

S. E. TOULMINA LOGIKA „DOBRYCH RACJI” W ETYCE

Problem statusu logicznego wypowiedzi etycznych, a także kwestia naukowości samej etyki, pełniły w większości dyskusji metaetycznych rolę pierwszoplanową. Choć sama metaetyka dziś już nie budzi tak żywego zainteresowania wśród filozofów, to jednak problem uzasadnienia twierdzeń etyki, pojawiający się wraz z pytaniem o charakter i podstawę ludzkiej racjonalności, wydaje się ciągle powracać. W tym też sensie zagadnienie uzasadnienia sądów moralnych wciąż pozostaje problemem aktualnym. Poniżej chciałbym się zająć właśnie tym szczególnym aspektem filozoficznej argumentacji. W związku z tym proponuję powrócić do opracowanej przez Stephena Edelstona Toulmina koncepcji „dobrych racji” w etyce. Za podstawową jej wykładnię przyjmuję *An Examination of the Place of Reason in Ethics* tegoż autora – książkę, która zapoczątkowała i w głównej mierze określiła pole problemowe tak zwanej „szkoły analitycznej”² w metaetyce.

W *An Examination of the Place of Reason...* za centralny problem teorii etycznych uznaje Toulmin kwestię uzasadnienia decyzji moralnych, który określa jako problem „dobrych racji”. Píše on: „Kiedy chodzi o podjęcie [pojedynczej] moralnej decyzji, rozważamy wchodzące w grę okoliczności – czyli odpowiednie fakty, o ile są nam znane – i dopiero wówczas musimy tą decyzję podjąć. Czyniąc to, przechodzimy od faktycznych racji (R) do konkluzji etycznej (E). W owej chwili zawsze możemy zadać sobie pytanie: „Czy więc jest to właściwa decyzja? Czy w świetle tego, co wiem (R) powinienem wybrać tę właśnie drogę (E)? Czy R jest dobrą racją dla E?” Kiedy jednak chodzi o etykę w ogólności, wtenczas siłą rzeczy interesować nas będzie pytanie «Co sprawia, że poszczególny zbiór faktów, R, staje się dobrą racją dla określonej konkluzji etycznej, E? Co jest „dobrą racją” w etyce?»³.

Toulmin podkreśla, że nie pyta o znaczenie charakterystycznych dla etyki słów, takich jak „dobro” czy „słuszność”, lecz o „dobre racje”, czyli o „logikę rozumowania etycznego”⁴. Dlatego też podjęty przez niego problem nie jest bezpośrednio kwestią etyki, lecz metaetyki⁵. Autor wyjaśnia, iż: „mó-

¹ S. E. Toulmin: *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge 1958 (I wyd. 1951).

² Należą do niej, oprócz Toulmina, m. in.: R. M. Hare, P. H. Nowell-Smith, P. W. Taylor, K. Baier (por. M. Fritzhand: *Podstawowe zagadnienia metaetyki*, w: *Etyka*, red. H. Jankowski, 1973, s. 409-410).

³ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit. s. 4.

⁴ Tamże, s. 114.

⁵ Co nie znaczy, że przyjęte przez niego założenia nie prowadzą do określonych konsekwencji moralnych (por. M. Fritzhand: *Podstawowe zagadnienia metaetyki*, r. *Czy metaetyka jest etycznie neutralna?*, w: *Etyka*, op. cit., Warszawa 1973, s. 380).

wi c o 'dobrych racjach' nie mówi o etyce: zamiast tego, mo emy równie dobrze mówi (i cz sto tak czynimy) o 'wa nym argumente', a to ju brzmi du o mniej etycznie"⁶. W tym sensie praca Toulmina wchodzi bardziej w zakres problematyki argumentacji - a przez to równie tematyki racjonalno ci - ni wła ciwej etyki.

Dla nakre lenia szerszego tła problemu i w celu ustosunkowania si do wcze niejszych uj uzasadnienia etycznego, Toulmin omawia dotychczasowe sposoby ujmowania kwestii argumentacji moralnej. Zauwa a, e sprowadzały si one do trzech rodzajów. Pierwszy z nich nazywa „podej ciem obiektywnym”, drugi „podej ciem subiektywnym”, trzeci „imperatywnym”⁷. Za zwolenników pierwszego uznaje naturalistów etycznych (ale równie G. E. Moore'a)⁸, za reprezentanta drugiego - C. L. Stevensona; natomiast przedstawicielem podej cia imperatywnego jest A. J. Ayer. Warto pokrótce omówi wspomniane kierunki.

Kluczow cech **podej cia obiektywnego** jest teza, i dobro jest obiektywno wła no ci rzeczy - jako ci wła ciw rzeczom, czynom czy zasadom, które s dobre. W tej perspektywie rozumowanie moralne z konieczno ci polega na wykazaniu, e dana rzecz posiada, lub nie posiada, wła no dobra lub prawo ci. Toulmin pyta jednak, czy tego typu perspektywa daje podstaw dla miarodajnej i skutecznej argumentacji moralnej? Czy pozwala odró ni argumenty wa ne od bł dnych? Wydawa by si bowiem mogło, e skoro dobro jest obiektywno jako ci rzeczy i jest w jaki sposób rozpoznawalne, to wszelkie s dy etyczne mog by poddane weryfikacji. To za oznaczałoby, w konsekwencji, e wszelkie moralne spory i dyskusje s ostatecznie rozwi zywalne, a zasada weryfikacji poło yłaby kres wszelkim ró nicom zda . Podejmuj c ten w tek Toulmin rozwa a najpierw, na jakie sposoby mo na rozumie poj cie dobra jako wła no ci obiektywnej.

Tradycyjnie w podej ciu obiektywnym odró niano dwa rodzaje wła no ci, mianowicie: wła no ci „proste” i „złe one”⁹. Wła no ci proste s „niepo-

⁶ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 3.

⁷ Tam e, s. 5.

⁸ Zarówno naturalistów, jak i non-naturalistów (za którego uchodzi T. Moore) w metaetyce ł czyło wspólne przekonanie o obiektywno ci dobra, dlatego Toulmin okre la obie te szkoły jako „podej cie obiektywne”.

⁹ Tam e, s. 10-11. Toulmin wprowadza do tego podziału równie „jako ci naukowe”, które maj okre lony sens jedynie w kontek cie danej teorii naukowej. Ich przykładem mo e by wła no wysyłania danego typu fal elektromagnetycznych. Jako ci te nie s postrzegane w sposób bezpo redni (mo na nawet powiedzie , i nie s postrzegane w ogóle, jak fale elektromagnetyczne) oraz s podatne na analiz . Do stwierdzenia ich obecno ci dochodzimy poprzez pewne naukowe czynno ci rutynowe, algorytmy lub do wiadzenia. Kwestii wła no ci naukowych i ich roli w rozumowaniu etycznym Toulmin omawia w roz. *Is Ethics a Science* (s. 122-129). Jednak tutaj, dla ogólnego przedstawienia podej cia obiektywnego, wprowadzanie tego poj cia nie jest niezb dne.

datne na analizę i postrzegane w sposób bezpo redni¹⁰ - zakładaj c zatem, e dobro jest własno ci prost przyjmujemy, e mo na je uj podobnie jak postrzegamy jako ci zmysłowe (w tym te sensie mówi si czasem o „zmy le moralnym”). Przydatna i cz sto przytaczana jest tutaj analogia pomi dzy warto ciami i barwami, sugeruj ca, e dobro posiada cechy podobne do barw podstawowych, których nie mo na rozło y na czynniki bardziej elementarne, i które rozpoznajemy od razu, gdy je zobaczymy. Własno ci prostej nie sposób zdefiniowa za pomoc jeszcze prostszych jako ci, bez wymienienia nazwy samej definiowanej własno ci, tak jak nie mo na zdefiniowa „czerwieni” za pomoc jakichkolwiek innych barw prócz samej czerwieni.

Własno ci zło one, natomiast, okre lane s jako „podatne na analizę i postrzegane w sposób bezpo redni¹¹ - ich przykładem mo e by własno posiadania 259 boków przez figur geometryczn . Aby przypisa rzeczy t własno , musimy przej przez pewne czynno ci rutynowe (na przykład policzy boki figury), gdy nie zawsze jeste my w stanie od razu dokładnie zidentyfikowa danej własno ci: nie mo na na pierwszy rzut oka okre li , czy figura ma 259 boki, czy te inn zbli on ilo , na przykład 261.

Je li dwoje ludzi nie zgadza si odno nie jako ci prostej, wtedy, pomijaj c przypadki defektu organizmu (wady wzroku czy innego zmysłu) lub celowego wprowadzenia rozmówcy w bł d, niezgodno mi dzy nimi z konieczno ci ma charakter jedynie j zykowy. Oboje dostrzegaj dan własno , jednak ka dy z nich nazywaj inaczej. Argumentacja moralna polegałaby tutaj po prostu na lingwistycznym obja nieniu znacze odpowiednich słów, co doprowadziłoby do uzgodnienia stanowiska. Natomiast w przypadku jako ci zło onych ró nica zda mo e by stosunkowo łatwo wyja niona, je eli dysponujemy wspólnymi kryteriami pozwalaj cymi stwierdzi dan własno . Wówczas nieporozumienie wynika mo e tylko z bł dnego zastosowania tych kryteriów przez jednego z rozmówców. Koniec ko ców mo emy rozwia w tpliwo ci przez powtórne, rozwa ne przeprowadzenie czynno ci rutynowych (na przykład jeszcze raz dokładnie policzy boki wielok ta)¹².

Nietrudno dostrzec rozbie no mi dzy powy szymi konsekwencjami doktryny obiektywnej a faktem istnienia gł bokich niezgodno ci etycznych, których nie sposób wyja ni tylko przez bł dne zastosowanie j zyka. W my l tej doktryny, kiedy dwie dobrze poinformowane, posługuj ce si tym samym j zykiem i tymi samymi poj ciami osoby dyskutuj o kwestiach moralnych, to nieuchronnie powinny doj do tych samych etycznych konkluzji. Jednak postulat ten nie przystaje do rzeczywistego procesu argumentowania

¹⁰ Tam e, s. 9.

¹¹ Tam e.

¹² Tam e, s. 16-17.

i jest praktycznie niewykonalny. Ostatecznie - konkluduje Toulmin¹³ - stanowisko obiektywne nie wyczerpuje problemu „dobrych racji” w etyce, a racji przemawiających za wyborem tego, a nie innego działania, nie da się sprowadzić do kwestii własności rzeczy.

Istotą podjęcia **subiektywnego** jest teza, że ilekroć mówimy o czymś, co jest dobre lub słuszne, zdajemy jedynie sprawę z własnego psychicznego nastawienia do rzeczy, z uczuć i emocji jakie żyjemy wobec tych rzeczy (osoby lub szerzej, jako grupa społeczna)¹⁴. Słowo „dobre” funkcjonuje tutaj na zasadzie podobnej do słowa „przyjemne” i relacjonuje tylko osobiste doznanie osoby wypowiadającej się o moralności. Rozpatrywana w swej najprostszej postaci, doktryna ta - według Toulmina - praktycznie uniemożliwia moralny dyskurs, gdyż różnica między słusznym i błędnym rozumowaniem etycznym sprowadza do kwestii osobistych preferencji człowieka. W tej perspektywie, jakkolwiek słuszy etycznie staje się w zasadzie niepodatny na krytykę i nie podlega żadnej racjonalnej argumentacji; przeciwstawne opinie dwóch osób nie prowadzą do żadnej „logicznej” sprzeczności. Inaczej mówiąc, dochodzą do moralnej konkluzji nie sposób tutaj w ogóle popełnić błąd w rozumowaniu. Na tym polega podstawowa słabość tej teorii.

Bardziej złożoną formą doktryny subiektywnej jest teoria postaw¹⁵ C. L. Stevensona, według której każda słusza moralność pełni podwójną funkcję: funkcję *deskryptywną* - stwierdzającą jakiś fakt (moją postawę wobec przedmiotu słusznego), oraz *emotywną* - mającą na celu wywarcie wpływu na słuchacza, zachęcając go, aby podzielał nasze zdanie i zachowywał się w sposób podobny do naszego. Zdanie „Ten czyn jest dobry” należałoby, zgodnie z teorią, odczytać jako: „Pochwalam ten czyn: ty też postępuj tak samo”. W przypadku dwóch „sprzecznych” opinii argumentacja moralna polegałaby na dochodzeniu do zbliżonych postaw na zasadzie obopólnego kompromisu. Przykładem tego może być następująca sytuacja: zamierzamy wyjść gdzieś na kolację; ja proponuję restaurację X, ponieważ to miejsce mi najbardziej odpowiada; współ rozmówca nalega, aby pójść do Y, która w jego mniemaniu jest lepsza od X; wówczas wspólnie omawiamy wady i zalety obu lokali i decydujemy się na któryś z nich lub na jeszcze inny. Na podobnej zasadzie, zdaniem Stevensona¹⁶, funkcjonuje również argumentacja moralna.

¹³ Tamże, s. 28.

¹⁴ Tamże, s. 29.

¹⁵ Powoła się tu można na sformułowaną przez C. L. Stevensona teorię emotywizmu, przede wszystkim w książce *Ethics and Language*. Por. C. L. Stevenson, *Istota sporów etycznych*, tłum. I. Łazari-Pawłowska, w: *Metaetyka*, red. I. Łazari-Pawłowska, Warszawa 1975, s. 113-123.

¹⁶ Podobny przykład podaje Stevenson w artykule *Istota sporów etycznych*, w: *Metaetyka*, op. cit., s. 114.

Dla Toulmina stanowisko subiektywne wnosi niewielki wkład w rozwiązanie problemu „dobrych racji” w etyce. Zasadnicza wada tej doktryny polega na tym, że pojęcie „dobrych racji” sprowadza co najwyżej do siły retorycznej perswazji. Argumenty nie dotyczą bowiem deskryptywnej strony sędzi moralnego (a jeżeli nawet dotyczą, to jej rola w sporze nie jest decydująca), lecz ograniczają się do funkcji emotywnych („sędzi etyczne urabiają i zmieniają postawy”¹⁷). Jeżeli A twierdzi: „Ten czyn jest dobry”, a B: „Ten czyn jest zły”, to A nie dostarcza racji przemawiających za jego postawą, ani nie poddaje w wątpliwość sędzi B, lecz stara się go nakłonić do swego poglądu siłą perswazji. Tymczasem, powiada Toulmin, w etycznej argumentacji interesujemy nas racje, „dobre racje”, mówiące dlaczego dany sędzi jest moralnie słuszny, a dane działanie warte przeprowadzenia. Tego problemu podejście subiektywne nie podejmuje¹⁸.

Podejście **imperatywne** jest w pewnym stopniu zbliżone do stanowiska subiektywnego. Mówi ono, że nazywając jak rzecz dobrą lub złą jedynie okazujemy nasze osobiste uczucia względem tej rzeczy, a wypowiedzi etyczne są tylko ukrytymi wykrzyknieniami podobnymi do tych, kiedy z radości wołamy: „To bardzo dobrze”, „Dobra wiadomość!”, „Wspaniale!”, lub ze złości czy oburzeniem krzyczymy „Łajdak!”, „Nieładnie!”, „Do licha!”. Nie chodzi jednak o zdawanie sprawy z własnych emocji (jak to ma miejsce w podejściu subiektywnym), lecz o bezpośrednie wyrażenie tych uczuć. Wypowiedź zdanie „Nie powinniśmy kraść” znaczy z punktu widzenia imperatywistów tyle, co wrzasnąc przerażonym i potępiającym tonem „Kradzież!”¹⁹ lub „Złodziej!”. Dlatego mówienie o wartościach i błędnych sędziach moralnych nie ma żadnego sensu: twierdzenia moralne są w tym ujęciu jedynie pseudozdaniem, które, choć posiadają gramatyczną postać zdania oznajmującego, w rzeczywistości pełni funkcję imperatywów. Ich wartość i siła ma charakter wyłącznie perswazyjny i funkcjonują one na zasadzie podobnej jak słowo: „Baczno!”.

Konsekwencją przyjęcia doktryny imperatywnej jest – według Toulmina – całkowita niemożność prowadzenia moralnego dyskursu. Nie sposób dyskutować o wykrzyknieniach tak, jak rozmawia się o faktach, gdyż żadne dwa zdania wykrzyknikowe nie mogą być ze sobą logicznie sprzeczne. W odnie-

¹⁷ Tamże, s. 122.

¹⁸ Doktryny subiektywnej można dalej bronić wysuwając tezę, że mówienie o wartościach i błędnych sędziach w inferencjach ewaluacyjnych nie ma sensu, gdyż ostatecznie wybieramy te inferencje, do których jesteśmy psychologicznie skłonni. Dla Toulmina jednak nie zmienia to faktu, że traktujemy nasze sędzi jako „warte akceptacji”, a zatem jako argumenty prawomocne, co mimo wszystko lokuje nas w przestrzeni racjonalnej argumentacji (S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 39. Por. H. D. Aiken *Argumentacja etyczna*, tłum. I. Lazari-Pawłowska, w: *Metaetyka*, op. cit., s. 199-200).

¹⁹ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 46. Por. A. Ross: *Argumentacja i perswazja*, tłum. I. Lazari-Pawłowska, w: *Metaetyka*, op. cit., s. 180-183.

sieniu do imperatywów w ogóle nie powstaje kwestia ich prawdziwo ci czy fałszywo ci, nie powstaje również kwestia ich weryfikacji. Cho w praktyce moralne napomnienia cz sto nie s niczym wi cej ni perswazj i zastraszaniem, nie znaczy to jednak, e racjonalna argumentacja moralna jest z góry niemo liwa. Codzienne do wiadczenie wskazuje na co wr cz przeciwnego. Pewne typy wnioskowania uznajemy za „wa ne”, inne za „bł dne”, pewne argumenty s przekonuj ce, inne s nie do przyj cia, a zarówno za, jak i przeciw nim podajemy okre lone racje.

Wszystkie trzy omówione podej cia odzwierciedlaj wprawdzie jaki aspekt j zykowego u ycia moralnych s dów, lecz - jak opisałem wy ej - zasadnicz ułomno ci ka dego z nich jest to, e nie pomagaj one jednoznacznie odró ni rozumowania dobrego od złego. Ka da z tych teorii pytała najpierw: „Czym jest dobro?”, „Czym jest prawo ?”, a dopiero pó niej pojawiała si kwestia dobrych racji. Toulmin proponuje odwróci t sytuacj ,²¹ a swój punkt wyj cia nazywa podej ciem z punktu widzenia dobrych racji [*good reasons approach*]. Nie powinni my - w my l tego podej cia - pyta o znaczenie słowa „dobry”, lecz o to, jakie racje mo na uzna za dobre przy obronie moralnej decyzji. Medium, które ma nam umo liwi rozwi zanie tego problemu jest j zyk. Toulmin podziela tym samym przekonanie swego nauczyciela, Ludwiga Wittgensteina (ci lej, „pó nego” Wittgensteina), i tylko nieuprzedzona analiza j zyka potocznego jest w stanie upora si z filozoficznymi kwestiami. Problemy, czy te „łamięłówki” filozoficzne, powstaj bowiem na skutek pogwałcenia reguł j zyka potocznego i bł dnego stosowania terminów tego j zyka w kontek cie innym od ich pierwotnego, naturalnego u ycia. Dlatego jedyne zadanie, jakie pozostało filozofii, polega na analizowaniu tego w jaki sposób, w jakich okoliczno ciach i w jakim celu u ywa si interesuj cych nas poj , a nast pnie na sprawdzaniu tych słów „z ich zastosowa metafizycznych z powrotem do ich codziennego u ytku”²². Postulat ten dotyczy również wyra e etycznych²³.

Zgodnie z powy sz wytyczn - powiada Toulmin - podchodz c do kwestii dobrych racji w etyce, powinni my najpierw zbada samo u ycie słowa „moralno ” w jego naturalnym kontek cie i w ten sposób doj do poj cia i funkcji etyki²⁵. Na pocz tek musimy zda sobie spraw z tego, e o etyce, moralno ci czy s dach moralnych nie sposób mówi w oderwaniu od ich kontekstu społecznego. Funkcja i poj cie etyki s bowiem ci le

²⁰ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 50-51.

²¹ Tam e, s. 3-4.

²² L. Wittgenstein: *Docie kania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 2000, punkt 116, s. 73.

²³ Przekonanie to jest zreszt wspólne całej tzw. „szkole analitycznej”.

²⁴ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 134-135.

²⁵ Toulmin słów „etyka” i „moralno ” u ywa w zasadzie wymiennie.

związane z pojęciem społeczno-cie: samo istnienie społeczno-cie niejako z definicji implikuje istnienie kodeksu moralnego w tej grupie. Dlatego społeczno-cie - twierdzi Toulmin - nazwiemy jedynie takie zbiorowisko ludzi, którzy mają w zwyczaju unikać celowych zachowań sprawiających kłopot lub cierpienie innym członkom grupy. Inaczej mówi c, ludzie ci „rozpoznaj moralny obowiązek względem innych”, czyli „posiadaj jakiś kodeks moralny”²⁶. Zbiór osób nie respektujących wzajemnie swoich interesów, czyli nie mających kodeksu moralnego, nie może na zatem nazwać społeczno-cie. Trzeba dodać, że członkowie jednej społeczno-cie respektują przede wszystkim interesy „swoich”, ich kodeks moralny stosuje się tylko do współczłonków jednego plemienia, a prawa i interesy „obcych”, których kodeks ten nie obejmuje, są ignorowane.

W związku z tym etykę charakteryzuje Toulmin „jako czysty proces, przez który pragnienia i działania członków społeczno-cie są ze sobą harmonizowane”²⁷. Jej podstawową i jedyną funkcją jest „skorelowanie naszych uczuć i zachowań w taki sposób, aby wypełniły cele i pragnienia każdego z nas na tyle, na ile możliwe jest ich wzajemne uzgodnienie”²⁸, czyli chodzi o „pogodzenie autonomicznych dążeń i pragnień ludzkiej społeczno-cie”²⁹. Kodeks moralny rozumie Toulmin jako zbiór pewnych zasad przyjętych przez społeczno-cie, które stanowi kryteria „rzeczywistego dobra”, „rzeczywistej słuszności”, „rzeczywistej powinności” i tak dalej. Oczekuje się, aby w oparciu o nie członkowie społeczno-cie kierowali swoim życiem i dokonywali osądów moralnych³⁰.

Zatem o moralności i racjach etycznych - według definicji Toulmina - możemy mówić tylko w odniesieniu do grupy ludzi tworzących społeczno-cie i tym samym posiadających kodeks moralny. Funkcją moralności jest harmonizowanie działań i dążeń ludzkich tak, aby ci sobie wzajemnie nie przeszkadzali, czyli możliwie zgodnie i nie sprawiali sobie cierpienia. Wynika stąd, po pierwsze, że pojęcie moralności ma tylko społeczny wymiar i nie stosuje się do przypadku pojedynczej osoby, na przykład pustelnika, który odciął się od reszty świata i wybrał życie w odosobnieniu³¹. Po drugie, moralny obowiązek w ścisłym sensie słowa spełniać może tylko wobec innych ludzi, nie może być moralnym względem innych bytów, chociażby Boga, anio-

²⁶ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 135.

²⁷ Tamże, s. 136.

²⁸ Tamże, s. 137.

²⁹ Tamże, s. 170.

³⁰ Tamże, s. 140.

³¹ Moralność, tak jak język, do którego to słowo należy, ma wymiar interpersonalny, społeczny. Byłoby to dlatego w *An Examination...* Toulmin nie poświęca uwagi osobistemu aspektowi decyzji i rozterek moralnych.

łów, przyrody czy zwierząt. Po trzecie, problemy moralne powstają w odpowiedzi na rzeczywiste konflikty ludzkich interesów, a zadaniem etyki jest właśnie ich łagodzenie i regulowanie. Nie ma więc miejsca na etykę w hipotetycznej społeczności ludzi doskonałych, czy aniołów, którzy z natury zawsze czynią dobro i nie potrzebują żadnego kodeksu moralnego. Po czwarte, ponieważ „Kodeksy moralne powstają z konfliktu interesów”³², dlatego w ogóle nie można mówić o żadnym kodeksie idealnym, uniwersalnym, oddzielnym od kontekstu praktyki społecznej.

Określając funkcję etyki i właśnie w jej kontekście, Toulmin rozróżnia dwa typy społecznej moralności, stanowiące jednocześnie nie jej dwie fazy rozwojowe, mianowicie: „moralność pierwotną”³³ i „moralność rozwiniętą”³⁴. Sugeruje on, że zarówno historycznie, jak i pod względem psychologicznym, rozwój moralności dokonuje się właśnie na dwóch wspomnianych poziomach. Etyka pierwotna sprowadza się do „czynienia tego, co już czyniono”³⁵ i ma charakter *stricte* deontologiczny. Opiera się na sztywnych zasadach, zwyczajach i nakazach o charakterze kodeksowym. Moralność słuszności prowadzi do przestrzegania narzuconego kodeksu i respektowania ustalonych praktyk społecznych. Moralność pierwotna zapobiega konfliktom interesów poprzez wyznaczenie z góry członkom społeczności określonych celów życiowych i społecznych funkcji. Język etyczny ma tu w dużej mierze charakter retoryczny i perswazyjny. Przyjmujemy ustalone zasady postępowania nie zastanawiając się nad ich słusznością czy prawdziwością, analogicznie do tego jak uczymy się przepisów ruchu drogowego (nie rozważamy zwykle czy powinno się jeździć po prawej czy lewej stronie, lecz po prostu stosujemy się do przepisów przyjętych w danym kraju; w podobny sposób Toulmin rozumie „przepisy” moralne). W pierwotnej fazie rozwoju etyki kodeks moralny jest czymś stałym i niezmiennym. Nie ma tu miejsca na krytykę zastanych zasad i praktyk – krytykować można tylko poszczególne czyny, uczucia czy postawy, ale reguły kodeksu pozostają tu zawsze ostatecznym kryterium oceny moralnej.

Druga, „rozwinięta” faza społecznej moralności pojawia się wówczas, gdy niektóre z obowiązujących standardów życia i zasad kodeksu poddawane są w wątpliwość. Prowadzącym do tego bodźcem może być kontakt z innymi społecznościami, lub zmiany sytuacji społeczno-politycznej, które pociągają za sobą również zmiany trybu życia. Ludzie zaczynają dostrzegać, że niektóre z tych zasad nie sprawdzają się już w nowych warunkach, i tym samym nie spełniają już swojej roli. W konsekwencji stary, choć uciążliwy

³² Tamże, s. 141.

³³ Tamże, s. 138.

³⁴ Tamże, s. 142.

³⁵ Tamże, s. 137.

tradycji kodeks, wywołuje cierpienie i „ucisk”, jakich można by uniknąć reformując go bądź zmieniając na inny. Wtedy to członkowie danej społeczności rozpoznają właściwe funkcje etyki (harmonizowanie działań i łagodzenie konfliktów interesów). Charakterystycznym cechem rozwoju tej moralności społecznej jest właśnie to, że „członkowie społecznie mają prawo do krytykowania istniejących praktyk i sugerowania nowych”³⁶. Poprzednie, *deontologiczne* formy etycznego argumentowania zostają tu zastąpione, czy raczej uzupełnione, przez kryteria *teleologiczne*³⁷, które kładą nacisk nie tyle na „liter prawa”, ile na motywy i skutki określonych praktyk społecznych oraz zasad moralnych.

Jako historyczny przykład kontrastu między pierwotną a rozwiniętą społecznością moralną cytowany przez Toulmina podaje różnicę między *Starym* a *Nowym Testamentem*³⁸. Szyby, nie dopuszczające wyjątków Prawo Mojszowe, obowiązywało w nomadycznym plemieniu Izraelitów, do dobrze spełniając swoje role w czasach przed Chrystusem. Jednak w osiadłych warunkach życia w Palestynie pod Rzymskim panowaniem, zaczęły się ujawniać nowe problemy i konflikty, które wymagały nowych, bardziej łagodnych rozwiązań. Chrystus krytykował pewne przepisy prawa Mojszowego (jednocześnie prawa tego nie odrzucając) właśnie w odniesieniu do podstawowej moralnej funkcji tego prawa (a zarazem funkcji etyki), mianowicie w duchu miłości bliźniego. W tradycji greckiej przykładem powyższego mogą być dwie tragedie o tym samym tytule, jednak napisane w różnych czasach przez różnych autorów: mianowicie, *Elektra* Sofoklesa i *Elektra* Eurypidesa. Pierwsza, wcześniejsza, prezentuje sztywną „pierwotną moralność” i można ją nazwać „dramatem powinnościami”; natomiast druga, późniejsza i wyraźniej całościowa „moralność rozwiniętej”, podważa istniejący kodeks i oparta jest raczej na psychologicznym „dramacie motywów” niż na konflikcie obowiązków.

Powyższe rozróżnienie służy do przejścia do problematyki logiki rozumowania etycznego. Toulmin wyróżnia trzy rodzaje argumentów etycznych. Pierwszy dotyczy moralnej słuszności, bądź niesłuszności, *po szczególnych działaniach* (co można uznać za praktyczną stronę problemu), drugi odnosi się do słuszności *zasad moralnych*, norm, społecznych praktyk i instytucji, natomiast trzeci obejmuje argumentację *na rzecz stylów życia jako całości* (dwa ostatnie rodzaje uznaje się za aspekt teoretyczny). Obszar moralności pierwotnej wypełniają argumenty dotyczące poszczególnych działań i czynów. Natomiast w przestrzeni etyki rozwiniętej, oprócz pierwszego typu wnioskowania, obecne mogą być dwa pozostałe rodzaje.

³⁶ Tam e, s. 141.

³⁷ Trzeba zaznaczyć, że Toulmin nie utożsamia tych zasad z utilitarystycznym regułą „maksymalizacji przyjemności”. Bardziej skłonny byłby przyjąć zasadę „minimalizacji cierpienia” (por. Tam e, s. 142).

³⁸ Tam e.

Rozważając argumentację dotyczącą poszczególnych działań, Toulmin szkicuje typowe dla niej sytuacje³⁹. Dwie osoby, A i B, sprzeczą sobie o to, co należy zrobić. A proponuje kurs i podaje określone racje „za”, B odrzuca i proponuje, również popierając swoje stanowisko odpowiednimi racjami. Wreszcie decydują, że i b d moralnie słusznymi kierunkami działania. Jakiego rodzaju racji przytoczyć można w obronie i 8 oraz przeciw i . Zdaniem Toulmina, zaistnieć tu mogą dwa przekonujące uzasadnienia:

Pierwszy polega na wskazaniu, że y i 8 spełniają obowiązek wynikający z moralnego kodeksu społecznego, do którego A i B należą, podczas gdy i naruszają normy tego kodeksu. Ten typ argumentów Toulmin nazywa *deontologicznymi*⁴⁰. Jeżeli obiecałem oddać Piotrowi książkę przed południem, to powinienem oddać tę książkę o umówionym czasie, ponieważ „Obietnicę należy dotrzymywać”, to znaczy, w obowiązującym nas kodeksie istnieje nakaz dotrzymywania obietnic i jest to „przyjęta praktyka społeczna”⁴¹. W tym przypadku zatem czyn moralny to taki, który jest przykładem „maksymalnie ogólnie przyjętej w społeczeństwie”⁴², który w niedwuznaczny sposób podpada pod „ogólną moralną zasadę” kodeksu moralnego. Czyn moralnie zły to taki, który w oczywisty sposób tę zasadę łamie.

Uzasadnienie deontologiczne jest przekonujące w stosunkowo klarownych przypadkach. Sprawa komplikuje się jednak, kiedy w grę wchodzi konflikt obowiązków, czyli sytuacja, w której spełnianie jednej zasady kodeksu jednocześnie nie łamiemy drugiej. W zwykłych okolicznościach, jeżeli obiecałem Piotrowi oddać książkę o oznaczonym czasie, to powinienem to zrobić. Lecz jeżeli w tym samym czasie muszę się zająć opieką nad chorym krewnym, którego nie można pozostawić bez opieki, to oczywiście, nie będę ryzykował jego życia w imię tego, że „obietnicę należy dotrzymywać”. W obliczu dwóch przeciwstawnych roszczeń etycznych wybieramy „mniejsze zło”. Jeżeli odwołanie się do jednej przyjętej zasady zawodzi, zmuszeni jesteśmy oszacować prawdopodobne konsekwencje obu czynów i wybrać ten, który wydaje się prowadzić do mniejszego cierpienia (można to nazwać „zasadą minimalizacji cierpienia”). Procedura ta dotyczy nie tylko przypadku konfliktu obowiązków, ale również okoliczności, które nie podpadają jednoznacznie pod żadną z reguł kodeksu. Wówczas o słusznym działaniu decydujemy na podstawie konsekwencji: choć dany czyn nie jest moralnym obowiązkiem, to jednak ze względu na jego oczekiwane skutki uznajemy, że właśnie tak należy postąpić. Odwołanie się do prawdopodobnych konsekwencji nie

³⁹ Tamże, s. 132.

⁴⁰ Por. N. Tore: *Moral Reasoning. A study in the Moral Philosophy of Stephen E. Toulmin*. Lund 1979, s. 62.

⁴¹ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 156.

⁴² Tamże, s. 154.

mo e - zdaniem Toulmina - zastąpi zasad kodeksu etycznego, gdy jego rol jest wła nie uzupełnianie go⁴³. Zatem drugi typ uzasadnienia konkretnych działa polega na pokazaniu, e czyny i , w przeciwie stwie do innych działa i , nie przysporz pozostałym członkom w społeczno ci adnych (lub przysporz mniej) kłopotów, przykro ci i cierpienia. Uzasadnienie to mo na nazwa *teleologicznym*⁴⁴.

Zarówno argumenty deontologiczne, jak i teleologiczne, dotycz praktycznej strony rozumowania moralnego, to znaczy moralnej słuszo ci poszczególnych działa , lecz nie samych zasad. W szczególnoci argumenty deontologiczne maj to do siebie, e słuszo czynu, który usprawiedliwiaj , nie zale y od słuszo ci normy moralnej, któr czyn ten realizuje. Prowadzi to do pewnej formy relatywizmu moralnego⁴⁵. Etyczne konsekwencje takiego zało enia mog by czasem daleko id ce. Gdy we miemy pod uwag społeczno , w której dyskryminacja rasowa jest powszechnie przyj t praktyk społecznych, jak to miało miejsce chocia by w Afryce Południowej w ród członków białej społeczno ci, to zauwamy, e deontologiczne reguły inferencji usprawiedliwiaj prze ladowania na tle rasowym. ci lej bior c, usprawiedliwiaj poszczególne przypadki represji wobec innej rasy, cho nie usprawiedliwiaj (ale te nie pot piał) samej praktyki społecznej dopuszczaj cej tego typu represje⁴⁶.

Podobne zarzuty podnie mo na odno nie argumentów teleologicznych, których moralne konsekwencje mog by czasem „dwuznaczne”. Mo e si wszak zdarzy - pozostaj c przy przykładzie Afryki Południowej - e pojedynczy akt rasowej dyskryminacji Czarnych przez członków białej sprzeczno ci zminimalizuje niewygody czy cierpienia Białych, cho przysporzy cierpienia Czarnym. Argument teleologiczny dopuszcza tak mo liwo : konkretny przypadek prze ladowania mo e by moralnie usprawiedliwiony w wietle rachunku jego przewidywalnych dobrych konsekwencji. Cho równie i tutaj trzeba podkre li , e argument ten nie usprawiedliwia samej praktyki dyskryminacji, ale uzasadnia poszczególny jej akt⁴⁷.

Oprócz praktycznej strony rozumowania moralnego, dotycz cej poszczególnych działa , Toulmin wyró nia teoretyczny poziom argumentacji, wyst puj cy w moralno ci rozwiniej. Na tym poziomie mo emy ocenia

⁴³ Dzieje si tak dlatego, e „rozumowanie moralne jest tak zło one i musi obj tak ró norodno typów sytuacji, e nie mo na oczekiwa , by jakikolwiek test logiczny (taki jak 'odwołanie si do przyj tej zasady') obejmował ka dy przypadek” (Tam e, s. 148).

⁴⁴ Tam e, s. 132. Por. N. Tore: *Moral Reasoning...*, op. cit., s. 71.

⁴⁵ Tore, za R. B. Brandtem (*The Encyclopedia of Philosophy*), nazywa go „relatywizmem normatywnym” (*Moral Reasoning...*, op. cit., s. 62).

Tam e.

⁴⁷ Tam e, s. 72.

i krytykowa zastane praktyki społeczne oraz normy etyczne, a równie dyskutowa kulturowe sposoby życia. W obu typach argumentów ostatecznym kryterium oceny jest idealna funkcja moralności, czyli harmonijne zaspokajanie pragnień i interesów w obrębie społeczno-etycznej, co jest w ujęciu Toulmina równoznaczne ze zminimalizowaniem możliwości cierpienia.

Argumentacja dotycząca słuszności konkretnych zasad moralnych (przyjętych tych praktyk) pojawia się zwykle na skutek zmian w sytuacji ekonomicznej, społecznej, politycznej czy też w mentalności danego społeczeństwa. Niektóre z istniejących obyczajów czy praktyk społecznych zaczynają być postrzegane jako zbyt restrykcyjne (na przykład: „Czy słuszne jest, aby kobietom zabraniano palenia w miejscach publicznych?”⁴⁸), a niektóre jako zbyt swobodne (na przykład: „Czy nie byłoby lepiej, gdyby zabroniło koedukacyjnych kontaktów po zmroku?”⁴⁹). Ewentualna decyzja o skorygowaniu, zniesieniu lub wprowadzeniu jakiejś nowej praktyki, podejmowana jest, zgodnie z funkcją etyki, po oszacowaniu prawdopodobnych konsekwencji zarówno obecnych norm, jak i sugerowanej alternatywy. Jeżeli proponowana zmiana prowadzi do zmniejszenia istniejącego dyskomfortu, a nie wywołuje większego cierpienia innego rodzaju, to będzie to z punktu widzenia etyki dobrą racją, aby te zmiany urzeczywistnić⁵⁰.

Trzeba dodać, że nie można na zdaniem Toulmina zredukować dobrych racji w etyce do jednej, wynikającej z funkcji etyki zasady, mianowicie zasady „minimalizacji cierpienia”. Nie można natomiast zastąpić argumentów deontologicznych i teleologicznych. Jeżeli mówi się, że „Powiniennem oddać Piotrowi księgę”, ponieważ „Obiecałem jej oddać”, to jest to do argumentu „logicznie” poprawny tylko w świetle reguły inferencji: „Obietnic należy dotrzymywać”; natomiast zasada: „Nie wolno zadawać niepotrzebnego cierpienia” jest w tym przypadku „logicznie” irrelevantna. Ten ostatni rodzaj racji odpowiedni jest w sytuacji, kiedy dyskutujemy, czy jaka praktyka społeczna powinna być zachowana czy zmieniona, co jest „logicznie” odmiennym typem argumentu⁵¹.

Również w przypadku argumentów dotyczących słuszności przyjętych tych zasad etycznych, niektóre ich konsekwencje mogą budzić kontrowersje. Mówimy bowiem do czynienia z taką sytuacją, że, w ostatecznym rozra-

⁴⁸ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 149.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Por. N. Tore: *Moral Reasoning...*, op. cit., s. 133. Toulmin przyznaje, że niektóre praktyki można zastąpić. Niektóre z nich pozostają niewzruszone na krytykę i wydają się uniwersalne; trudno sobie, na przykład, wyobrazić zastąpienie praktyki „dotrzymywania obietnic” jakimś innym, bardziej efektywnym zwyczajem. „Nawet w najbardziej zaawansowanych stadiach moralności, dotrzymywanie obietnic zawsze pozostanie prawe” (S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 150).

⁵¹ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 150-151.

chunku utrzymanie zasady dopuszczającej dyskryminację rasową prowadzi do większego złagodzenia konfliktu interesów (zmniejszenia cierpienia) niż jakakolwiek inna alternatywa. W takiej sytuacji, z punktu widzenia społeczno-ci Białych, dyskryminowanie Czarnych byłoby moralnie usprawiedliwioną praktyką. Konsekwencji takich wykluczenia nie ma⁵².

Trzeci typ wnioskowania dotyczy sposobów życia jako całości. Toulmin wychodzi od stwierdzenia, że porównanie dwóch instytucji społecznych, podobnych, lecz pochodzących z dwóch różnych systemów kulturowych (sposobów życia), jest bardzo ograniczona. Jeśli pytam, czy lepiej jest mi jedno, na wzór chrześcijański, czy cztery - wedle muzułmańskiego zwyczaju - i nie uwzględniam kontekstu całego stylu życia chrześcijański i muzułmański, to obiektywna, rzetelna odpowiedź nie może być udzielona. Te dwie instytucje mają wiele z innymi elementami ich systemu kulturowego, z instytucją własności, ojcostwa i tak dalej. Zaleca się nie tak jedno, że nawet oba rodzaje mają trudno nazwać samą instytucją. W konsekwencji, krytyka określonej instytucji stałaby się krytyką całego stylu życia, w jaki wpisany jest dany typ mający. Pytanie: „Czy słusznym jest mi jedno, czy cztery” jest w zasadzie źle postawione; powinno być przeformułowane na: „Czy lepszą praktyką jest mający chrześcijański, czy muzułmański?”, a to z kolei sprowadziło nas do kwestii „Czy lepszy jest chrześcijański, czy muzułmański sposób życia?”⁵³.

W przypadku argumentów dotyczących sposobów życia zachodzi u Toulmina rozbieżność. Z jednej strony pisze on, że racjonalne osądzenie dwóch odmiennych stylów życia jest niemożliwe, a wybór takiego a nie innego sposobu jest kwestią osobistych preferencji i subiektywnego wyboru⁵⁴. Oszacujmy jednak praktykę społeczną (czy styl życia), czynimy to zawsze z punktu widzenia jakiego kontekstu kulturowego, niemożliwa jest natomiast taka ocena z wyabstrahowanego, absolutnego stanowiska, wykraczającego poza ten kontekst⁵⁵. Z drugiej strony Toulmin przyznaje jednak, że „(...) je li ten

⁵² N. Tore: *Moral Reasoning...*, op. cit., s. 134.

⁵³ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 152-153.

⁵⁴ „A to porównanie [sposobów życia - T. Z], je li w ogóle jest niemożliwe, ma charakter prywatny: to znaczy, nie byłoby rozmawianie na ten temat było niemożliwe, ale byłoby jakkolwiek by nie rozmawiał, ostateczna decyzja jest decyzją osobistą. Nie ma żadnej czarodziejskiej różdżki, która w ciągu jednej nocy zmieni angielski system społeczny w islamski: Jedyną praktyczną użyteczność w odpowiedzi na pytanie „Który sposób życia jest lepszy?” polega na osobistej decyzji na przykład, czy pozostać tutaj w naszym społeczeństwie, takim jakie jest, czy wyjechać i być członkiem arabskiego szczepu na pustyni” (Tam e, s. 153).

⁵⁵ Toulmin przyrównuje dany system etyczny (kulturowy) do teorii naukowych. Dane pojęcia naukowe mogą być rozumiane, dyskutowane i oceniane tylko w kontekście teorii, do której należą; w odniesieniu do innej - przestają być rozumiane. Pytanie „Która z instytucji społecznych (np. mający e stwa) jest naprawdę słuszną, chrześcijańska, czy muzułmańska”, jest tak samo nie na miejscu, jak pytanie „Czy promień świetlny biegnie czy od Słońca jest naprawdę prosty, jak deklarują zwolennicy teorii

sposób życia rzeczywiście doprowadzi do większego i bardziej trwałego szczęścia, to jest on wart, aby ku niemu zmierza”⁵⁶. Wskazuje to, że dopuszcza on pewne porównania i oceny różnych stylów życia. Kryterium tej oceny wyznaczone jest również przez funkcję etyki.

Swoje drogę pewne fakty historyczne świadczą o tym, że istnieje możliwość konfrontacji i oceny różnych sposobów życia, a oceny tej nie można zredukować do osobistych preferencji jednostki. Może natomiast taka zachodzi w przypadku zmiany ustroju społecznego na skutek wojny, aneksji jakiegoś kraju lub przejścia władzy przez wyznawców innej religii czy ideologii. Nowy system albo jest zwalczany przez niechętnie mu społeczeństwo, albo w mniejszym lub większym stopniu akceptowany, skąd wnioski, że społeczność ta ma jakiegoś racjonalnego porównania dwóch stylów życia. Poza tym ewentualnie tak, na co wskazuje N. Tore⁵⁷, zakłada polityka międzynarodowa, w której tak zwana „międzynarodowa społeczność” piętnuje niektóre reżimy za łamanie podstawowych praw człowieka. Zatem faktem jest, że ocenia się pewne systemy społeczne jako prowadzące do większego ucisku i represji (jak Chiny czy Korea Północna) niż w innych, co wskazuje na realną możliwość porównywania odmiennych sposobów życia według kryterium, jakie wyznacza opisana przez Toulmina funkcja etyki.

Po omówieniu typów rozumowania moralnego, warto teraz zapytać o logiczny status argumentów specyficznie etycznych i jeszcze raz powrócić - tym razem od bardziej „formalnej” strony do roli, jaką pełnią w nich dobre racje. W *Knowing and Acting* Toulmin opisuje argumenty etyczne jako takie, w których przekonani jesteśmy o poprawności konkluzji i potrafimy ją wyprowadzić z uszeregowanych formalnie racji (przesłanek), lecz trudno nam udowodnić, że te racje są właściwe i wystarczające do wyciągnięcia danej konkluzji⁵⁸. Możemy być więc przekonani, na przykład, że „Jim powinien rzucić hazard”, lecz zapytani „Dlaczego?”, niełatwo nam będzie dostarczyć jednoznacznych i przekonujących moralnych racji - takich, aby argument posiadał pewny dowód geometryczny. Dotyczy to zresztą nie tylko przekonania *stricto* etycznych, lecz również powszechnych, i zdawałoby się oczywistych, przez wiadcze, na przykład tego, że „dobrze rzecz” jest „by sprawnym fizycznie” lub „by dobrze odżywionym”, które trudno jedno-

nie-Euklidesowej, czy załamany, jak powiedziałby zwolennik teorii Euklidesowej?”. Zdaniem Toulmina, nie ma żadnego absolutnego kryterium oceny, zarówno norm moralnych, jak i pojęć naukowych (Tamże, s. 149).

⁵⁶ Tamże, s. 224.

⁵⁷ N. Tore: *Moral Reasoning...*, op. cit., s. 139.

⁵⁸ S. E. Toulmin: *Knowing and Acting*. New York and London 1976, s. 105.

znacznie wyprowadzi z jakiegokolwiek ogólniejszej zasady. Jedyna - zdaniem Toulmina - droga, aby filozoficznie usprawiedliwi tego typu przekonania, jest następująca:

„Jak to stwierdził John Stuart Mill, zamiast dostarczania jeszcze-ogólniejszych zasad na poparcie podstawowych wartości, wszystko, co możemy zrobić, to odwołać się do innych, bardziej dyskursywnych argumentów i przemyśleć w nadziei, że będą one «zdolne wpłynąć na intelekt, aby ten wydał lub zawiesił sąd». Jedynie w tym szerszym sensie posiadamy «racje» dla naszych najbardziej podstawowych przekonań etycznych; i w tych przypadkach, przy braku jeszcze-ogólniejszych-zasad, nasze uzasadnienia nie mogą dłużej funkcjonować - nawet w przybliżeniu - tak jak «dowody» geometryczne»⁵⁹.

Toulmin wyraża tym samym potrzebę sformułowania nowej teorii argumentacji praktycznej, obejmującej nie tylko formalno-logiczne metody wnioskowania, lecz również argumenty właściwe etyce. Skoro bowiem sądy etyczne nie podpadają ani pod wnioskowanie dedukcyjne, ani empiryczne, a jednocześnie nie można wykluczyć możliwości racjonalnego ich uzasadnienia, to muszą istnieć odrębne, właściwe im reguły wnioskowania normatywnego. Te natomiast opierałyby się na pojęciu dobrych racji.

Kwestię racji w rozumowaniu omawia N. Tore w swojej książce *Moral Reasoning...* W oparciu o koncepcję Toulmina wprowadza on rozróżnienie na „racje dedukcyjne”, „dobre racje”, oraz „racje relewantne”⁶⁰. Racje dedukcyjne odpowiadają przesłankom wnioskowania dedukcyjnego, właściwego logice formalnej i matematyce. Wniosek wynika z nich z pewnością absolutnie, a przyjęcie racji z konieczności prowadzi do przyjęcia wniosku (jednocześnie nie przyjęcie racji i zaprzeczenie konkluzji prowadzi do logicznej sprzeczności). Racje relewantne są zdaniem, które przemawiają za przyjęciem wniosku, jednak nie uzasadniają go w sposób dostateczny. Natomiast status dobrych racji mieści się pomiędzy racjami dedukcyjnymi a relewantnymi. Dobre racje w pełni wystarczy, by konkluzję uznać za prawomocną, lecz konkluzja ta nie obowiązuje z mocą równą racjom dedukcyjnym.

Przykładem może być następująca sytuacja: Kiedy stwierdzam, że „11 sierpnia 1999 roku widoczne będzie w Kornwalii za mieniem Słońce” i popieram to stwierdzenie racją, że „Pogląd taki przedstawił uznany profesor astronomii, A. S. Eddington, w książce *Natur of the Physical World*, to racja ta będzie „dobrą racją” i argument ten będzie „praktycznie” akceptowalny. Różni się to od podejścia formalno-logicznego, dla którego powyższa racja nie jest wystarczającą, lecz wymaga racji dedukcyjnej (przedstawienia sze-

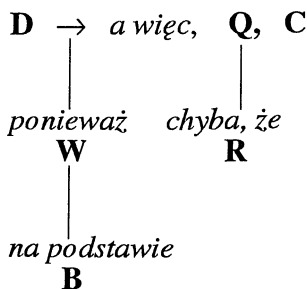
⁵⁹ Tamże, s. 106.

⁶⁰ N. Tore: *Moral Reasoning...*, op. cit., s. 30.

regu kroków i wylicze astronomicznych, wyznaczaj cych dat za mienia). Podobnie, gdy twierdz , e „Przeprowadzenie działania A zamiast B byłoby rzecz moralnie nagann ”, poniewa „A doprowadziłoby do cierpienia wielu ludzi, a B nie prowadziłoby do takich konsekwencji”, to wniosek swój poparłem „dobr racj ” i uprawniony jestem do jego przyj cia⁶¹.

O tym, e jakie zdanie o faktach staje si dobr racj dla konkluzji etycznej, decyduje przyj ta norma kodeksu społeczno ci (argumenty deontologiczne) lub wynikaj ca z funkcji etyki zasada, e „Naley unika niepotrzebnego cierpienia” (argumenty teleologiczne i pozostałe). Zasada ta pełni w argumentacie etycznym rol reguły powi zania, pozwalaj cej „logicznie” przej od racji do konkluzji. Je eli zdanie „Piotr obiecał odda wtedy a wtedy po yczon ksi k ” jest racj (R) dla konkluzji „a wi c Piotr wtedy a wtedy powinien t ksi k odda ” (E), to reguł powi zania b dzie tu przyj ta ogólnie norma: „Obietnic powinno si dotrzymywa ”. Ten wła ciwy dziedzinie etyki typ wnioskowania Toulmin nazywa „inferencj ewaluatywn ”⁶².

Szerszy zarys tej swego rodzaju „logiki nieformalnej” Toulmin podaje w swej pó niejszej pracy *The Uses of Argument*. Przedstawia tam nast puj cy schemat „argumentu substancjalnego”⁶³, który jest podstaw jego teorii argumentacji praktycznej, (a który chciałbym za chwil zestawi z przykładem moralnej inferencji ewaluatywnej):



gdzie: C [*claim*] jest konkluzj poj t jako roszczenie wa no ciowe, D [*data*] s danymi, czyli zdaniami o faktach, które przytaczamy na poparcie naszego roszczenia (konkluzji); W [*warrant*] jest reguł inferencji, gwarancj pozwalaj c prawomocnie przej od danych do konkluzji. B [*backing*], czyli wsparcie, jest zadaniem o faktach, które uzasadnia prawomocno reguły inferencji W, a jego tre zmienia si zale nie od dziedziny argumentu. Natomiast Q [*qualifier*] jest współczynnikiem modalnym, którego zada-

⁶¹ Przykłady pochodz od N. Tore: *Moral Reasoning...*, op. cit., s. 31.

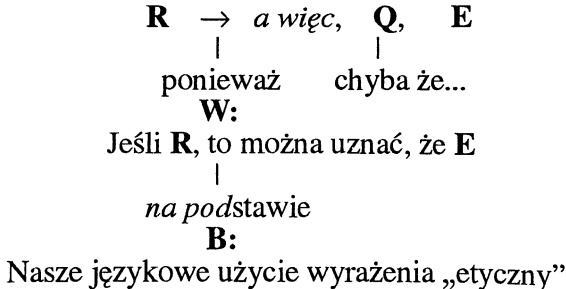
⁶² S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 38.

⁶³ S.E. Toulmin: *The Uses of Argument*. Cambridge 1958, s. 94-103.

brze znane, nie ulegaj ce w tpiwo ci, fakty dotycz ce u ycia [j zykowego - T. Z] (...) mianowicie, fakty dotycz ce sposobu, przez który rozpoznajemy 'obowi zek', 'społeczno ' i tak dalej"⁶⁴.

Wskazuje on zatem na j zyk jako podstaw , która okre la sposób, w jaki my limy o kwestiach moralnych i wyznacza kryteria, które decyduj o wano ci lub niesłuszno ci naszych etycznych argumentów. W tek ten podkre la R. M. Hare w swej recenzji *The Place of Reason...*, który tak pisze: „Aby odkry w jaki sposób racjonalnie odpowiedzie na pytania o formie: «Które z tych kierunków działania powinienem wybra ?», najpierw dochodzimy do tego, czym jest etyka, przygl daj c si , jak to słowo jest u ywane; odkrywaj c czym jest etyka, tym samym odkrywamy jaka jest jej funkcja, i jednocze nie odkrywamy jakie s dobre racje w etyce. Zatem wszystko, co trzeba zrobi , aby wybra mi dzy ró nymi kierunkami działania, to zobaczy za którym z kierunków przemawiaj 'dobre racje' i ten wybra . Zatem, zgodnie z powy sz sugesti , nasze moralne decyzje maj by podejmowane (po zbadaniu stosownych okoliczno ci) na podstawie niczego wi cej, jak tylko obserwacji rzeczywistego u ycia słowa 'etyczny’"⁶⁵.

W zgodzie z interpretacj Hare'a przekształcony schemat argumentu substancjalnego wygl dałby nast puj co:



Do podobnego wniosku dochodzi Rawls, który ten sam problem interpretuje tak oto: „Jakkolwiek, mo emy zapyta o to, w jaki sposób dowiadujemy si o kryteriach stosownych dla danego typu rozumowania. Toulmin sugeruje, e mo emy to odkry tylko przez dokładne zbadanie ró nych przykładów danego typu rozumowania i zwrócenie uwagi na to, jak rzeczywicie odró niamy dobre rozumowanie od złego”⁶⁶.

⁶⁴ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit, s. 144.

⁶⁵ R. M. Hare: „Book Review of S. E. Toulmin's *An Examination of the Place of Reason in Ethics*”. *The Philosophical Quarterly* 1951, s. 373.

⁶⁶ J. Rawls: „Review of Book *The Place of Reason in Ethics* by Stephen E. Toulmin”, *The Philosophical Review* 1951, s. 574.

W wietle interpretacji Rawlsa, schemat argumentu przedstawiałyby si jak nast puje:

R → **a więc**, **Q**, **E**
 | |
ponieważ *chyba że...*
W:
 Jeśli R, to można uznać, że E
 |
na podstawie
B:
 Fakty dotyczące tego, jak rzeczywiście
 odróżniamy rozumowanie dobre od złego⁶⁷

Zatem jedyne fakty, które zgodnie z założeniami Toulmina dostarczają wsparcia (B) dla reguły inferencji (W), kierującej argumentacją moralną, są faktami dotyczącymi użycia języka. W ostatecznym rozrachunku to właśnie język - rozumiany w sensie Wittgensteinowskich gier językowych - dostarcza kryteriów dla moralnego rozumowania i wyznacza obszar moralności.

Wydaje się zatem, że na etapie *The Place of Reason in Ethics*, Toulmin umieszcza całą ludzką racjonalność w przestrzeni języka społecznie⁶⁸. Przekroczenie tej językowej granicy jest niemożliwe: kiedy jednak usiłujemy to zrobić, znajdujemy się w sytuacji podobnej do dziecka, wci zadającego ojcu pytanie „Dlaczego?”:

Dziecko: „Dlaczego zakładasz płaszcz, tato?”

Ojciec: „Ponieważ wychodzę”

D: „Dlaczego wychodzisz, tato?”

O: „Id do cioci Matyldy”

D: „Dlaczego?”

O: „Ponieważ nie czuje się dziś zbyt dobrze”

D: „Dlaczego?”

O: „Bo zjadła coś, co jej zaszkodziło”

D: „Dlaczego?”

O: „Cóż, przypuszczam, że była głodna i nie wiedziała, że jedzenie jest nie wiec”

D: „Dlaczego?”

⁶⁷ Por. N. Tore: *Moral Reasoning...*, op. cit., s. 78-88.

⁶⁸ W późniejszych pracach Toulmin „rozszerza” granice ludzkiej racjonalności, najpierw do „rozumu kolektywnego” (*Human Understanding*, której niemiecki tytuł brzmi: *Kritik der kollektiven Vernunft*, czyli *Krytyka kolektywnego rozumu*), a później do idei „kosmopolis” (*Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*).

O: „Skąd mam wiedzieć?”

D: „Ale dlaczego, tato?”

O: „Och, nie zadawaj głupich pytań!”⁶⁹

Bibliografia:

- Aiken Henry D.: *Argumentacja etyczna*, tłum. I. Lazari-Pawłowska, w: *Metaetyka*, red. I. Lazari-Pawłowska. Warszawa 1975, s. 195-216.
- Fritzhand Marek: *Podstawowe zagadnienie metaetyki*, w: *Etyka*, red. H. Janowski. Warszawa 1973, s. 367-415.
- Fritzhand Marek: *Spór o „dobre racje” w etyce*, w: *Metaetyka*, op. cit. s. 404-431.
- Garnett Campbell A.: *Dobre racje w etyce: zmodyfikowana koncepcja prawa naturalnego*, tłum. Cz. Porbski, w: *Metaetyka*, op. cit., s.239-252.
- Hare Richard M.: „Book Review of S.E. Toulmin’s *An Examination of the Place of Reason in Ethics*”. „The Philosophical Quarterly” 1951, s. 373.
- Rawls John: „Review of Book *The Place of Reason in Ethics* by Stephen E. Toulmin”. „The Philosophical Review” 1951, s. 574.
- Ross Alf: *Argumentacja i perswazja*, tłum. I. Lazari-Pawłowska, w: *Metaetyka*, op. cit., s. 163-183.
- Stevenson Charles. L.: *Istota sporów etycznych*, tłum. I. Lazari-Pawłowska, w: *Metaetyka*, op. cit., s. 113-123
- Tore Nilstun: *Moral Reasoning. A study in the Moral Philosophy of Stephen E. Toulmin*. Lund 1979.
- Toulmin Stephen E.: *Human Understanding*. Princeton and New Jersey 1972.
- Toulmin Stephen E.: *Knowing and Acting*. New York and London 1976.
- Toulmin Stephen E.: *The Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge 1958.
- Toulmin Stephen E.: *The Uses of Argument*. Cambridge 1958.
- Wittgenstein Ludwig: *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 2000.

Streszczenie

Autor podejmuje problematykę uzasadnienia sódów moralnych w oparciu o koncepcję „dobrych racji” w etyce, zawartą w *An Examination of the Place of Reason in Ethics* Stephena Edelstona Toulmina. Przedstawiono poglądy Toulmina na tle głównych stanowisk metaetycznego sporu o znaczenie pojęcia „dobra”, nawiązując do G. E. Moore’a, C. L. Stevensona i A. J. Ayera. Podkreśla się również istotny wpływ filozofii późnego Wittgensteina na teorię dobrych racji w etyce.

⁶⁹ S. E. Toulmin: *An Examination...*, op. cit., s. 202-203.

W konkluzji artykułu, Toulminowska logika dobrych racji jest uznana za punkt wyjścia dla zbudowania szerszej teorii argumentacji nieformalnej, a zarazem nowej teorii ludzkiej racjonalności, różnej od modelu formalno-logicznego. Pytając o podstawy dostarczając nam kryteriów i procedur słusznego rozumowania moralnego, autor dochodzi do wniosku, iż podstawą tak jest u Toulmina język potoczny, rozumiany w sensie Wittgensteinowskich „gier językowych”.

Summary

The paper deals with the problem of justification of moral judgments on the basis of the conception of „good reasons” in ethics, included in *An Examination of the Place of Reason in Ethics* by Stephen Edelston Toulmin. The author presents Toulmin’s views in the background of the main positions of the metaethical debate about the meaning of the notion of „goodness”, referring to G. E. Moore, C. L. Stevenson and A. J. Ayer. He also emphasizes essential influence of the late Wittgenstein’s philosophy on the theory of good reasons in ethics.

In the paper’s conclusion, Toulminian logic of good reasons is recognized as a starting point for building a wider theory of informal argumentation, and thereby building a new theory of human rationality, the one that is different from formal logical model. Asking about the basis providing us with criteria and procedures of the sound moral reasoning, the author comes to the final claim that such a basis is, in Toulmin, an everyday language, conceived in the sense of Wittgensteinian „language games”.