

NORMY MORALNE *PRIMA FACIE* W UJĘCIU W.D. ROSSA

Ks. dr Witold Kania

Uniwersytet Śląski, Katowice

Wydział Teologiczny, Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

witekkan2@yahoo.com

1. Słuszność i dobro

Właściwe zrozumienie proponowanych przez dany system etyczny pryncypiów nie jest możliwe bez przedstawienia jego pozostałych elementów. By zrozumieć, co ma na myśli Ross, mówiąc o obowiązkach *prima facie*, trzeba ogólnego naświetlenia rozumienia słuszności i dobra w jego systemie.

Dla Rossa historia myśli etycznej koncentruje się wokół dwu zasadniczych ideałów. Jeden jest określany jako hebrajski, a drugi jako grecki.¹ Te dwa ideały odpowiadają powszechnie przyjętym opiniom na temat głównych problemów moralnych. Ideał hebrajski zajmuje się zagadnieniami obowiązku, słuszności, niesłuszności², prawa czy też praw moralnych oraz imperatywów. Idea dóbr oraz celów, które należy osiągnąć, dominuje w ideale greckim. W świetle pierwszego ideału życie moralne człowieka rozumiane jest jako posłuszeństwo prawom, zaś w świetle drugiego jako proces spełniania pragnień i osiągania zamierzonych celów. W teorii etyki typowym przedstawicielem ideału opartego na zagadnieniach związanych z obowiązkiem i prawem jest Kant. Teorie teleologiczne ideału greckiego najlepiej reprezentuje Arystoteles.

Zdaniem Rossa systemy etyczne skupione w przypadku pierwszego ideału wokół pojęcia „obowiązku”, a w drugim wokół pojęcia „dobra” lub „celu” tworzą antytezę. Błędem byłoby jednak twierdzić, że nigdy nie było etyki obowiązku, która nie rozpoznawałaby dóbr, jak również etyki nastawionej teleologicznie, która pomijałaby rzeczywistość obowiązku. Systemy Kanta i Arystotelesa są najlepszymi pozytywnymi przykładami tej postury. Wniosek, do jakiego Ross, dochodzi jest następujący:

(...) Zarówno pojęcie dobra, jak i pojęcie słuszności mieszczą się w studium zagadnień moralnych. Ktokolwiek (...) próbuje pracować nad jednym tylko

¹ Por. Ross, W.D., *Foundations of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1939, s. 3.

² Istnieje trudność z odpowiednim tłumaczeniem przeciwstawnych angielskich określeń „right” i „wrong”. Można je przetłumaczyć jako ‘słuszne’- ‘niesłuszne’, lub ‘właściwe’ – ‘niewłaściwe’. Problem dotyczy nie tylko warstwy językowej, ale również etycznego znaczenia tych określeń. Por. Soldenhoff, S., *O intuicjonizmie etycznym. Obowiązek i wartość w systemie W.D. Rossa*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969, s. 27, przyp. 1.

[pojęciem] *prędzej czy później będzie zmuszony, by wprowadzić drugie. Pozostaje pytanie, czy jedno jest bardziej fundamentalne niż drugie, w tym sensie, że drugie może być definiowane poprzez odniesienie do niego. Tylko bardzo wnikliwe zwrócenie uwagi na każdy z podanych dwu terminów uprawomocni nas do dania odpowiedzi na to pytanie. Może się okazać, że nawet po dokładnym przyjrzeniu się nie będziemy mogli dać prostej odpowiedzi.*³

Wierny temu wnioskowi Ross ukazuje w swoich dziełach etycznych oba terminy i ich wzajemne powiązania. Jednym z pierwszych zagadnień, którym się zajmuje jest sprawa definiowalności pojęć słuszności i dobra. Idąc za wskazaniem G.E. Moore'a⁴, Ross skłania się do wniosku, że oba podstawowe dla etyki pojęcia, tj. słuszność i dobro są niedefiniowalne. Różnica pomiędzy tymi brytyjskimi filozofami polega na tym, że dla Moore'a tylko dobro jest niedefiniowalne, zaś dla Rossa niedefiniowalna jest również słuszność. Jeśli chodzi o „dobro”, to Ross potwierdza tezę Moore'a, że ten predykat należący do grupy jednostek prostych (nieposiadających mniejszych części) i jako taki pozostaje on niedefiniowalny.⁵ Doceniając osiągnięcia Moore'a w kwestii definiowania predykatów etycznych, Ross przedstawia również swoją własną próbę rozwiązania tego problemu. Punktem wyjścia jest analiza jakiejś możliwej do przyjęcia definicji dobra. Ross twierdzi:

*Jeśli jest to właściwa definicja, to powinno się zdarzyć, że po poświęceniu jej należytej uwagi, będziemy mogli powiedzieć: „tak, to jest to, co zawsze mam na myśli [mówiąc o] «dobru», chociaż do tej pory, nie było to jasne w mojej świadomości, że to było to, co miałem na myśli”. Jeśli zaś z drugiej strony, rezultat [namysłu nad definicją] jest taki, że w sposób jasny wiemy, iż „to nie było to, co rozumiem przez dobro”, to przedstawiona definicja musi być odrzucona. Jeśli po zbadaniu wszystkich definicji, które wstępnie można byłoby zaakceptować, otrzymaliśmy negatywny rezultat w każdym przypadku, możemy być dostatecznie pewni, że „dobro” jest niedefiniowalne.*⁶

„Namysł” czy też „zwrócenie uwagi”, do których odwołuje się Ross, dowodząc niedefiniowalności predykatu „dobry”, wyrażają charakterystyczną cechę metody uprawiania etyki, którą możemy określić jako intuicjonizm. Intuicjonizm etyczny z jednej strony związany z przekonaniem o możliwości nieopartego na inferencji poznania w dziedzinie moralności, a z drugiej z określoną wizją naczelných zasad moralnych.⁷

Ross odrzuca również możliwość zdefiniowania predykatu „słuszny”. Poddaje surowej krytyce propozycje definicji naturalistycznych, które określają słuszność jako *to, co jest wymagane lub zakazane przez społeczność* lub *to, co wzbudza w podmiocie albo w grupie osób odczucie aprobaty* czy też *to, co daje największą przyjemność*.⁸ Wśród

³ Ross, W.D., *Foundations... op. cit.*, s. 5.

⁴ Por. Moore, G.E., *Principia Ethica. Revised Edition*, Cambridge University Press, Cambridge 2002. (Pierwsze wydanie: 1903).

⁵ Por. Ross, W.D., *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford 1930, s. 91–93.

⁶ Tamże, s. 93.

⁷ Por. Audi, R., *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2004, s. 40.

⁸ Ross, W.D., *Foundations of Ethics, op.cit.*, s. 11–41. Definicje naturalistyczne to te, które próbują definiować terminy etyczne przy pomocy terminów spoza sfery etycznej. Z definicjami nienaturalistycznymi mamy do czynienia wtedy, gdy jeden termin etyczny jest wyjaśniany przy pomocy innego terminu etycznego. U podstawy tego rozróżnienia (definicje naturalistyczne – definicje nienaturalistyczne) przyjmowanego przez

licznych argumentów, które służą do odrzucenia poszczególnych prób określeń predykatu „słuszny”, Ross podaje intuicjonistyczną refutację definicji: *Trzeba tylko trochę uwagi poświęconej temu, co mamy na myśli, kiedy używamy słowa „słuszny”, by zdać sobie sprawę, że żadnego z tych proponowanych znaczeń nie ma w naszym umyśle.*⁹ Ross przeciwstawia się również nienaturalistycznej definicji słuszności podanej przez Moore’a. Dla Rossa słuszność nie może być określona jako to, co przynosi największe możliwe dobro. Oto argument, którego używa:

*Czyż nie jest jasne, że kiedy zwyczajny człowiek (plain man) mówi: „jest słusznym, aby wypełnić obietnicę”, nie myśli on w sposób konieczny o całkowitych konsekwencjach tego aktu, a jeszcze mniej o tym, że całkowite konsekwencje są najlepszymi możliwymi ani nawet, że byłyby one takimi w sposób prawdopodobny? I jeśli ktoś mówi „jest słusznym, by uczynić to, co przyniesie najlepsze konsekwencje”, nie myśli o tym, że [w ten sposób] wyjaśnia znaczenie słowa „słuszny”, ale że określa charakterystykę, która będąc posiadana przez dany akt, narzuca mu charakterystykę słuszności.*¹⁰

Nie można więc zdefiniować słuszności jako takiej, odwołując się wyłącznie do najlepszych możliwych konsekwencji działania. Maksymalizacja dobra nie definiuje słuszności. Co najwyżej może ona stanowić fundament słuszności danego aktu.¹¹ Taką posturę, zdaniem brytyjskiego myśliciela, przyjął również sam Moore, który w swojej *Etyce* mówi, iż maksymalizacja dobra nie oddaje esencji słuszności, a jest tylko jej powodem lub fundamentem.¹²

Pomimo odrzucenia wszystkich naturalistycznych definicji słuszności i propozycji Moore’a, Ross nie poprzestaje na prostym stwierdzeniu, że słuszność jest niedefiniowalna. W swoim drugim wielkim dziele etycznym, tj. w *Fundamentach etyki*, podejmuje dyskusję nad wnioskami dotyczącymi słuszności wysuniętymi przez C.D. Broada.¹³ Według Broada słuszność stanowi pewien rodzaj odpowiedniości lub trafności. *Wydaje mi się, że, gdy mówię o czymś jako „słusznym” ,zawsze myślę o tym [czymś], jako o faktorze w pewnej szerszej całościowej sytuacji i, że znaczy to, że jest to [coś] „odpowiednio” lub „trafnie” odniesione do reszty tej sytuacji.*¹⁴ Ta obserwacja Broada na temat słuszności jako takiej jest bardzo użyteczna przy okazji analizowania słuszności moralnej. Mówiąc o słuszności, mamy na myśli pewien rodzaj odpowiedniości (adekwatności). Innymi słowy, predykat

Rossa leży podział na własności naturalne i nienaturalne. Nawiązuje on do proklamowanego przez Moore’a na kartach *Principia Ethica* tzw. błędu naturalistycznego. Choć Moore nie podaje jednoznacznego określenia błędu naturalistycznego możemy przyjąć, że przeciwstawia się definiowaniu terminu etycznego (dobra) przy pomocy określeń naturalnych lub metafizycznych. Por. Moore, G.E., *Principia Ethica... op.cit.*, s. 17. To, co Moore rozumie przez „naturalne” musi posiadać dwie charakterystyki: istnienie w czasie i istnienie niezależne (niezapodmiotowane w innym obiekcie). Por. Moore, G.E., *Principia Ethica... op.cit.*, s. 92–93. Sylvester, R.P., *The Moral Philosophy of G.E. Moore*, Temple University Press, Philadelphia 1990, s. 131–139.

⁹ Ross, W.D., *Foundations...*, *op. cit.*, s. 27.

¹⁰ Tamże, s. 42.

¹¹ Ross opowiadając się za pluralistyczną teorią norm etycznych, będzie twierdził, że nie jest to jedyny, ale tylko jeden z możliwych fundamentów słuszności.

¹² Por. Moore, G.E., *Ethics*, Oxford University Press, London 1966, s. 18. Ross, W.D., *The Right... op. cit.*, s. 10–11.

¹³ Por. Ross, W.D., *Foundations...*, *op. cit.*, s. 51 nn.

¹⁴ Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul, London 1961⁷. (Pierwsze wydanie: 1930).

„słuszny” jest predykatem relacyjnym.¹⁵ Ross wychodząc z założeń Broada, analizuje słuszość moralną w kontekście odpowiedniości.

Załóżmy, że mamy przypadek, w którym człowiek musi wybrać pomiędzy dwoma działaniami, z których każde dałoby [w rezultacie] zaistnieć jakiemuś dobru i jakiemuś złu. Załóżmy, że działanie A da większą przewagę dobra nad złem niż działanie B. Dlatego działanie B będzie moralnie odpowiednie do pewnego stopnia i pod pewnym względem, ponieważ da [w rezultacie] pewne dobro. Nie powinniśmy jednak nazywać go działaniem słusznym. [Gdyż] ani pewien, ani też każdy (wszystek) stopień moralnej odpowiedniości nie uczyni działania słusznym. Z drugiej strony, całkowita odpowiedniość nie jest konieczna, aby uczynić słusznym działanie. (...) Działanie A będzie słusznym, chociaż w świetle faktu, że da pewien zły [rezultat], nie jest ono całkowicie moralnie odpowiednie. Słuszość nie może być więc identyfikowana ani z pewnym, ani z każdym stopniem odpowiedniości, ani też z kompletną (całkowitą) odpowiedniością, ale tylko z największą możliwą sumą odpowiedniości w [danych] okolicznościach.¹⁶

Choć trudno jest rozróżnić gradację pomiędzy „pewnym”, „każdym” i „kompletnym” stopniem odpowiedniości, to jednak staje się jasne, że zdaniem Rossa, mamy do czynienia ze słuszością moralną wtedy, gdy wybrane w danych okolicznościach działanie posiada największą możliwą odpowiedniość.

By dokończyć kwestię definiowalności, należy przedstawić końcowe wnioski rozważań Rossa w tej sprawie. Brytyjski filozof przyjmuje rozumienie słuszości w kategorii odpowiedniości. Jednak jak zauważa, odpowiedniość może odnosić się do różnych sfer życia. Można ją traktować jako rodzaj, w którym da się wyróżnić trzy gatunki: utylitarny, moralny i estetyczny.¹⁷ Jeśli chodzi o odpowiedniość utylitarną, można ją dostrzec w takich stwierdzeniach jak: „odpowiednia droga” lub „odpowiedni klucz”. Tej odpowiedniości nie można jednak identyfikować z odpowiedniością moralną, do której odwołujemy się, mówiąc o odpowiednim działaniu lub emocji. Odpowiedniość estetyczna jest tą, która ujawnia się w harmonii rzeczywistości określanymi jako piękne: (...) *Jedna część pięknej całości przywołuje pozostałe jej części.*¹⁸ Ta właśnie odpowiedniość wykazuje, według Rossa, podobieństwo w stosunku do odpowiedniości moralnej. Tak jak istnieje harmonia pomiędzy częściami pięknej kompozycji, tak też harmonizuje w podobny sposób dana sytuacja moralna z aktem, który tę sytuację dopełnia. Harmonia ta nie jest tego samego rodzaju, ale istnieje pomiędzy odpowiedniością estetyczną a moralną autentyczne podobieństwo. W tym kontekście łatwiej zrozumieć końcowy wniosek Rossa w sprawie definiowalności, czy też natury słuszości moralnej:

(...) Myślę – konkluduje Ross – (...) że moralna słuszość jest charakterystyką złożoną. Zawiera w sobie rodzajową jakość odpowiedniości, którą podziela ze słuszością [jakiegoś] elementu w pięknej całości. Zawiera też w sobie różnicę, która wyróżnia ją od każdej innej formy słuszości poza sobą. Jest charakterystyką złożoną, tak jak czerwoność (...) zawierając w sobie element rodzajowy (generic) i różnicujący (differential). Czerwoność, chociaż jest złożona, nie jest definiowalna. Możemy zacząć ją definiować, kiedy mówimy, że jest formą

¹⁵ Por. McCloskey, H.J., *Meta-ethics and Normative Ethics*, Martinus Nijhoff, The Hague 1969, s. 122–123.

¹⁶ Ross, W.D., *Foundations...*, *op. cit.*, s. 52–53.

¹⁷ Por. Tamże, s. 53–55.

¹⁸ Tamże, s. 54.

*koloru, ale nie możemy skompletować definicji, ponieważ jeśli próbujemy stwierdzić, co ją odróżnia od innych form koloru, można tylko powiedzieć, że jest to czerwoność. W ten sam sposób możemy zacząć definiować moralną słuszność, ponieważ możemy powiedzieć, że jest formą odpowiedniości. Nie jest możliwym [jednak] skompletowanie definicji, ponieważ jeśli zapytamy o jaki typ odpowiedniości chodzi, to możemy tylko powiedzieć, że ten typ odpowiedniości to słuszność.*¹⁹

Ross dodaje, że zgodnie z twierdzeniem Broada dalsza analiza tego zagadnienia nie jest możliwa. To, do czego doszedł Ross w swoich rozważaniach nad definiowalnością słuszności, naświetla jego rozumienie natury tej rzeczywistości etycznej, która wyznaczona jest przez predykat „słuszny”. Mówiąc o słuszności, mamy do czynienia z pewnym gatunkiem odpowiedniości, z pewnym faktorem danej sytuacji, który trafnie lub odpowiednio do tej sytuacji się dostosowuje. W danych okolicznościach, które pozostawiają więcej niż jedną opcję działania moralnie odpowiedniego, zgodnie ze wskazaniem Rossa należy wybrać to postępowanie, które będzie zawierało najwyższy możliwy stopień odpowiedniości (słuszności).

Kwestia definiowalności podstawowych dla systemu etyki Rossa pojęć etycznych, tj. słuszności i dobra wprowadza w sposób adekwatny w główny tok rozważań brytyjskiego autora, których zwieńczeniem jest słynna teoria obowiązków *prima facie*. Zanim przejdziemy do omówienia tej teorii, powinniśmy wspomnieć o kilku istotnych dla właściwego rozumienia obowiązków *prima facie* zagadnieniach. Wpierw spróbujemy wskazać na sferę, którą obejmuje w systemie Rossa predykat „słuszny”. Następnie zbadamy relację pomiędzy słusznością moralną a dobrem moralnym. Wreszcie zajmiemy się problemem poszukiwania tzw. fundamentu słuszności, czyli spróbujemy odpowiedzieć na pytanie: Co – zdaniem Rossa – czyni słusznymi akty słuszne?

W systemie etycznym Rossa, to, co słuszne (*right*), staje się synonimem obowiązku, powinności czy też imperatywu moralnego. (...) *Jeśli spojrzymy na sądy moralne, w których używamy słowa „słuszny”, takie jak [...] np. „to jest akt słuszny”, jest jasne, że mamy wtedy na myśli to, że „ten akt powinien być wykonany”, czy też „ten akt jest moralnie zobowiązujący”.*²⁰ Ross postrzega różnicę pomiędzy znaczeniem predykatu „słuszny” i znaczeniem takich wyrażen jak: „coś, co powinno być (*ought to be*) wykonane”, „to jest moim obowiązkiem (*duty*)” czy też „to mnie zobowiązuje (*incumbent*)”.²¹ Wszystkie jednak rozważania na temat natury i specyfiki użycia tego predykatu odnoszą się w swojej ostatecznej konsekwencji do normatywnej części jego systemu.

Kwestia relacji pomiędzy dobrem a słusznością wystąpiła już przy okazji omówienia problemu definiowalności słuszności. Ross, jak zauważyliśmy, przyjmuje, że dobro może stanowić co najwyżej fundament słuszności. Nie wyraża natomiast jego esencji. W pismach etycznych Rossa, prócz ogólnych rozważań na temat relacji pomiędzy dobrem, będącym synonimem wartości, a słusznością opisującą sferę normatywną, znaleźć można również zagadnienia poświęcone dobru moralnemu. Dla Rossa dobro moralne jest związane z motywem działania. Nie wchodząc w szczegóły rozważań dotyczących tej części systemu etycznego brytyjskiego filozofa, możemy powiedzieć, że dane działanie jest moralnie dobre, gdy oparte jest na dobrym motywie. Wśród wielu motywów

¹⁹ Tamże, s. 54–55.

²⁰ Ross, W.D., *The Right... op. cit.*, s. 3.

²¹ Por. Tamże. Ross, W.D., *Foundations...*, *op. cit.*, s. 42 nn.

najlepszym jest poczucie obowiązku.²² Działanie słuszne, z kolei, nie jest zależne od motywu, tylko od intencji, tj. tego wszystkiego, co się w nim zamierza.²³ Zdaniem Rossa jest możliwe wykonanie aktu słusznego, ale jednocześnie złego moralnie. Możliwa jest też sytuacja, w której czynimy to co moralnie dobre, a co nie jest słuszne. Połączenie działania moralnie dobrego z moralnie słusznym, aczkolwiek dopuszczone przez Rossa, musi spełnić specyficzne wymaganie: (...) *Wykonanie działania słusznego będzie działaniem najlepszym, tylko jeśli będzie dokonane na podstawie najlepszego możliwego w danych okolicznościach motywu.*²⁴ Ross dodaje, że, (...) *generalnie słusność działań nie jest proporcjonalna do ich dobroci. Dzieje się tak, gdyż słusność w sposób konieczny opiera się na naturze tego wszystkiego, co się w działaniu zamierza (intend), podczas gdy jej dobroć zależy głównie od tego, czego się w nim pragnie, a tylko w mniejszym stopniu od tego, co jest zamierzone (...).*²⁵ Choć trudno pojąć subtelną różnicę pomiędzy intencją a motywem (pragnieniem), to jednak ona staje się cezurą rozgraniczającą działanie moralnie słuszne od moralnie dobrego. Motyw, według Rossa, nie jest warunkiem *sine qua non* działania słusznego. Działanie to może być moralnie dobre lub moralnie złe, choć to ostatnie uzależnione jest jedynie od występowania złego motywu.

Zagadnienie fundamentu słusności to bezpośrednio wprowadzenie do kwestii norm *prima facie*. Akty moralnie słuszne posiadają, zdaniem Rossa, naturę generalną. Natura ta uwidacznia się przy realizacji tego, co słuszne i polega w sensie ścisłym na zdecydowaniu się (*set oneself*) na to, by coś wykonać. Ross podkreśla, że autowysiłek (*self-exertion*), a nie doprowadzenie do efektu końcowego stanowi esencję działania słusznego.²⁶ Prócz natury generalnej można, zdaniem brytyjskiego filozofa, wyróżnić charakter specyficzny aktów słusnych, zwany też ich fundamentem. Poszukiwanie fundamentu słusności aktów słusnych streszcza się we wspomnianym już powyżej pytaniu: Co czyni słusznymi akty słuszne?

Odpowiedź Rossa jest wprawdzie polemiką z nieuprawomocnionymi, jego zdaniem, próbami znalezienia jednego, uniwersalnego fundamentu słusności. Ross egzaminuje w tej sprawie tzw. teorie ewolucyjne i psychologiczne.²⁷ Wśród teorii psychologicznych Ross wyróżnia podgrupę teorii reakcyjnych i przyczynowych. Jedyną egzaminowaną przez Rossa teorią ewolucyjną jest propozycja H. Spencera, który uważa, że dane działania są słuszne, gdyż są bardziej rozwinięte (*evolved*). Ta teoria jednak w swojej ostatecznej wersji utożsamia wyższy stan rozwoju z wyższym stopniem przyjemności, przez co staje się teorią psychologiczną spod znaku utylitaryzmu hedonistycznego. Jej refutację Ross łączy z odrzuceniem teorii J.S. Milla utrzymującej dodatkowo, że przyjemność jest

²² Por. Ross, W.D., *Foundations...*, *op. cit.*, s. 325.

²³ Ross nie do końca wyjaśnia różnicę pomiędzy motywem a intencją. Na podstawie ogólnej charakterystyki systemu Rossa możemy powiedzieć, że intencja będzie obejmowała przewidziane konsekwencje działania, zaś motyw te konsekwencje, w oparciu o które podejmowane jest dane działanie. Słusność jest rozumiana przez Rossa jako typ odpowiedzialności, którą odkrywamy w danej sytuacji moralnej posiadającej różne charakterystyki. Gdy decydujemy się na działanie, opieramy się na niektórych z nich w taki sposób, by wypełnić najwyższy możliwy stopień odpowiedzialności w danych okolicznościach. Por. Macbeath, A., "Duty", *Philosophy*. XXIII (1948), s. 107.

²⁴ Ross, W.D., *Foundations...*, *op. cit.*, s. 326.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. Tamże, s. 160. Zdaniem Rossa rezultat końcowy wypełnienia np. jakiegoś obowiązku zależy od łańcucha przyczyn i skutków, który zapoczątkowujemy, ale którego nie do końca jesteśmy w stanie kontrolować. Bezpośrednio zależy od nas tylko zdecydowanie się na zmianę stanu rzeczy. To kontrowersyjne twierdzenie jest wynikiem wpływu, jaki wywarł na przemyślenia Rossa H.A. Prichard. Por. Prichard, H.A., "Duty and Ignorance of Fact", w: Tegoż, *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Oxford University Press, London 1949, s. 18–39.

²⁷ Por. Ross, W.D., *Foundations...*, *op. cit.*, s. 57–72.

jedynym dobrem. Zdaniem Rossa, nie można tłumaczyć słuszności działania tylko i wyłącznie w oparciu o produkcję przyjemności.²⁸

Teorie reakcyjne utrzymują, że słuszność działania jest zależna od reakcji agenta, czy to indywidualnego czy to zbiorowego, na dane działanie. Wedle tych teorii działanie jest słuszne, gdy jakaś osoba indywidualna lub jakaś grupa osób odnosi się do niego z uczuciem aprobaty. Ross odrzuca jednak możliwość przyjęcia pozytywnej reakcji na dane działanie jako uniwersalnego probierza słuszności moralnej.

Teorie przyczynowe dotyczące fundamentu słuszności w refleksji Rossa przyjmują dwie wersje. Jedną jest omówiona już powyżej propozycja Milla, którą można określić jako utylitaryzm o zabarwieniu hedonistycznym. Druga zaś to forma utylitaryzmu przyjmująca, że przyjemność nie jest jedynym dobrem. Taki niehedonistyczny czy też idealny utylitaryzm jest reprezentowany, zdaniem Rossa, przez G.E. Moore'a i H. Rashdalla. W tym wariacie utylitaryzmu działanie jest moralnie słuszne, czyli moralnie obowiązujące jeśli da w efekcie tyle dobra ile to tylko możliwe.²⁹ W przypadku konfliktu pomiędzy różnymi działaniami słusznymi, czyli powinnościami moralnymi należy wykonać to, które da w efekcie więcej dobra. Przyjęcie uniwersalnego fundamentu słuszności w formie zasady głoszącej maksymalizację dobra jest zbyt uproszczeniem relacji o charakterze moralnym. *Ważniejszym jest – utrzymuje Ross – by (...) teoria trzymała się faktów, niż żeby była prosta...*³⁰ W rzeczywistości prócz obowiązku maksymalizacji dobra istnieją inne ważne z moralnego punktu widzenia relacje, z których każda może stanowić fundament działania słusznego. Relacja, która ma na celu odniesienie korzyści z działania danego podmiotu (maksymalizacja dobra) nie jest jedynym moralnie znaczącym odniesieniem człowieka do człowieka. Prócz niej można wyróżnić choćby takie relacje jak: dającego obietnicę do tego, który obietnicę przyjmuje; dłużnika do kredytodawcy; żony do męża; dziecka do rodziców; przyjaciela do przyjaciela; współziomka do współziomka itp. Każda z tych relacji, zdaniem Rossa, jest fundamentem obowiązku *prima facie*, który zależnie od okoliczności ma mniejszą lub większą imperatywność.³¹

Brytyjski filozof nie negując wartości relacji, która ma na celu maksymalizację dobra, wskazuje również na inne istotne fundamenty słuszności moralnej. Ostateczny werdykt Rossa w sprawie fundamentu słuszności skłania się więc ku rozwiązaniu pluralistycznemu. Ross konkluduje: *Jest według mnie błędem z założenia myśleć, że istnieje domniemanie na korzyść prawdy o teorii monistycznej i na niekorzyść teorii pluralistycznej zarówno w moralności, jak i w metafizyce.*³²

Rozważania dotyczące fundamentu słuszności ujawniły zasadnicze zręby myśli etycznej Rossa. Brytyjski filozof wskazuje nie tylko na fakt istnienia natury ogólnej aktu słusznego, która wedle niego sprowadza się do autowysiłku, ale również na istnienie natury specyficznej. Ta nie jest jednorodna. Ross kładzie zdecydowany opór próbom upraszczania teorii życia moralnego widocznym przede wszystkim w utylitaryzmie. Słuszność pozostaje niezależna od dobra moralnego, gdyż zdaniem Rossa, by wykonać akt słuszny niekonieczne jest posiadanie dobrego motywu. Jak zaznaczyliśmy, ponadto słuszność w systemie Rossa utożsamiana jest jednoznacznie ze sferą powinności moralnej.

²⁸ Por. Tamże, s. 57–59, 64–67.

²⁹ Por. Tamże, s. 67. Ross, W.D., *The Right... op.cit.*, s. 36. Takie działanie jest określone w nazewnictwie Rossa przy pomocy dwóch przymiotników "optimific" lub "felicitic".

³⁰ Ross, W.D., *The Right... op. cit.*, s. 19.

³¹ Por. Tamże.

³² Ross, W.D., *Foundations..., op. cit.*, s. 83.

2. Normy *prima facie*

Zdecydowane opowiedzenie się za pluralistyczną wizją fundamentu słuszności zwiastuje istnienie w systemie etycznym Rossa pluralizmu norm moralnych. Ross określa te normy jako obowiązki *prima facie*. Są one definiowane w następujący sposób:

Sugeruję [nazwę] „obowiązek prima facie” albo „obowiązek warunkowy” jako skrótowy sposób odnoszenia się do charakterystyki (różnej od tej, którą jest bycie obowiązkiem właściwym) którą posiada akt na mocy bycia [aktem] pewnego rodzaju (np. dotrzymania obietnicy); bycia aktem, który byłby obowiązkiem właściwym, gdyby nie był w tym samym czasie [aktem] innego moralnie znaczącego rodzaju.³³

To krótkie sformułowanie zawiera podstawowe informacje pomocne we właściwym zrozumieniu rzeczywistości kryjącej się pod pojęciem „obowiązek *prima facie*”. Po pierwsze, mówiąc o obowiązku *prima facie* lub obowiązku warunkowym, mamy do czynienia z pewną właściwością aktu. Charakterystyka ta jest oparta na przynależności do rzeczywistości posiadającej znaczenie moralne. Jak już wspomnieliśmy w poprzednich rozważaniach, możemy ją nazwać fundamentem słuszności albo moralnie znaczącą relacją międzyludzką. Obowiązek *prima facie* nie jest obowiązkiem w sensie właściwym, tzn. nie jest obowiązkiem realnym, aktualnym. Byłby takim gdyby relacja, na której jest oparty, była jedyną moralnie znaczącą w danych okolicznościach. Rozwijając zaproponowaną definicję, Ross odnosi się do łacińskiego określenia *prima facie*:

„Prima” facie sugeruje, że mówi się tylko o zjawiskowości, którą sytuacja moralna objawia na pierwszy rzut oka i która może okazać się iluzoryczna; podczas gdy ja mówię o obiektywnym fakcie włączonym w naturę sytuacji, lub ściślej w element jej natury, chociaż nie wyrasta on z całej natury, co dzieje się w przypadku obowiązku w sensie właściwym.³⁴

Pod łacińskim określeniem dopełniającym pojęcie „obowiązku” kryje się istotny element natury danej sytuacji moralnej. Ross próbując przybliżyć, co ma na myśli, mówiąc o obowiązku *prima facie*, rozważa proponowane przez H.A. Pricharda określenie „roszczenie” (*claim*). Odrzuca je jednak, gdyż opisuje ono co najwyżej obowiązki względem innych, a pomija te, które dotyczą własnej osoby. Znacznie lepszą jest propozycja E.F. Carritta, który mówi o „odpowiedzialności” (*responsibility*) wynikającej

³³ Ross, W.D., *The Right... op.cit.*, s. 19. Dla lepszego zrozumienia precyzji tej definicji proponujemy przytoczenie wersji oryginalnej: “I suggest «*prima facie* duty» or «conditional duty» as a brief way of referring to the characteristic (quite distinct from that of being a duty proper) which act has, in virtue of being of a certain kind (e.g. the keeping of promise), of being an act which would be a duty proper if it were not at the same time of another kind which is morally significant”. Powszechnie uważa się, że pojęcie obowiązek *prima facie* pojawia się po raz pierwszy w twórczości Rossa w dziele *The Right and the Good*. W rzeczywistości brytyjski autor używa tego pojęcia w dwu artykułach poprzedzających wydanie tego dzieła. (Por. Ross, W.D., “The Basis of Objective Judgment in Ethics”, *International Journal of Ethics*, XXXVII (1926-1927), s. 127. Ross, W.D., “Is There a Moral End”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, XXVIII (1928) suplement, s. 95-96).

³⁴ Ross, W.D., *The Right... op.cit.*, s. 20. Określenie *prima facie* nie jest obce etyce brytyjskiej. Używa go choćby w swojej rozprawie o metodzie etyki H. Sidgwick. Por. Sidgwick, H., *The Methods of Ethics*, MacMillan, London 1967⁷. (Pierwsze wydanie: 1907).

z danej sytuacji moralnej.³⁵ Mimo wysokiej oceny tego określenia Ross konsekwentnie obstaje przy własnej propozycji.

Z definicji obowiązku *prima facie* wynika, że różni się on od obowiązku realnego. Pierwszy lokuje się na poziomie ogólnych zasad moralnych, drugi zaś jest czymś, co w danej sytuacji faktycznie należy wykonać. Ross ten faktyczny obowiązek nazywa również absolutnym.³⁶ By wytłumaczyć różnicę pomiędzy normą moralną a jej ucieleśnieniem, Ross podaje przykład sytuacji konfliktowej, w której nie dotrzymujemy obietnicy, by w ten sposób przyjść z pomocą komuś cierpiącemu. Nie przestajemy uznawać w takiej sytuacji istnienia obowiązku *prima facie* dotrzymania obietnicy. Konsekwencją takiego zachowania jest poczucie skruchy z powodu niedotrzymania obietnicy i powzięcie obowiązku zadośćuczynienia za jej niespełnienie. Jednocześnie faktycznie wykonujemy obowiązek w sensie absolutnym lub realnym. Ross konkluduje tę sytuację w następujący sposób:

Powinniśmy rozróżnić pomiędzy charakterystyką bycia naszym obowiązkiem i tendencją do bycia nim. Jakikolwiek akt, który wykonujemy zawiera różne elementy, które sprawiają, że podlega różnym kategoriom. Na przykład na mocy bycia złamaniem obietnicy, [akt] dąży do bycia niewłaściwym (wrong); na mocy bycia przykładem ulżenia w nieszczęściu, dąży do bycia słusznym (right). Tendencję do bycia czymś obowiązkiem można nazwać atrybutem, który wywodzi się z części (a parti-resultant attribute), to jest atrybutem, który przynależy do aktu na mocy jakiegoś komponentu jego natury. Bycie obowiązkiem jest atrybutem, który opiera się na całości (a toti-resultant attribute); atrybutem, który przynależy do aktu na mocy całej jego natury...³⁷

Rozróżnienie pomiędzy atrybutami *parti* i *toti-resultant* pomaga w lepszym zrozumieniu funkcjonowania norm moralnych w systemie Rossa. Oba atrybuty można nazwać konsekwencjalnymi. Norma moralna będzie lokowała się w polu tendencji i opierała na wybranej charakterystyce sytuacji. Obowiązek realny będzie zaś próbą całościowego spojrzenia na sytuację i podjęciem wysiłku realizacji wywnioskowanego działania.³⁸ W przeciwieństwie do ewidencji poznawczej właściwej normom *prima facie* realne obowiązki są aktami, którym przystoi tylko prawdopodobieństwo poznawcze (*fortunate act*). Ross podkreśla, że wybór danego działania słusznego (realizacji obowiązku) musi poprzedzić stosowna refleksja. Jest bardziej prawdopodobne, że postąpimy słusznie, jeśli wpieryw rozważymy słuszność i niesłuszność *prima facie* różnych aktów, na które wskazują poszczególne charakterystyki danej sytuacji.

Odkrywając obowiązek *prima facie* koncentrujemy się na jednej charakterystyce sytuacji moralnej. Ta jawi się nam na pierwszy rzut oka (*prima facie*) jako wyznaczająca kierunek naszego działania i może być ujęta w formie zdania imperatywnego. W swoim systemie etycznym Ross podejmuje próbę takiego zdefiniowania aksjomatów moralności, które pozwoliłoby z jednej strony określić w sposób jasny najbardziej uniwersalne zasady działania, a z drugiej pomóc w rozwiązywaniu konfliktów moralnych. Odrzucając monizm

³⁵ Por. Ross, W.D., *Foundations...*, *op. cit.*, s. 85.

³⁶ Por. Ross, W.D., *The Right... op. cit.*, s. 28.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. Ross, W.D., *The Right... op. cit.*, s. 31–32. Więcej na temat wzajemnych relacji pomiędzy obowiązkami *prima facie* a obowiązkami realnymi por. Jones, P., "Doubts about *Prima Facie* Duties", *Philosophy* XLV (1970), s. 39. Dancy, J., "What Do Reasons Do?", w: *Metaethics after Moore*, pod. red. T. Horgan i M. Timmons, Clarendon Press, Oxford 2006, s. 52–53.

etyczny i propozycje teorii teleologicznych, Ross proponuje zbiór siedmiu podstawowych obowiązków *prima facie*. Oto one: 1) obowiązek dotrzymywania przyrzeczeń, 2) obowiązek wynagradzania krzywd, 3) obowiązek wdzięczności (wobec dobroczyńców), 4) obowiązek sprawiedliwości, 5) obowiązek dobroczynności, 6) obowiązek własnego doskonalenia się, 7) obowiązek nieczynienia zła.³⁹ Trzy pierwsze obowiązki Ross nazwał mianem „zobowiązań specjalnych” czy też „zobowiązań doskonałych” (*perfect obligation*).⁴⁰ Kolejne cztery podlegają ogólnemu zobowiązaniu produkcji najlepszych możliwych konsekwencji. Z tejsze racji można je nazwać obowiązkami „utyliitarystycznymi”.⁴¹

Patrząc na powyższy zbiór pryncypiów, można zadać pytanie, na jakiej podstawie zostały one wyznaczone. Odpowiadając na powyższą kwestię, Ross wskazuje na to, co możemy określić moralnością powszechną: „Jest to klasyfikacja *prima facie* obowiązków, którą wydaje się aktualnie objawiać refleksja nad naszymi przekonaniem moralnymi”⁴². Została ona osiągnięta przez jedyną, zdaniem Rossa, słuszną metodę, to jest, przez „(...) *bezpośrednią refleksję, nad tym, co rzeczywiście myślimy*”⁴³. W wielu miejscach swoich pism etycznych Ross określa tę bezpośrednią refleksję mianem intuicji moralnej. Tę intuicję należy rozwijać, gdyż jak twierdzi Ross, by odkryć dane pryncypium moralne, jest koniecznym osiągnięcie dojrzałości umysłowej i zwracanie bacznej uwagi na dany fakt etyczny⁴⁴. W sposób realistyczny brytyjski filozof przyznaje, że wielu ludzi przyjmuje istnienie norm moralnych, opierając się na autorytecie innych. Nie przeczy to jednak prawdzie, że najlepsze i najświetlejsze jednostki posiadają bezpośredni wgląd w sferę norm moralnych⁴⁵. Intuicja nie jest tylko prostym spojrzeniem na daną sytuację. W celu odkrycia podstawowych zasad moralnych potrzeba tego, co można określić mianem indukcji intuitywnej. Polega ona na dostrzeżeniu uniwersalnej zasady w partykularnym akcie⁴⁶. Raz osiągnięte normy, zdaniem Rossa, cieszą się najwyższym stopniem pewności poznawczej, tzn. są same z siebie ewidentne. Dochodzenie do nich przypomina odkrywanie aksjomatów w matematyce:

Odkrywamy przez doświadczenie, że ta para zapatek i tamta para zapatek da [w sumie] cztery zapalki; że ta para koralików na drucie i tamta para da [w sumie] cztery koraliki. Poprzez refleksję na tymi i tym podobnymi odkryciami dochodzimy do faktu, że jest naturą dwu i dwóch dać [w sumie] cztery. W podobny sposób widzimy słusność aktu prima facie, który byłby wypełnieniem partykularnej obietnicy i kolejnego aktu, który byłby wypełnieniem kolejnej obietnicy. Kiedy osiągnęliśmy dostateczną dojrzałość, by myśleć w kategoriach

³⁹ Por. Ross, W.D., *The Right... op. cit.*, s. 21–22.

⁴⁰ Por. Tamże, s. 41.

⁴¹ Por. Tamże, s. 27. Określenie tej grupy obowiązków jako „utyliitarystyczne” pochodzi od Oliviera Johnsona. Por. Johnson, O.A., *Rightness and Goodness. A Study in Contemporary Ethical Theory*, Martinus Nijhoff, The Hague 1969, s. 9.

⁴² Ross, W.D., *The Right... op. cit.*, s. 23.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. Tamże, s. 29.

⁴⁵ Por. Ross, W.D., *Foundations... op. cit.*, s. 172.

⁴⁶ Por. Tamże, s. 170. Ross podkreśla, że słusność nie jest dedukowana z jakiegś ogólnej zasady. Pryncypia generalne znajdują się *implicite* w poszczególnych sądach dotyczących partykularnych aktów słusności. Mówiąc o indukcji intuitywnej Ross inspirował się ideami W. E. Johnsona. Por. Johnson W.E., *Logic. Part II. Demonstrative Inference: Deductive and Inductive*, Dover Publications, New York 1964, s. 121-122. (Pierwsze wydanie tego dzieła: Cambridge University Press, 1922).

*generalnych, pojmujemy, że słuszność prima facie przynależy do natury każdego wypełnienia obietnicy*⁴⁷.

By podbudować wiarygodność wniosków swego systemu etycznego, Ross odwołuje się często do opinii przysłowiowego „zwyczajnego człowieka” (*a plain man*), w której odzwierciedlają się podstawowe przekonania moralne ludzkości.

*„Dla mnie – mówi Ross – wydaje się autoewidentne (...), że gdy np. coś komuś obiecujemy, czynimy w ten sposób zobowiązanie względem kogoś. Wielu (...) być może powie, że nie wiedzą, czy to prawda. Jeśli tak, naturalnie nie mogą im tej [prawdy] dowieść. Mogę tylko poprosić, by raz jeszcze dokonali refleksji, w nadziei, że ostatecznie przyznają, że to jest prawda. Główne przekonania moralne zwyczajnego człowieka wydają mi się być nie opiniami, które filozofia ma potwierdzać czy anulować, ale wiedzą od samego początku...”*⁴⁸.

Trudno nie zgodzić się z ideą Rossa, że ludzkość, reprezentowana przy pomocy figury „zwyczajnego człowieka” posiada pewne podstawowe przekonania, które tworzą fundamentalną strukturę moralności. Problemem jest jednak sposób rozumienia poszczególnych zasad i, konsekwentnie, ich aplikacja do życia moralnego. Szczególnie interesująca jest kwestia sytuacji konfliktowych, w których krzyżują się zakresy poszczególnych pryncypiów. Ross jest przekonany, że czynnikiem decydującym o tym, którym z pryncypiów, będących w konflikcie, należy się kierować, nie jest ich odniesienie do świata wartości (dobra), ale moc ich rygorystyczności lub imperatywności.

*Dla oceny porównawczej rygorystyczności (stringency) (...) obowiązków prima facie nie można ustalić generalnych zasad. Możemy tylko powiedzieć, że wielka rygorystyczność przysługuje obowiązkom należącym do „zobowiązań doskonałych” – obowiązkom: dotrzymywania przyrzeczeń, wynagradzania krzywd, które uczyniliśmy i zwracania ekwiwalentu za usługi, które otrzymaliśmy. Co do pozostałych εν τη άισθήσει η κρίσις*⁴⁹.

Rygorystyczność, o której mówi Ross, nie jest pojęciem ostrym. Mimo przyznania niektórym z obowiązków statusu „zobowiązań doskonałych” i odwołania się do funkcji percepcji, Ross nie podaje jasnych kryteriów wyboru pryncypiów. Mają one ponadto charakter generalny. By je aplikować, trzeba osądzać przypadek po przypadku, badając, która z charakterystyk sytuacji zdobędzie pozycję dominującą, tzn. będzie najbardziej zobowiązująca (imperatywna). Można uznać tę cechę norm *prima facie* za coś pozytywnego. Pozwala ona łączyć uniwersalność norm etycznych z umiarkowanym partykularyzmem widocznym w podejmowaniu specyficznych decyzji moralnych⁵⁰.

⁴⁷ Ross, W.D., *The Right... op. cit.*, s. 32-33.

⁴⁸ Ross, W.D., *The Right... op. cit.*, s. 21, przypis.

⁴⁹ Tamże, s. 41-42. Tekst grecki możemy przetłumaczyć w następujący sposób: „Sąd znajduje się w percepcji”. Niniejszy tekst pochodzi od Arystotelesa (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1109b 23, 1126b 4).

⁵⁰ Por. Audi, R., “Ethical Generality and Moral Judgment”, w: *Contemporary Debates in Moral Theory*, pod. red. J. Dreier, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Carlton 2006, s. 301.

3. Uwagi krytyczne i podsumowanie

Teorie etyczne mają też swoje słabości i mankamenty. Po głębszej refleksji możemy dojść do wniosku, że elastyczność norm typu *prima facie* rodzi pewne zagrożenia. Daje nieograniczone możliwości swobodnego uzasadniania decyzji. Trudno oprzeć się wrażeniu, że jesteśmy w tym wypadku wystawieni na arbitralność w ocenie konfliktowej sytuacji moralnej. Ross przyznaje, że na poziomie teorii problem konfliktu zasad moralnych zostaje rozwiązany. Zawsze możemy porzucić jedno pryncypium na rzecz drugiego. Dla Rossa nie jest to negacja absolutności zasad. Trzeba jednak rozumieć, że „absolutność” oznacza dla niego nie coś, co nie dopuszcza braku odstępstwa od normy, a tylko jakąś tendencję, z której - w razie konfliktu - można zrezygnować. W opisach obowiązków *prima facie* pojawia się określenie, że są to tzw. prawa tendencji moralnych. Ross przedstawia powyższe kwestie w następujących słowach:

Jeżeli określamy prawo grawitacji jako prawo o tendencji do poruszania się w specyficzny sposób, możemy zachować jego absolutność, jako że tendencja wciąż istnieje, nawet gdy jest niweczona lub modyfikowana przez jakąś inną tendencję. W podobny sposób absolutność prawa sprawiedliwości i prawa życzliwości (benevolence) jest zachowana, jeżeli są one określone jako prawa tendencji⁵¹.

Tak jak można zaakceptować pierwszy człon analogii dotyczący praw fizyki, tak trudno zgodzić się z jego drugą częścią. Można zniweczyć lub zmodyfikować jakąś prawidłowość fizyczną, twierdząc, że prawo jako takie, które je opisuje, nadal jest obowiązujące. Czy jednak w dziedzinie moralności taka anulacja czy też modyfikacja jest możliwa? Można zgodzić się z tym, że gdy mamy do wyboru dotrzymanie obietnicy i nadarzącą się okazję do zaradzenia nieszczęściu spotkanego człowieka, będzie możliwe opuszczenie jednej normy, którą *prima facie* dostrzegamy, na rzecz drugiej. Czy jednak, w zgodzie z opinią Rossa, każda norma moralna dopuszcza istnienie wyjątków?

W swoich pismach etycznych brytyjski filozof posługuje licznymi przykładami, które ilustrują jego teoretyczne przemyślenia. W rozdziale dzieła *The Right and the Good* znajdujemy niewielki rozdział poświęcony zagadnieniu kary⁵². Mówiąc o relacji obowiązków państwa do praw obywateli, Ross twierdzi, że państwo powinno bronić ludzi niewinnych. Powinno też zrobić wszystko, by przeciwdziałać pogwałceniu praw tych ludzi. Jednocześnie ci, którzy nie przestrzegają prawa do życia, wolności czy posiadania, tracą lub ograniczają swoje własne prawo do tych dóbr. Państwo nie ma zatem obowiązku *prima facie* ochraniać tych, którzy prawo przekraczają. Ma natomiast taki obowiązek w stosunku do ludzi niewinnych. Trudno nie zgodzić się z tymi wnioskami Rossa. Naruszenie prawa do życia, wolności czy posiadania, musi łączyć się z odpowiednią konsekwencją egzekwowaną przez państwo. Ross nie kończy jednak na tym swego wyводу. Mówi, co następuje: *Interes społeczeństwa może być czasami tak wielki, że usprawiedliwia prawo karania niewinnego człowieka „aby nie zginął cały naród”. Ale wtedy – dodaje Ross – obowiązek prima facie oceny interesu [społeczeństwa] okazał się*

⁵¹ Ross, W.D., „The Basis of Objective Judgement in Ethics”, *International Journal of Ethics*, XXXVII (1926-1927), s. 127.

⁵² Ross, W.D., *The Right... op. cit.*, s. 56-64.

bardziej zobowiązujący niż dokładnie wyróżniony obowiązek *prima facie* respektowania praw tych, którzy szanują prawa innych⁵³.

Przedstawiony w powyższym przykładzie sposób zastosowania norm typu *prima facie* musi spotkać się ze zdecydowanym odrzuceniem. Nie można poświęcać niewinnej jednostki dla dobra społeczeństwa. Choć Ross w swoich pismach w sposób otwarty sprzeciwia się utylitaryzmowi, trudno nie dostrzec w proponowanych przez niego rozwiązaniach tej właśnie filozoficznej opcji⁵⁴. Interes społeczeństwa okazuje się ważniejszy od respektowania prawa osoby niewinnej. Aluzja do procesu Chrystusa, jawnego przykładu niesprawiedliwości, użyta dla uzasadnienia potrzeby ukarania niewinnego, czyni tym bardziej propozycję Rossa nieakceptowalną.

Problemem jest nie tylko ten jeden przytoczony przykład, ale też wszelkie możliwe konsekwencje stosowania w życiu norm *prima facie*. Teoretyczna możliwość rozwiązania konfliktów moralnych przy pomocy zasad, z których każda podlega jest anulacji, może być ułatwieniem, ale może też prowadzić do uzasadniania zła moralnego. Trudno nazwać inaczej propozycję ukarania niewinnego człowieka. Normy *prima facie* dają furtkę do rozwiązań opartych na subiektywnej ocenie sytuacji. Nie mając żadnego trwałego, niezmiennego punktu odniesienia w moralnych osądach, osoba dokonuje wyboru wedle swoich własnych standardów.

Propozycja rozumienia norm moralnych jako *tendencji*, które zawsze dopuszczają wyjątki, jest czymś atrakcyjnym dla współczesnego człowieka. W czasach, w których Ross spisywał swoje przemyślenia etyczne, nie było mowy o pewnych wyzwaniach z jakimi zmagają się ludzie XXI wieku. Są nimi np. skomplikowane zagadnienia moralne związane ze współczesną bioetyką. By właściwie rozwiązać liczne dylematy potrzebne są teoretyczne systemy, czy też modele, które są w stanie podać jasne kryteria etyczne. Jednym z najbardziej znanych współcześnie systemów uzasadnień decyzji etycznych w medycynie jest tzw. pryncypializm reprezentowany przez T. L. Beauchampa i J. F. Childressa⁵⁵. Pryncypializm w ich wersji daje ogólnym normom centralne miejsce w rozwiązywaniu partykularnych problemów w bioetyce⁵⁶. Punktem wyjścia proponowanego modelu jest istnienie tzw. powszechnej moralności. Zdaniem Beauchampa i Childressa ma ona odbicie w zbiorach norm moralnych proponowanych przez większość teorii etycznych i tradycyjnych kodeksów etyki medycznej.

W ramach powszechnej moralności autorzy *Principles of Biomedical Ethics* wyróżniają cztery podstawowe pryncypia: 1) szacunek dla autonomii (norma, która uwzględnia zdolność do podejmowania decyzji przez osoby posiadające autonomię), 2) nieczynienie zła (norma, która przeciwdziała powodowaniu szkody [*harm*]), 3) dobroczynność (grupa norm, która troszczy się o przewagę korzyści nad ryzykiem i kosztami), 4) sprawiedliwość (grupa norm odpowiedzialna za właściwy stosunek

⁵³ Tamże, s. 61. Wyrażenie: „aby nie zginął cały naród” jest zaczerpnięte z Biblii (por. J 11, 50; J 18, 14). Peter Geach skomentował posłużenie się przez Rossa tym biblijnym cytatem w następujący sposób: „Musimy mieć łaskawą nadzieję, że dla niego [Rossa] słowa Kajfasza, które cytuje mają tylko luźny związek z tekstem biblijnym i że nie pamięta on [Ross] czyje (...) morderstwo zostało w ten sposób zalecone”. (Geach, P.T., „Good and Evil”, w: *Theories of Ethics*, pod red. P. Foot, Oxford University Press, Oxford 1967, s. 72-73).

⁵⁴ G. E. M. Anscombe określa stanowiska Rossa nie jako utylitarystyczne, ale jako konsekwencjonalistyczne. Por. Anscombe, G.E.M., „Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* XXXIII (1958), s. 9, przypis.

⁵⁵ Por. Beauchamp, T.L., Childress, J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2001. W niniejszym artykule cytujemy najnowsze, piąte wydanie. W języku polskim jest dostępne tłumaczenie wydania czwartego (*Zasady etyki medycznej*, tł. W. Jacórzynski, Warszawa 1996).

⁵⁶ Por. Childress, J.F., „Principles-Oriented Bioethics. An Analysis and Assessment from within”, w: *A Matter of Principles. Ferment in U.S. Bioethics*, pod. red. E. R. DuBose, R. P. Hamel, L. J. O’Connell, Trinity Pr Intl, Valley Forge 1994, s. 73.

korzyści, ryzyka i kosztów)⁵⁷. Te pryncypia czy też normy generalne, stanowią ramy pomocne we właściwej identyfikacji i refleksji nad problemami moralnymi. Prócz nich istnieją bardziej specyficzne w zakresie i precyzji zasady oraz inne czynniki, takie jak cnoty, prawa i moralne ideały. W oparciu o nie, mając z jednej strony na uwadze normy ogólne, a z drugiej konkretne uwarunkowania rozpatrywanych przypadków, dokonuje się proces balansowania i specyfikacji, który owocuje uzasadnioną moralnie decyzją⁵⁸. Beauchamp i Childress podkreślają, że proponowane przez nich cztery generalne pryncypia mają charakter norm *prima facie* w rozumieniu podanym przez W. D. Rossa⁵⁹.

Autorzy rozpatrując istotne dla współczesnej bioetyki problemy, w rozdziale poświęconym normie nieczynienia zła podejmują zagadnienie wspomaganego samobójstwa⁶⁰. Beauchamp i Childress, rozważając ten skomplikowany problem, potępiają z jednej strony postępowanie takich lekarzy jak znany z literatury i mediów Jack Kevorkian, ale z drugiej uznają, że istnieją powody, dla których lekarz powinien niektórym osobom aktywnie pomóc w samobójstwie:

(...) Jeśli osoba – podkreślają – w sposób wolny wybiera i autoryzuje śmierć oraz czyni autonomiczny sąd o tym, że to wydarzenie stanowi raczej osobistą korzyść niż umniejszenie jego lub jej osobistych potrzeb, wtedy aktywna pomoc w umieraniu udzielona na prośbę tejże osoby nie jest czymś szkodliwym lub moralnie niewłaściwym. Przeciwnie, nie pomóc takim osobom w ich pragnieniu śmierci oznaczałoby zniweczenie ich planów i spowodowałoby szkodę, gdyż byłoby [to] czymś bolesnym. Mogłoby przynieść im ponadto upokorzenie i wprowadzić je w stan rozpacz. Z tej perspektywy, powodowanie śmierci nie zawsze jest aktem złym⁶¹.

Wniosek, do którego dochodzą Beauchamp i Childress jest jawną apologią wspomaganego samobójstwa. Droga, która wiedzie do tego typu osądu, prowadzi poprzez teoretyczne założenie, że normy moralne, takie jak np. wspomniana zasada nieczynienia zła, która wyraża się w powszechnie respektowanej formule *primum non nocere*, mają charakter *prima facie*. Lekarz nie sprzeciwi się prośbie o pomoc w samobójstwie i pomoże w uśmierceniu cierpiącego pacjenta, gdyż będzie np. uważał, że norma *prima facie* szacunku dla autonomii jest bardziej imperatywna niż norma nieczynienia zła.

Można, na kanwie przedłożonego przykładu, pytać o dalsze możliwości, jakie rodzą się ze swoistego rozumienia norm moralnych. Są one w pewien sposób nawet trudne do przewidzenia. Beauchamp i Childress przyznają, że takie zasady, jak zakaz stosowania okrucieństwa i tortur wobec niewinnych, mają charakter absolutny. Postulują jednak, by nie traktować ich jako produktu skończonego czy też niezmiennego, ale raczej jako coś, co podlega procesowi rozwoju. Tak rozumiane zasady będą, w opinii Beauchampa i Childressa, bardziej pomocne w rozwiązywaniu dylematów moralnych⁶². Nietrudno odgadnąć w jakim kierunku normy moralne mają się rozwijać. Wskazał na to, już kilkadziesiąt lat wcześniej, Ross, zezwalając na karanie osoby niewinnej dla dobra społeczeństwa.

⁵⁷ Por. Beauchamp, T.L., Childress, J.F., *op. cit.*, s. 12.

⁵⁸ Por. Tamże, s. 13-18, 397-401.

⁵⁹ Por. Tamże, s. 14-15.

⁶⁰ Por. Tamże, s. 144-152.

⁶¹ Tamże, s. 148.

⁶² Por. Tamże, s. 19.

Przedstawiając podstawowe założenia systemu etycznego Rossa, mogliśmy prześledzić, w jaki sposób doszedł on do sławnych norm *prima facie*. Idąc za wskazaniem Moore'a, opowiedział się za niedefiniowalnością podstawowych predykatów etycznych słuszności i dobra. Choć słuszność jest pewnym rodzajem odpowiedniości typu etycznego, nie można skompletować jej definicji. Odrzucić należy próby definiowania słuszności moralnej reprezentującej sferę obowiązków lub imperatywów etycznych przy pomocy dobra. Istnieją powiązania pomiędzy sferą dobra (wartości) i sferą słuszności (obowiązku). Jednak jest możliwe dokonanie aktu słusznego, który nie byłby jednocześnie moralnie dobry. Choć Ross dopuszcza możliwość połączenia w jednym akcie tego, co słuszne, z tym, co dobre, jest to jednak, w jego opinii, pewna szczególna sytuacja. Generalna natura słuszności, polegająca na zdecydowaniu się na działanie, trudna jest do zaakceptowania. Można przecież wskazać na obowiązki, których realizacja nie układa się w łańcuch przyczynowo-skutkowy, na który nie mamy wpływu. Jest nim choćby znany z praktyki sądowej obowiązek domniemania niewinności. Pluralistyczna wizja fundamentu słuszności jest interesującą propozycją. Rodzą się z niej, w systemie Rossa, obowiązki typu *prima facie*. Te normy o charakterze ogólnym różnią się od realnych obowiązków. Trzeba przyznać Rossowi rację, że normy *prima facie* od strony poznawczej są ewidentne. Trudno jednak zgodzić się z nadaniem przez niego statusu prawdopodobieństwa poznawczego obowiązkowi realnym. Żaden z ludzi nie jest wszechwiedzący, jednak wiele sytuacji z życia moralnego w sposób jednoznaczny wskazuje na jedyną słuszną decyzję.

Możliwość uchylecia w sytuacji konfliktowej jednej zasady na rzecz drugiej, choć faktycznie pomocna w rozwiązywaniu dylematów moralnych, musi mieć jednak swoje ograniczenia. Są nimi normy moralne, które nie dopuszczają wyjątków. Te faktycznie możemy nazwać normami absolutnymi⁶³. Trudno zignorować w tej sprawie głos wielkiego autorytetu moralnego naszych czasów, jakim jest Jan Paweł II. Głoszone przez niego zasady etyczne nie są nowe. Opierają się na wielowiekowej tradycji znanej z myśli judeochrześcijańskiej. W Adhortacji Apostolskiej *Reconciliatio et Paenitentia* Jan Paweł II stwierdził: *Istnieją (...) akty, które jako takie, same w sobie, niezależnie od okoliczności, są zawsze wielką niegodziwością ze względu na przedmiot*⁶⁴. Takim aktem, który wyznacza zakres normy moralnej niedopuszczającej wyjątków, jest choćby zakaz uśmiercania osoby niewinnej⁶⁵. Współbrzmi z takim rozumieniem zasad moralnych opinia współczesnego hiszpańskiego filozofa Leonardo Rodrígueza: *Obowiązek, by nie zabijać niewinnego lub obowiązek, by nie używać tortury, nie mogą być anulowane, nawet jeśli spowodowałyby najtrudniejsze konsekwencje (fiat iustitia, ruat coelum). Jeśli normy, które wyrażają tego typu obowiązki są nieliczne (...), w nich [jednak] skupia się esencjalne jądro moralności*⁶⁶.

Refleksji filozoficznej Rossa towarzyszy głębokie przekonanie o istnieniu i możliwości poznania prawdy. Wyraża ją w prostej łacińskiej sentencji: *Magna est veritas et praevallet*⁶⁷. Trudno odebrać Rossowi zasługi dla rozwoju myśli etycznej. Trudno też nie skorzystać z rady, jakiej udziela w sprawie szukania prawdy i to szczególnie tej, na której opierają się fundamenty ludzkiej egzystencji.

⁶³ Por. Finnis, J., *Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*, tł. J. J. García Norro, EIUNSA, S.A., Barcelona 1992, s. 16.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Reconciliatio et Paenitentia*, 2 grudnia 1984, punkt 4. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia_pl.html, 30.06.2007.

⁶⁵ Por. Jan Paweł II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale di Teologia Morale*, 10 kwietnia 1986, punkt 4, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860410_tologia-morale_it.html, 30.06.2007.

⁶⁶ Rodríguez Duplá, L., *Ética*, BAC, Madrid 2001, s. 126.

⁶⁷ Ross, W.D., *Foundations...*, op. cit., s. 21.