowodowane skutecznym działaniem, a wcześniej poprzedzone rozsądnym dobrem środków, nie musi oznaczać, że powszechnie godzimy się na pozytywną moralną wartość owych zjawisk. Wyjaśnienie funkcjonalistyczne nie każdego może zadowolić. Uznanie, że spełniliśmy w ten sposób boskie zalecenia i spodobaliśmy się Bogu, który wyznacza moralne cele, że gwarantujemy sobie bezpieczeństwo lub doznaliśmy stanów przyjemnych – jest próbą wyjaśnienia terminów etycznych za pomocą pojęć pozaetycznych. Zatem dobro jest jakością szczególną, wymagającą również szczególnych narzędzi poznania. Rozpoznanie barwy czerwonej w akcie zmysłowej percepcji nie jest tym samym, co rozpoznanie dobra. W zbiorze esejów wydanych w 1910 roku pod wspólnym tytułem *The Elements of Ethics*, Russell – za G.E. Moore’em – dochodzi do wniosku, że choć dobra nie sposób zdefiniować, twierdzenia etyczne, takie jak „X jest dobre”, mają wartość logiczną (są prawdziwe lub fałszywe) niezależnie od naszych indywidualnych postaw i emocji (Russell 1987, s. 20–24; Russell 1904). Czy kognitywizm Russella, zakładający wewnętrzną wartość pewnych stanów rzeczy, był zarazem próbą obiektywizacji dobra? Zapewne tak, choć Russell uznałby raczej dobro za pewną jakość, właściwą moralnie dobrom stanom rzeczy, a rozpoznawalną w akcie intuicji, która w kwestiach moralnych rzadko się myli (Russell 1987, s. 56). „Jeśli zadajemy sobie pytanie, dlaczego należy cenić przyjaźń lub wzajemne zaufanie – odpowiadamy, że są to rzeczy dobre, a poza tym prowadzą do szczęścia, a szczęście jest dobre. Jeśli pytamy kogoś nadal, dlaczego szczęście jest *dobrze* – odpowie, że nie wie dlaczego [...], ponieważ to oczywiste”. Nie ma sensu – dodaje Russell – pytać ciągle „dlaczego?”; byłaby to niekończąca się sekwencja pytań, które niczego nie wniosłyby do naszego rozpoznania istoty dobra (Russell 1987, s. 21). W rozważaniach z *Problemów filozofii* (1912) na temat poznania intuicyjnego Russell stosuje niekiedy termin *self-evidence* (samooczywistość); praca powstała niewiele później po *Elementach etyki*, może więc owa samooczywistość byłaby także jakąś postacią intuicji moralnej (Russell 2012, s. 129–130).

Późniejsze prace Russella wyraźnie wskazują na odejście od metaetycznego kognitywizmu na rzecz stanowiska emotywistycznego. Idea prawdy, zakładająca *wewnętrzną* wartość dobra, zostaje zastąpiona pytaniem o psychologiczną postać naszych moralnych preferencji. Kluczowe staje się pojęcie aprobaty. Podobnie jak Alfred J. Ayer, Russell jest przekonany, że nie sposób sobie wyobrazić, by różni ludzie zawsze odczuwali moralną aprobatę w tych samych sytuacjach. A jednak życzylibyśmy sobie, by życie wspólnoty podporządkowane było etycznym regulacjom generującym w nas uczucie *powinności*. Owa psychologiczna pewność jest zarazem poczuciem bezwzględного posłuszeństwa wobec moralnego nakazu; słuchamy rodziców, króla, Boga itd. – choć w tym ostatnim przypadku, przy założeniu, że idea dobra jest pierwotna w stosunku do boskiej istoty, byłaby to herezja, wytknięta już w Platónskim *Eutyfronie*. Podobnie jest w przypadku rzekomego autorytetu sumienia; i tu także różnimy się od siebie w różnych kulturach i epokach. Ten głos wewnętrzny, rodzaj psychologicznego imperatywu moralnego, może także różnie brzmieć wśród ludzi żyjących w tej samej kulturze i poddanych podobnym zabiegom wychowawczym. Ponieważ nie sposób podać żadnego dowodu na rzecz słuszności moralnej działań ludzi o różnym poczuciu moralnej aprobaty, *mogę* więc założyć, że jedynie *mój własny* głos sumienia jest tu ostateczną wyrocznią. Trudno obalić tę teorię, tak dalece wydaje się niepodważalna – a jednak niedorzeczne są jej konsekwencje, w niczym nieumniejszające możliwego konfliktu moralnych opinii. Oprócz atrakcyjnego argumentu wskazującego na zalety tzw. sumiennosci moralnej, co można uznać za jedną z cnót, trudno osądzić, dlaczego właśnie *moje* sumienie lub sumienie człowieka z mojej cywilizacji jest *lepsze* od sumienia dzikusa spędzającego życie na wojnie i polowaniu.

Gdy np. *A* jest europejskim administratorem okręgu zamieszkiwanego przez kanibali, a *B* jest kanibalem, sumienie *A* może mu nakazywać, by próbował zmienić nakazy sumienia *B*. [...] nie można podać żadnego dowodu, że określony rodzaj sumienia jest moralnie wyższy od innego. [...] Wszystkie te paradoksy pojawiają się wówczas, gdy sumienie każdego człowieka ma być ostateczną instancją rozstrzygającą, co jest moralnie właściwe (Russell 1975, s. 148).

Nadto, być może – twierdzi Russell – właśnie zgodność naszych działań z odruchem sumienia, czy ocena moralna skutków, jest powodowana nadzieją na wewnętrzną, subiektywną pochwałę – ponieważ wydaje nam się, że czując własną kompetencję moralną, jesteśmy wierni obiektywnej wykładni dobra (Russell 1975, s. 153). Wszystkie te argumenty podają w wątpliwość twierdzenie o bezwzględnej obiektywności dobra jako jakości dostępnej ludzkiemu poznaniu w dowolnej postaci¹.

¹ Zapewne tezie tej sprzeciwiłby się biskup Joseph Butler, dla którego dostępne poznaniu zmysłowemu (sumieniu) *obiektywne* dobro jest logicznie umocowane przez boskie nakazy. Tym

Problem obiektywnej słuszności czynów i moralnej wartości ich oczekiwanych efektów jest stale obecny w teorii Russella w różnych okresach jego twórczości, mimo że próby idealizacji kategorii dobra słabo mieszczą się w logice koncepcji emotywistycznej – pominiawszy fakt, że rozważania te przybierają u Russella postać nie zawsze właściwą metaetyce, rygorystyczną i sformalizowaną. Czy w tle tych rozważań jest wizja normatywna samego autora, czy koncepcja człowieka i jego antropologicznej struktury – trudno ocenić. Zapewne jedno i drugie. Próba obiektywizacji *dobra* – czemu Russell wyraźnie przeczy przy każdej okazji – musi zakładać w człowieku pewien obszar duchowości, która niezależnie od naszej fizjologicznej cielesności, a niekiedy wbrew niej, tworzy świat nakazów i powinności o niejasnej genezie. Owo moralne *a priori*, jako ewentualny przedmiot poznania intuicyjnego, trudno poddaje się weryfikacji, a jeśli staramy się tego dokonać, okazuje się, że bezsporny jest jedynie fakt emocjonalnego czy pragnieniowego podłoża naszej aprobaty. Stąd między nami różnice w pojmowaniu moralnego dobra. W kilku miejscach swojej twórczości, m.in. w zaledwie 100-stronicowej, ale istotnej książeczce *What I Believe* (1925), Russell przekonuje czytelnika o bezwzględnej dominacji struktury cielesnej człowieka nad świadomością i funkcjami umysłu. Jego argumenty nie są nowe: życie duchowe ustaje razem z destrukcją mózgu, rzekoma nieśmiertelność duszy jest w istocie lękiem przed śmiercią, a stąd tylko krok do religii, której genezę stanowi lęk przed przyrodą. Czy więc niepewność co do niejasnych obszarów naszego istnienia nie przemawia na korzyść tego, co w człowieku pewne, dostrzegalne i poddające się krytycznej i czytelnej analizie? Tym, co nie budzi wątpliwości, jest natomiast fakt różnorodności naszych opinii moralnych i rzeczywiście doświadczana jakość naszych pragnień. Wniosek Russella jest prosty i poparty zdrowym rozsądkiem: nasze sądy moralne są projekcją ludzkich postaw i upodobań. To już wyraźna deklaracja metaetycznego emotywizmu.

Teza, za którą się opowiadam, jest pewną wersją stanowiska określanego jako subiektywizm w kwestii wartości. Stanowisko to polega na utrzymywaniu, że gdy dwaj ludzie różnią się w opiniach dotyczących wartości, nie ma między nimi różnicy zdań w kwestii prawdy, jest tylko różnica smaku. [...] Główną podstawą, na jakiej się opieram, opowiadając się za tym stanowiskiem, jest niemożliwość znalezienia jakichkolwiek argumentów dowodzących, że to lub tamto ma wartość samoistną (Russell 2006, s. 147).

Broniąc stanowiska subiektywistycznego, Russell tym samym odrzuca takie kategorie etyczne, jak grzech, kara boska czy realizacja boskich planów (tzw. kosmiczny zamysł) w dziejach ludzkości; odrzuca więc wszystkie argumenty, którymi posługują się koncepcje „obiektywistyczne”, narzucające człowiekowi

samym nie ma powodu, by różni ludzie rozmaicie pojmowali moralne powinności – oczywiście przy założeniu istnienia Boga jako moralnego prawodawcy, czemu Russell intensywnie przeczy.

moralne obowiązki niejako z zewnątrz, a jednocześnie dysponujące swoistym kryterium prawdy moralnej, jako trafnego rozpoznania istoty dobra zawartego w postępowaniu lub w skutkach ludzkiego działania.

Krytyka wszelkich form religijności i stanowcza deklaracja ateistyczna zajmuje w twórczości Russella dużo miejsca. W *What I Believe* znajdujemy całą listę racji na rzecz fundamentalnego związku istoty ludzkiej z przyrodą (Russell 1932, s. 9, 12) i jej zakorzenienia w procesach biologicznych, ale także – niejako tytułem konsekwencji – listę argumentów oskarżających myślenie i obyczajowość religijną o szerzenie przesądów i szkodliwych zabobonów, które przeczą możliwym do zweryfikowania, rzeczywistym faktom. Russell szydzi z krytyków teorii ewolucjonistycznej, którzy zarzucali jej, że kłóciła się z teologicznymi dogmatami. Warto dodać, że i w doktrynie ewolucjonistycznej Russell nie widział potwierdzenia swoich emotywistycznych twierdzeń etycznych; musiałby wówczas uznać nieuchronność naszych wyborów zmierzających do przetrwania za dowód istnienia obiektywnych prawd w dyskursie na temat pewnego rozumienia dobra. Zresztą: jak dałoby się wówczas wytłumaczyć różnorodność opinii moralnych? Co znamienne jednak, mniej niepokoją go ramy doktryny ewolucjonistycznej, bo choć widzi w niej nadmiernie uproszczoną wizję motywów postępowania i źródeł moralności, to nie godzi się z ostrą krytyką, jakiej nie szczędziły jej koncepcje kreacjonistyczne (Russell 2006, rozdz. „Ewolucja”, s. 34–54).

Osobnej analizie domaga się obecny w poglądach Russella duch filozofii Hume’a, choć to nazwisko nie pojawia się w tekstach Russella zbyt często. Fundamentalną tezę Hume’a, że o rzeczach, których nie doświadczamy, nie mamy prawa się wypowiadać, spotykamy wielokrotnie w tekstach Russella. Dotyczy to wszystkich zagadnień ontologicznych, m.in. takich kategorii filozoficznych, jak Bóg, tożsamość, wola, osobowość (Russell 2006, s. 88) – które, choć nie poddają się analizie naukowej, odgrywają istotną rolę w dyskursie moralnym. Również wskazywanie uczuć jako ostatecznego źródła moralnej aprobaty oraz traktowanie intelektualnej refleksji jako technicznej wskazówki dochodzenia do zamierzonego celu (słuszne działanie to wybór właściwej drogi do osiągnięcia dobra) – to wątki obecne u obu myślicieli. Trzeba przyznać, że Hume dużo staranniej analizował szczegółowe typy uczuć determinujących działanie ludzkie (Hume 1963, t. 2, ks. II: „O uczuciach”, ks. III: „O moralności”, zwłaszcza cz. I: „O cnocie i przywarze w ogóle”). O niektórych z nich sądził, że bliższe są doświadczeniu moralnej aprobaty, a zatem mogą być podstawą systemu etycznego i ponadto motywują nas do działania; należą do nich m.in. tzw. oddźwięk uczuciowy (rodzaj spontanicznego odruchu życzliwości) czy troska o przetrwanie wspólnoty, które jest także gwarancją indywidualnego poczucia bezpieczeństwa. Inne uczucia nie rokują tak dobrych perspektyw, bo albo są zbyt słabe, albo nie sprzyjają społecznemu współżyciu. Choć obaj myśliciele odwoływali się do uczucia aprobaty jako podstawy oceny

celu moralnego, operowali różnymi przykładami. Trudno sobie wyobrazić, by Hume sięgał do przykładów z dziedziny upodobań kulinarnych (Russell 1987, s. 147), czy – jak robił to inny emotywista R.L. Stevenson – do okoliczności towarzyskich (Stevenson 1975, s. 113–124)! Hume’owski przykład dębu usychającego pod wpływem rozrastania się małego drzewka, które wyrosło z jego nasienia, oraz śmierci ojca z rąk syna, ma pokazać, jak dalece różni się nasz moralny osąd analogicznych przypadków. *Oddźwięk uczuciowy* skłania nas do dezaprobaty drugiego przypadku, podczas gdy pierwszy z nich nie budzi naszych emocji.

Oczywiście najlepszym obszarem przykładów sprzyjających tezom emotywistycznym Russella jest analiza różnych postaci przyjemności lub krzywdy – lub po prostu różnych postaci dobra. Czy *dobre* jest folgowanie przyjemnościom dziecka, czy przymuszanie go do intensywnej pracy w szkole na rzecz przyszłych perspektyw życiowych? Czy właściwe jest – i jak dalece – sprzyjanie interesom innych ludzi kosztem własnych wyrzeczeń? Łatwo sobie także wyobrazić konflikt bliższych i dalszych spodziewanych *dobrych* skutków; jego rozstrzygnięcie w znacznej mierze może zależeć od indywidualnych preferencji i siły naszych uczuć. Porównując obu myślicieli, warto również wspomnieć znany esej Hume’a o cudach i zabobonach (Hume 1977, rozdz. X, s. 131–160), przypominający Russellowski opis szkodliwych religijnych przesądów, które deformują świadomość ludzką. Także próba obiektywizacji idei moralnych – w duchu perspektywy przyszłej harmonijnej wspólnoty – zmierza u obu filozofów w podobną stronę. Hume zachował więcej dyscypliny w swoich wywodach; jego doktryna jest wolna od treści normatywnych. Pokazywał jedynie, jak kształtuje się moralność i jaka jest jej funkcja. Nie wypowiadał się o samych wartościach, ponieważ przekraczało to jego warsztat badawczy empirysty i nominalisty. Russell deklarował podobne zastrzeżenia, a jednak łączył swoje opisowe diagnozy zjawisk moralnych z wyraźnymi wątkami normatywnymi. Hume pisał, jakie motywy rzeczywiście kierują naszymi wyborami; Russell starał się pokazać, jakie *powinny* być indywidualne akty preferencji, by nasze życie było szczęśliwe i by sprzyjało to pomyślności wspólnoty.

Ewolucja koncepcji metaetycznej Russella – od kognitywizmu do nonkognitywizmu – w niczym nie zachwiała jego stanowiska konsekwencjalistycznego. Słuszność wyboru maksymy postępowania zależy od jej skuteczności w osiągnięciu właściwego, czyli moralnie dobrego, celu. Ale o ile wiedza o świecie fizycznym operuje środkami weryfikacji twierdzeń, zatem możemy stosować do nich kategorie prawdy i fałszu, o tyle kwestia wartości jest obszarem niejasnym. Przywoływana już jedna z najważniejszych prac Russella *Religia i nauka* (1935) poświęcona jest oddzieleniu tych dwóch obszarów ludzkiej myśli, ale także próbom przenoszenia ustaleń wpływających z nauki na grunt dyskursu o wartościach. Dotyczy to między innymi kwestii determi-

nizmu i związków przyczynowych. O ile z pozycji empirystycznej nie sposób dowieść tych hipotez, o tyle trudno sobie wyobrazić jakąkolwiek koncepcję świata pozbawioną takiego założenia – twierdzi Russell (1987, s. 104). Przyjęcie determinizmu wymaga pewnych ustaleń także w kwestiach etycznych. Czy jesteśmy *wolni* w swoich wyborach, czy też poddani odwiecznym prawom natury?² Brak wyraźniej odpowiedzi na te pytania i pewność, że jako ludzie jesteśmy częścią natury, nie oznacza bynajmniej rezygnacji z problematyki aksjologicznej, a jedynie rezygnację z włączania jej do obszaru nauki. Subiektywistyczna wersja etyki nie wyklucza faktu, że nadal odczuwamy presję obowiązku moralnego i wybieramy takie moralne cele, które zyskują naszą aprobatę. Co prawda rygory wiedzy dotyczą głównie stosowanych środków, czyli ustaleń poddających się weryfikacji naukowej, ale też nauka jest m.in. ważnym źródłem wiedzy o ludzkiej historii, o fizjologicznej strukturze człowieka oraz o strukturze świata, w którym żyjemy, także o przewidywanych skutkach wyborów – co powoduje, że nie są one przypadkowe i podejmowane bez poważniejszej refleksji, lecz odpowiedzialne i przemyślane (Russell 1932, s. 31–36).

Nie jest oczywiste, dlaczego Russell, redukując nasze moralne decyzje do sfery pragnieniowej, nie mógł potraktować psychologii jako obszaru nauki i badać fizjologicznych i emotywnych mechanizmów formułowania opinii moralnych. Wiedza psychologiczna w okresie, kiedy Russell tworzył, operowała już niezłym warsztatem naukowym³. A jeśli z perspektywy nauki nie sposób dowieść związków przyczynowych i tezy deterministycznej, to skąd niezachwiana pewność Russella, że wszystkie zjawiska mentalne (m.in. pamięć i wyuczony nawyk) konstruujące naszą osobowość są spowodowane procesami biologicznymi? Na takim właśnie wniosku zbudowana jest w teorii Russella zdecydowana krytyka religii i między innymi na tym Russell opiera zręby etyki subiektywistycznej. Czyżby odrębność naszych opinii w kwestiach moralnych oraz ich emocjonalna i spontaniczna geneza były aż tak dalece związane z biologicznym statusem człowieka?

Nie jest to jedyna wątpliwość, która nasuwa się czytelnikom Russella szukającym w jego pracach teorii spójnej i jednoznacznej. Czy ten wielki filozof, wrażliwy na moralny kształt relacji ludzkich, wystarczająco jasno od-

² „Gdy człowiek ma uwierzyć, że jeszcze przed powstaniem naszego gatunku działały prawa, które ze ślełą koniecznością prowadziły do pojawienia się [...] jego samego, ze wszystkimi jego cechami indywidualnymi, prawa, które przesądzały, że powie on lub zrobi właśnie to, co mówi i robi w danym momencie, wówczas czuje się on obrabowany z osobowości i nieważny, zredukowany do niewolnika okoliczności. Niektórzy szukają ucieczki od tego dylematu w przypisywaniu wolności istotom ludzkim, a determinizmu całej reszcie świata, inni budują skomplikowane konstrukcje pojęciowe zapewniające zgodność wolności i determinizmu. [...] nie mamy podstawa, by zaakceptować któryś z członów tej alternatywy” (Russell 1987, s. 105).

³ Teorie behawiorystyczne wydawały się Russellowi nadmiernie mechanistyczne, freudyzm – niepewny i zbyt mało precyzyjny (por. Russell 1948, rozdz. „The Science of Mind”).

różnia uwagi z piętra metaetyki i swoje opinie normatywne? Wierząc w zasadność metaetyki emotywistycznej, którą w skrócie nazywał często *etyką subiektywistyczną*, bronił niezależności sfery aksjologicznej od elementów zewnętrznych, głównie wywodzących się z myślenia religijnego, oraz przyjmowanych bezrefleksyjnie kulturowych nawyków spowodowanych brakiem wiedzy i wykształcenia, a także niewłaściwym systemem edukacji. A jednak upraszczając opozycję *subiektywizmu* i *obiektywizmu* w etyce, Russell napotyka trudności, z których nie może wyzwolić go jego inteligentna i błyskotliwa retoryka. Choć aprobata moralna – a więc podstawowe źródło normatywności kierującej naszym życiem – jest zrelatywizowana do indywidualnych preferencji ludzkich, pewne wybory wydają się nam *lepsze*, ponieważ niektóre wartości cenimy bardziej od innych. Hume tę kwestię rozstrzygał jednoznacznie: cenimy te wartości, które cementują wspólnotę społeczną. Jego w gruncie rzeczy funkcjonalistyczna koncepcja etyki opowiada się za pielęgowaniem cnót budujących społeczną harmonię, ta zaś bez wątpienia sprzyja bezpieczeństwu jednostek. Brak tu idei *obiektywnego* dobra moralnego; emotywizm Hume’a pokazuje jedynie psychologiczne źródła aprobaty moralnej⁴. Russell, wbrew logice własnych argumentów metodologicznych i wielokrotnie powtarzanym deklaracjom, jest przekonany, że dla dobra cywilizacji – cokolwiek rozumiemy przez tę kategorię – należy promować niektóre postawy i wartości. Czyżby były one *obiektywnie* ważne? System normatywny Russella jest kodeksem oświeconego liberała i umiarkowanego utilitarysty. W pracy *The Conquest of Happiness* (1930) jako wartościowe zaleca życie skupione na doświadczaniu szczęścia (Russell 1933, s. 247), choć nie w każdej postaci. Ceni wolność i broni jej przed opresją władzy politycznej, przed stereotypami niektórych kultur oraz religią. W kilku swoich pracach wymienia dwie idee leżące u podstaw moralności: wiedzę – jako środek wyjścia z epoki ciemności (*Religia i nauka*) – oraz miłość. Jednak zastrzega, że chodzi mu o życzliwość i miłość do innego człowieka, a nie jej wersję chrześcijańską, nakazującą pewne postawy moralne ze względu na boski nakaz (Russell 1932, rozdz. „The Good Life”).

Trudność doktryny Russella to próba połączenia emotywistycznej metaetyki z poszukiwaniem tego, co w etyce powinno być powszechne i niebudzące wątpliwości – czyli właściwego rozumienia dobra. Inaczej mówiąc – obronę nonkognitywistycznej teorii sądów moralnych i źródeł moralności Russell łączył z próbą obiektywizacji pewnych wartości. Czy jednak wystarczająco precyzyjnie możemy oddzielić opartą na emocjach moralną aprobatę od jej nie zawsze uświadomionego tła epistemicznego? Russell, w przeciwieństwie do Hume’a, niezbyt dokładnie analizował jakość i charakter uczuć moralnych, niedokładnie także opisywał istotę *intuicji* w okresie swoich wcześniejszych

⁴ Por. funkcjonalistyczną koncepcję etyki w pracach Marii Ossowskiej (*Socjologia moralności, Normy moralne*).

poglądów kognitywistycznych. Normatywna zasada dająca się wyprowadzić z jego teorii nakazywałaby respektować pragnienia (moralne) wszystkich ludzi, przynajmniej w ramach politycznego systemu demokracji – ale w duchu wartościowych dóbr cywilizacyjnych. Jego ideałem jest swoiste pokrewieństwo etyki i polityki. Pragnienia jednostki powinny stać się pragnieniami zbiorowości, a dobrze byłoby, gdyby w programie społecznej i etycznej edukacji pragnienia zbiorowości stały się pragnieniami jednostek.

Ostatecznie Russell, jako empirysta, uczony, zwolennik naukowych procedur i dyscypliny myślowej, stał na stanowisku etycznego *subiektywizmu*. Jako człowiek troszczący się o losy cywilizacji, o trwałość idei wolnościowych, pomyślność jednostek oraz dobre, życzliwe relacje ludzkie i sprawiedliwy, demokratyczny kształt państwa – wierzył w *obiektywność* argumentów na rzecz tych wartości.

Bibliografia

- Hume D. (1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, t. 2: *O uczuciach*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hume D. (1977), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lazari-Pawłowska I. (red.) (1975), *Metaetyka*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Russell B. (1904), *The Meaning of Good* [recenzja z: G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903], „The Independent Review” 2, <https://users.drew.edu/jlenz/br-moore-review2.html>
- Russell B. (1910), *The Elements of Ethics*, w: tenże, *Philosophical Essays*, London: Longmans – Green.
- Russell B. (1932), *What I Believe* [1925], New York: Kegan Paul.
- Russell R. (1933), *Podbój szczęścia* [1930], przeł. A. Pański, Warszawa: Rój.
- Russell R. (1948), *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, New York: George Allen and Unwin.
- Russell B. (1954), *Human Society in Ethics and Politics*, London: George Allen and Unwin.
- Russell B. (1975), *Problemy argumentacji moralnej* [1954], przeł. Cz. Porębski, w: I. Lazari-Pawłowska (red.), *Metaetyka*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Russell B. (1987), *On Ethics, Sex and Marriage*, red. A. Seckel, Buffalo, NY: Prometheus Books.
- Russell B. (2000), *Dzieje filozofii Zachodu* [1945], przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Russell B. (2006), *Religia i nauka* [1935], przeł. B. Stanosz, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”.

Russell B. (2012), *Problemy filozofii* [1912], przeł. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Stevenson Ch.L. (1975), *O istocie sporów etycznych*, przeł. I. Lazari-Pawłowska, w: też (red.), *Metaetyka*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

J o a n n a G ó r n i c k a - K a l i n o w s k a

Bertrand Russell: A focus on goodness

Keywords: *emotivism, good, metaethics, moral attitudes, religion, subjectivism, value*

The most interesting area of ethical considerations by Bertrand Russell belongs to the field of metaethics and concerns the meaning of basic ethical concepts and their epistemological status. In the classic dispute between cognitivism and noncognitivism, Russell has chosen the emotivist position which deprives moral opinions of any cognitive value by treating them as an expression of individual emotive attitudes. Thus, he advocates a kind of subjectivism in ethics, and at the same time he refutes all arguments ascribing to moral phenomena specific objective qualities independent of human attitudes and emotions. He also puts to doubt all sources of morality that have a religious character. His own normative statements concerning metaethical issues are so phrased, however, that a serious methodological doubt arises: Is it possible to practice normative ethics without using an objectivist hypothesis?