

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2020.02.04>

Sebastian GAŁECKI

<https://orcid.org/0000-0003-2728-0447>

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie

## Problem ramy w etyce

### Streszczenie

Choć „problem ramy” (*the frame problem*) został w filozofii postawiony w związku z teoretycznymi badaniami nad możliwością sztucznej inteligencji (AI), to stanowi on jedynie uszczegółwienie pewnego szerszego problemu, towarzyszącego refleksji filozoficznej od jej zarania. Wydaje się, że większość współczesnych sporów etycznych dotyczy nie tyle konkretnych rozstrzygnięć, ile raczej dotyka właśnie tego, co moglibyśmy nazwać „ramą” (*frame*). Metaetyka zawsze stanowiła właśnie pomost pomiędzy czysto etycznymi („to jest dobre i należy to wykonać”, „to jest złe i musisz tego unikać”) wnioskami a szerszymi (często ontycznymi, epistemicznymi, antropologicznymi itd.) założeniami. Założeniami, które są zazwyczaj ukryte przed podmiotem moralnym, lecz które powinny być ujawniane przez etyków.

Jeden z najciekawszych sporów metaetycznych dotyczy tak właśnie rozumianego problemu ramy: czy ma ona charakter obiektywny i jest samooczywista, czy też jest obiektywna, lecz nie samooczywista. W filozofii klasycznej problem ten przyjmuje formę debaty na temat pierwszych zasad, które są niedowodliwym, acz koniecznym punktem wyjścia każdego rozumowania. Stanowią one niewidoczne, lecz jakże istotne tło każdego poglądu i oceny moralnej, a także ramę poszczególnych decyzji i czynów. Rolą filozofii jest nie tylko ujawnienie tych zasad, ale także zrozumienie natury owej ramy.

**Słowa kluczowe:** etyka, metaetyka, rama, pierwsze zasady.

### Wprowadzenie

Od dawna możemy zaobserwować ciekawą korelację: im mocniej zwięza się naturalne pole działania filozofii, tym bardziej idzie ona w głąb, w stronę fundamentów. Co mam na myśli? Pojawianie się nowych dyscyplin i metod naukowych powoduje, że obszary tradycyjnie „filozoficzne” przechodzą pod auspicje innych dziedzin nauki. Tak stało się z pytaniami o genezę i strukturę wszechświata, o proces poznawczy czy życie społeczne. Jednak filozofia nigdy nie wy-

wiesiła białej flagi, broniąc autonomiczności swojej metody i jej nieustającej aktualności. W ten sposób współczesna filozofia stawia coraz bardziej fundamentalne pytania, pozostawiając kwestie szczegółowe innym dyscyplinom naukowym – tradycyjnie zwanym naukami szczegółowymi (zob. Gałęcki 2016).

Tak zwany „problem ramy” (*the frame problem*) stanowi właśnie takie fundamentalne pytanie, które w sposób szczególny interesuje współczesnego człowieka. Choć zostało postawione nie w kontekście filozoficznym, lecz związanym bezpośrednio z zagadnieniem sztucznej inteligencji – po raz pierwszy „problem ramy” opisali John McCarthy i Patrick J. Hayes w artykule z 1969 roku (McCarthy, Hayes 1969) – to dość szybko uznano, że ma ono charakter znacznie szerszy i bardziej podstawowy. Obok grona nielicznych naukowców, którzy uznają wąską, techniczną definicję FP (*the frame problem*), większość filozofów uważa, że problem ramy obejmuje „każdy problem, którego rozwiązanie jest zakładane [*presupposed*] przez rozwiązanie wąskiego problemu” (Hadley 1988, 34). Stanowi on zatem swoisty „metaproblem”, którego logiczną konsekwencją jest konkretny dylemat.

Jako pierwszy FP do filozofii wprowadził Daniel Dennett w roku 1978 w eseju *Artificial Intelligence as Philosophy and as Psychology*. Zdefiniował tam problem ramy jako „abstrakcyjny problem *epistemologiczny*, który został odkryty w wyniku eksperymentów myślowych dotyczących AI [sztucznej inteligencji]. Kiedy istota poznająca, całość posiadająca wiele przekonań na temat świata, dokonuje czynu [*performs an act*], świat się zmienia i wiele jej przekonań musi zostać zmienionych lub zaktualizowanych” (Dennett 1978, 125). I tu – zdaniem Dennetta – pojawia się *nomen omen* problem: człowiek musi posiadać jakieś wrodzone sposoby na aktualizację własnych przekonań, by zachować przyjmowany model wszechświata (czyli swoisty światopogląd) nie tylko jako wewnętrznie spójny, ale również kompatybilny z poznawaną rzeczywistością. Skoro tak, to jak mógłby utrzymać się tradycyjny filozoficzny pogląd, że „przekonania są zbiorem zdań, a rozumowanie jest wnioskiem lub dedukcją z elementów tego zbioru”? Wobec tego Dennett stawia odważną tezę, iż „cała nasza koncepcja przekonania i rozumowania musi zostać dogłębnie przejrzana, jeśli mamy wyjaśnić niezaprzeczalną zdolność ludzi do zachowania swoich przekonań w zasadniczej zgodzie z rzeczywistością, w której żyją” (Dennett 1978, 125–126).

To bardzo istotne pytanie: w jaki sposób osoby ludzkie budują swoją wiedzę, na podstawie której następnie podejmują mniej lub bardziej istotne decyzje, także te moralne? Czy ta wiedza ma charakter aksjomatyczny jak geometria euklidesowa, czy też jest raczej intuicyjna? Czy „rama” przekonań moralnych ma charakter obiektywny czy subiektywny? Nie są to kwestie jedynie teoretyczne, bowiem – jak pisze James H. Fetzer – „gdy przekonania te są wystarczająco dołączalne i kompletne, można oczekiwać, że działania podjęte na ich podstawie będą bardziej właściwe i istnieje mniejsze prawdopodobieństwo, że zawiodą, niż byłoby to w przypadku odwrotnym” (Fetzer 2006, 708). A w etyce chodzi przecież

nie tylko o działanie, ale przede wszystkim: o działanie właściwe. Zatem FP – rozumiany w przypadku etyki jako pytanie o podstawy naszej wiedzy moralnej – ostatecznie ma znaczenie bardzo praktyczne i konkretne. Bowiemy, nie mając wiedzy lub mając wiedzę fałszywą, najprawdopodobniej będzie się działać również w sposób błędny, czyli prowadzący do zła moralnego.

Właśnie temu zagadnieniu – problemowi ramy w obszarze etyki i moralności – poświęcony zostanie niniejszy tekst. Mając w pamięci kontrowersyjną tezę Dennetta, wyjdę mimo wszystko od klasycznego ujęcia „ramy” poglądów i wiedzy moralnej. Amerykański filozof i jeden z „czterech jeźdźców nowego ateizmu” (Dawkins, Harris, Dennett, Hitchens 2019) ma bowiem rację, że filozofia klasyczna zakłada, iż wiedza moralna (podobnie jak wszelka inna wiedza) stanowi określony zbiór zdań, z których następnie wyprowadzane są bardziej szczegółowe prawdy, normy i powinności. W języku filozofii klasycznej owe zdania pierwszego, najwyższego rzędu, stanowiące fundament całej wiedzy, noszą nazwę pierwszych zasad.

## Pierwsze zasady jako rama

Model etyki klasycznej uznaje ów zestaw pierwszych zasad właśnie za ramę wiedzy. I tu można przywołać analogat dobrze nam znany: wszystkie obrazy są ograniczone przez ramę – nawet jeśli jest to tak zwana „antyrama”, która przecież też jest formą wyznaczenia granic grafice czy zdjęciu. Bez ramy nie da się pomyśleć obrazu: musi się on przecież gdzieś zaczynać i gdzieś kończyć, bez względu na to, jak bardzo byłby wielki. Jednocześnie rama jest czymś zasadniczo niedostrzegającym i nieinteresującym.

Podobnie jest w przypadku pierwszych zasad, bez których nie można pomyśleć – przynajmniej w filozofii klasycznej – jakiegokolwiek namysłu, sądu, opisu rzeczywistości czy gmachu wiedzy. Jednocześnie „we współczesnej filozofii nie ma nic bardziej nieakceptowalnego niż jakakolwiek koncepcja pierwszej zasady. Stanowiska, które są ze sobą sprzeczne na wiele innych sposobów – filozofia analityczna, kontynentalna czy pragmatyzm – całkowicie zgadzają się z tym odrzuceniem. A jednocześnie wydaje się, że koncepcja pierwszej zasady dla Akwinyaty, Arystotelesa czy Platona była sama w sobie bezproblemowa [*unproblematic*]” (MacIntyre 2006, 143). Rzeczywiście, jest to jedna z cech charakterystycznych etyki nowożytnej: odrzucono istnienie pierwszych zasad – zarówno rozumności teoretycznej, jak i praktycznej – które stanowiły warunek *sine qua non* etyki klasycznej w jej starożytnym i średniowiecznym wydaniu. Można zatem powiedzieć, że nowożytność powstała nie tylko poprzez odrzucenie określonego zestawu pierwszych zasad, rozumianych jako fundamentalne i najbardziej ogólne założenia moralne (o których jeszcze będzie mowa), ale przede wszystkim odrzuciła samą ideę pierwszych zasad.

Jeśli jednak uznamy, że nie istnieją żadne pierwsze zasady, od których wychodzimy, prowadząc dowolne rozumowanie, to jakie znajdziemy uzasadnienie dla naszych wniosków z tychże rozumowań? Podobnie jak w geometrii: usunięcie pięciu aksjomatów nie spowoduje, że będzie nam łatwiej badać przestrzeń, lecz w konsekwencji niemożliwe będzie udowodnienie czegokolwiek. Najlepiej tę prawdę wyraził C.S. Lewis: „jeśli chcemy w ogóle mieć jakieś wartości, musimy przyjąć podstawowe zasady praktycznego rozumu jako absolutnie słuszne, a jeśli podchodzimy do nich sceptycznie, to każda próba ponownego wprowadzenia wartości na jakimś niższym, bardziej «realistycznym» poziomie, będzie skazana na niepowodzenie” (Lewis 2013, 61–62). To swoisty paradoks, ale nie jest on obcy naszej intuicji: mogłoby się wydawać, że na pustyni brak dróg – które ze swej natury są kręte, łączą ze sobą porozrzucane osady ludzkie i niemal nigdy nie wiodą najkrótszą drogą od punktu A do punktu B – spowodowałyby, że podróżni szybciej dostawaliby się do celu swej wędrówki, nie będąc ograniczeni wytyczonymi, „obiektywnymi” szlakami. Jednak każdy posługujący się zdrowym rozsądkiem wie, że – zgodnie ze staropolskimi przysłowiami „kto drogi skraca, do domu nie wraca” lub „kto drogi prostuje, ten w polu nocuje” – brak wytyczonych szlaków utrudnia podróż, a nie ją ułatwia.

Tak też jest z ramą etyczną, jaką stanowią pierwsze zasady: dają one swoistą mapę, najbardziej ogólny i podstawowy szkic terenu (moralności), po którym się poruszamy. Dzięki niej nasze rozumowanie, decydowanie i działanie są nie tylko szybsze – nie musimy bowiem za każdym razem zastanawiać się np. czy należy wybierać dobro czy zło – ale wręcz są możliwe. Zwolennik emotywizmu, utilitaryzmu czy nawet etyki chrześcijańskiej mógłby powiedzieć, że przecież dla osoby kierującej się określoną moralnością (np. hedonistyczną lub chrześcijańską) namysł etyczny jest zbędny, bo ona ma już określony zestaw norm postępowania. Ale przecież – jak przytomnie zauważa MacIntyre – nawet dokonując wyboru pomiędzy różnymi systemami aksjologicznymi czy moralnymi już polegamy na pewnych standardach oceny i wartościowania (MacIntyre 1960, 108). Pierwsze zasady stanowią więc *par excellence* ramę opisaną przez odkrywców „problemu ramy”: są niewidocznym, lecz milcząco przyjmowanym kontekstem oraz odniesieniem wszelkich naszych ocen i działań.

Właśnie z tego powodu niepokojem powinna nas napawać obecna rzeczywistość, określana często mianem „postkultur”. Bardzo trafnie Zygmunt Bauman opisał nasz świat jako „płynną nowoczesność” (Bauman 2006). Chodzi tu o doprowadzenie do ostatecznych konsekwencji marksistowskiego roztopienia wszystkiego, co stałe: „Wszystkie stężale, zaśniedziałe stosunki wraz z nieodłącznymi od nich, z dawien dawna uświęconymi pojęciami i poglądami ulegają rozkładowi, wszystkie nowo powstałe stają się przestarzałe, zanim zdążą skostnieć. Wszystko, co stanowe i zakrzepłe, znika [*Alles Ständische und Stehende verdampft; all that is solid melts into air*], wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu” (Marks, Engels 2002, 394). Chodzi zatem nie tyle o zbudowanie świata

na nowo, zrekonstruowanie go według lepszych, bardziej sprawiedliwych i racjonalnych zasad (co można by rozumieć jako zastąpienie jednego zestawu pierwszych zasad innym), ile raczej o „wyparowanie”, „roztopienie” wszelkiej stałości. Istotą „płynnej nowoczesności” jest zatem uwolnienie się z gorsetu jakiegokolwiek „ramy” i obalenie wszelkich niewzruszalnych fundamentów.

„Niedostatek takich właśnie wzorców, kodeksów i zasad, których można by przestrzegać, które można by uznać za punkty orientacyjne i którymi można by się kierować w przyszłości, staje się dzisiaj coraz bardziej widoczny”, pisał Bauman (Bauman 2006, 14). Nawet jeśli ktoś dziś mówi o normach, zasadach, przykazaniach, to ma na myśli – jak się wydaje – coś zgoła innego: propozycje, odczucia, sugestie, stereotypy itd. Mówiąc krótko: dzisiejsze spory moralne, polityczne, a nawet ekonomiczne są nierozwiązywalne dlatego, że nie toczy się debata na temat pierwszych zasad, do których poszczególne stanowiska w sposób milczący (implikatywnie) się odwołują. Jako uzasadnienie tego stanowiska MacIntyre podał ciekawy przykład z amerykańskiej judykatury. Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych w roku 1978 w wyroku w sprawie Allan Bakke vs. Uniwersytet Kalifornijski ograniczył się do „wynajdywania kompromisu w sytuacji impasu czy konfliktu”, całkowicie rezygnując z „powoływania się na jakieś wspólne pierwotne zasady moralne [*our shared moral first principles*]”, uzasadniając swoją decyzję tym, że „nasze społeczeństwo jako całość bowiem nie posiada takich zasad” (MacIntyre 1996, 450). Czymś innym jest jednak zażegnanie konfliktu, a czymś innym – rozstrzygnięcie sporu. W sytuacji, gdy nie można odwołać się do wspólnych pierwszych zasad, czyli powszechnie w danej społeczności uznawanej ramy przekonań, nie można stwierdzić, kto ma rację, a kto się myli. Można jedynie powiedzieć, co – subiektywnym zdaniem rozsądzących i w oparciu wyłącznie o ich autorytet formalny, nie zaś o racje – każda strona powinna w danej sytuacji zrobić.

To stanowisko w pełni potwierdził John Henry Newman, pisząc o sytuacji, „gdy niemożliwe jest ustalenie wspólnych zasad, w których jednoczyłoby się wszystko”. Zauważmy to subtelne rozróżnienie: nie pytamy o to, czy istnieją pierwsze zasady, tylko o to, czy dziś istnieje choćby jedna, która byłaby „dość rozkazująca do tego, aby stać się podstawą ogólnego zjednoczenia i działania” (Newman b.d., 99). Odpowiednio spójny i kompletny zestaw takich pierwszych zasad tworzy bowiem ramę, na której możemy się oprzeć, rozstrzygając nasze konflikty. „Od naszych wzajemnie sprzecznych wniosków możemy odwoływać się do naszych wzajemnie niezgodnych przesłanek: ale gdy dochodzimy do samych przesłanek, nasz spór ustaje i wówczas przytaczanie jednej przesłanki przeciwko drugiej przeradza się w pozadyskusyjne forsowanie jednego twierdzenia przeciwko drugiemu. Być może właśnie stąd wywodzi się ów z lekka historyczny ton wielu naszych sporów moralnych” (MacIntyre 1996, 33). Jak głosi słynne powiedzenie: jeśli nie mamy silnego argumentu, zaczynamy używać argumentu siły.

Tutaj bowiem czai się *clou* całego sporu o ramę tworzoną przez pierwsze zasady etyczne. Żaden człowiek nie ma wyboru pomiędzy ramą a brakiem ramy, pomiędzy odwoływaniem się do pierwszych zasad a nieodwoływaniem się do nich. W rzeczywistości mamy wybór jedynie pomiędzy tą albo inną ramą; pomiędzy tym zestawem pierwszych zasad a innym. Wyraźnie widzimy to we współczesnych sporach moralnych: „banałem jest stwierdzenie, że załamanie się teistycznej ramy [*framework*] stworzyło moralnie pluralistyczne społeczeństwo; w takim społeczeństwie preskrytywizm pojawia się sam” (MacIntyre 1971, 151). Przynajmniej do pierwszej wojny światowej mieliśmy w naszej części świata dominującą ramę moralną, wywodzącą się z chrześcijaństwa. Była ona rozumiana i akceptowana (a przynajmniej tolerowana) przez większość członków naszej cywilizacji – chrześcijan i niechrześcijan – dzięki czemu potrafiliśmy rozstrzygać pojawiające się konflikty i dylematy. Po załamaniu się tej ramy Europejczycy wcale nie wyzwolili się z okowów moralności, lecz wpadli w prawdziwy tygiel odrębnych i wzajemnie niewspółmiernych ram moralnych. Rama rozumiana jako zestaw pierwszych zasad jest bowiem nieunikniona i konieczna, by prowadzić życie moralne i społeczne.

## Historia idei pierwszych zasad

Zanim przejdziemy do odpowiedzi na pytanie o to, czy rację ma Dennett głoszący konieczność odrzucenia klasycznej koncepcji ramy (rozumianej jako niezbędny zestaw pierwszych zasad), musimy przyjrzeć się istocie pierwszych zasad. Co ważne, niemal od początku istnienia zachodniej filozofii trwa spór o ich naturę. Można nawet zaryzykować tezę, że nie tylko we współczesnej filozofii nie istnieje zgoda co do tego, czym są owe zasady, jaka jest ich natura, czy jest ich wiele, czy tylko kilka – mówiąc krótko: współcześnie „nie istnieje żaden konsensus pomiędzy ludźmi co do tego, czym są” (Newman 1976, 67) – ale ów spór stanowi konstytutywną część debaty na temat pierwszych zasad. Dlatego chciałbym bardzo krótko przedstawić historię filozoficznej dyskusji na temat pierwszych zasad, oczywiście ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych zasad praktycznych, czyli moralnych. Zrobię to, streszczając poglądy trzech najważniejszych myślicieli klasycznych.

Rozpocznijmy od Platona, ponieważ – jak wiadomo – „najbezpieczniejsza generalizacja na temat europejskiej tradycji filozoficznej głosi, że zawiera ona zbiór przypisów do Platona” (Whitehead 1978, 39). Choć pierwszym, który o tym pisał, był zapewne Parmenides, to jednak Platon wiele uwagi poświęcił temu, co ἄκρων καὶ πρώτων: „najwyższe i pierwsze” (w polskim tłumaczeniu sformułowanie to zostało oddane jako „najważniejsze i pierwsze zasady istnienia” – Platon 1987, 56). Giovanni Reale proponuje zatem, by ten dział filozofii platońskiej określać mianem „protologii” (Reale 2001, 115).

Uwagi, które poczynił twórca Akademii, stanowią po dziś dzień zarys omawianej problematyki. Kluczowe jest dostrzeżenie napięcia pomiędzy jednością i wielością: świat, który postrzegamy zmysłowo, jest fundamentalnie pluralistyczny, z kolei nasz rozum – zdaniem Platona – mówi nam o jedności rzeczywistości. I to właśnie w pierwszych zasadach te dwa, na pierwszy rzut oka paradoksalne, porządki się zbiegają. Poprawne rozumowanie pozwala „należycie dostrzec, jak się jedna postać ciągnie poprzez wiele rodzajów, chociaż każdy z nich leży osobno”, zaś rozdarcie tego związku rzeczy i pojęć „uniemożliwia całkowicie wszelkie formułowanie myśli w słowach” (253 D oraz 259 E: Platon 1999b, 482 i 489). Owe „najwyższe i pierwsze” zasady pozwalają przejść pomiędzy tym, co zmysłowe (rzeczy), a tym, co idealne, rozumowe (pojęcia). Funkcjonując tylko w świecie zmysłów, nie jesteśmy w stanie dokonywać abstrakcji, nie potrafimy odkryć jedności bytów i Bytu. Z drugiej strony, to właśnie pierwsze zasady pozwalają ujednostkować ogólne pojęcia i sformułować „myśli w słowach”, uprawiać naukę, debatę, weryfikować nasze założenia.

Dla Platona pierwsze zasady mają zatem charakter nie tylko epistemologiczny, ale także ontologiczny. Ponieważ w tym artykule zajmuję się nimi przede wszystkim z perspektywy etyki, dlatego akcentuję głównie ten pierwszy aspekt, ale należy pamiętać, że są to dwie strony jednego medalu. Rzeczywistość jest zarówno jedna, jak i wieloraka. Prawdziwa mądrość polega na porządkowaniu rzeczywistości, a nie jej mieszaniu. Pierwsze zasady stanowią usprawiedliwienie wiedzy, o ile tylko nie jest ona sprzeczna z dostrzeganymi konsekwencjami. Jednocześnie wielkim błędem jest mieszanie pierwszych zasad (najwyższy porządek zasad) oraz „tego, co z nich wynika” (101 D–E: Platon 1999a, 692): Platon wprost tego nie mówi, ale już tutaj możemy dopatrywać się odmiennego statusu metodologicznego i aletologicznego poszczególnych szczebli hierarchii zasad.

I to krótkie studium protologii Platona zakończę przywołaniem kilku zdań z szóstej księgi *Państwa* (510 B–511C: Platon 2010, 284–285). Założyciel Akademii analizuje tam „ruch duszy”, czyli proces poznania, który odbywać się może dwukierunkowo: w świecie zmysłowym („obrazów”) rozum porusza się od założeń do wniosków („ku końcowi”), ale w świecie prawd wiecznych („bez pomocy obrazów”) porusza się odwrotnie – „od założeń ku początkowi bezwarunkowemu”. Ów drugi proces – zdaniem Platona właściwy geometrii, rachunkom i tym podobnym – wychodzi od pewnych prawd, z których matematycy robią „treść założeń i uważają za właściwe ani sobie samym, ani drugim nie rozwijać i nie uzasadniać już tych rzeczy w żaden sposób, bo one są każdemu jasne; od nich więc zaczynają i przechodzą do kroków następnych, kończąc oczywiście na tym, co sobie obrali jako cel rozważania”. Co najważniejsze, owe pierwsze zasady nie mogą być uznane za „szczyty i początki” (ἀρχαί), a jedynie za „szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku, aby się wznieść do szczytu i do początku wszystkiego, dotknąć go i w końcu zejść znowu w dół, trzymając się tego, co się samo szczytów trzyma”. To bardzo wymowny obraz: zdaniem Platona

pierwsze zasady są czymś różnym od prawd absolutnych, prawdziwie wiecznych zasad, stanowiąc jedynie formę najwyższego szczebla drabiny, po której umysł porusza się, usiłując poznać i uzasadnić wiedzę.

Te główne elementy platońskiej protologii będą się powtarzały także u kolejnych myślicieli zajmujących się problemem pierwszych zasad. Nie oznacza to jednak, że filozofowie o proveniencji klasycznej bezkrytycznie zgadzają się w tej kwestii z Platonem. Już Arystoteles krytykuje i w kilku miejscach poprawia protologię Platona (zob. Clearly 2004, 80–84). Stagiryta definiuje pierwszą zasadę jako „bezpośrednią zasadę wniosku, której nie można udowodnić” (72a: Arystoteles 1990, 258). Chodzi zatem nie tylko o taką zasadę, z której bezpośrednio wyprowadzamy wnioski w procesie rozumowania (wnioskowania), ale przede wszystkim o zasadę, której nie można udowodnić. Właśnie niedowodliwość będzie stanowiła kluczową cechę „pierwszych” zasad – są pierwsze, ponieważ nie ma nic wcześniejszego, z czego można by je wywieść. (Na marginesie: w tym fragmencie Arystoteles odróżnił od siebie pierwsze zasady, których „uczący się nie musi znać” i które nazwał tezami, od tych, które „każdy chcący się czegoś nauczyć musi znać”, a które zostały przez niego nazwane aksjomatami).

Pierwsze zasady są nie tylko „pierwsze”, czyli niedowodliwe. Są także konieczne, ponieważ każdy człowiek „zastanawia się zawsze ze względu na coś” i tym jest właśnie pierwsza zasada, ἀρχή (1227a: Arystoteles 2000a, 436). Wszelkie poznanie odbywa się zawsze w oparciu o jakiś punkt wyjścia. I tutaj pojawia się istotna różnica pomiędzy pierwszymi zasadami w obszarze nauk teoretycznych a pierwszymi zasadami praktycznymi, z którymi mamy do czynienia przede wszystkim w etyce i polityce. O ile bowiem w rozumowaniu teoretycznym pierwsze zasady stanowią reguły logiczne, o tyle w rozumowaniu praktycznym zawsze dotyczą określonych dóbr jako celu, ponieważ „nad celem nikt się nie zastanawia” (1227a: Arystoteles 2000a, 436).

W *Etyce eudemejskiej* Arystoteles stwierdza wprost, że do celu (oczywiście chodzi tu o grecki τέλος) „nie stosuje się żadne wnioskowanie ani rozumowanie, lecz musi on być przyjęty jako założenie” – dlatego „w naukach praktycznych cel jest punktem wyjścia [ἀρχή] i założeniem [ὑπόθεσις]” (1227b: Arystoteles 2000a, 438). Można to dość łatwo wyjaśnić: rozumowanie praktyczne dotyczy sposobu osiągnięcia konkretnego dobra w sytuacji, w jakiej podmiot aktualnie się znajduje. Jednakże w tym procesie nie pytamy o wartość moralną ostatecznego dobra (czyli celu), do którego dążymy. Arystoteles podaje dwa przykłady: lekarz w swojej praktyce szuka najlepszego sposobu, by pacjentowi przywrócić zdrowie – jednak żaden medyk nie będzie pytał o to, czy zdrowie jest dobrem lub czy nie powinien raczej starać się zabić pacjenta. Podobnie nauczyciel gimnastyki przyjmuje za pewnik to, że celem jego działań – czyli dobrem, które powinni osiągnąć jego wychowankowie – jest dobra forma fizyczna, zaś jego rozumowanie praktyczne zajmuje się jedynie oceną środków, które mogą pomóc osiągnąć założony cel. I tutaj można dostrzec analogię pierwszych zasad praktycznych z pierwszymi



zasadami teoretycznymi: przyjmowane dobra i cele są równie niedowodliwe jak założenie, iż trójkąt ma trzy kąty.

Ta myśl zostaje rozwinięta w *Etyce nikomachejskiej* (1151a: Arystoteles 2000b, 226). Arystoteles nie tylko powtarza związek pierwszych zasad praktycznych z celem (a teoretycznych – z założeniami), ale także wskazuje na sposób ich zdobywania i ugruntowywania. Pierwszych zasad (ἀρχῶν) nie jesteśmy w stanie osiągnąć przy pomocy jakiegokolwiek rozumowania, lecz „trafne mniemanie” o nich zawsze wypływa albo z wrodzonej, albo z nabytej dzielności (cnoty). Co więcej, niewłaściwe postępowanie (czyli schlebienie wadom) może doprowadzić osobę do zatracenia owych pierwszych zasad moralnych, podczas gdy życie cnotliwe „utrzymuje je w mocy”. Istnieje zatem ścisły związek pomiędzy wiedzą praktyczną i procesem rozumowania w obszarze moralności lub polityki a prowadzonym życiem i dokonywanymi wyborami.

Stanowisko Arystotelesa w pełni podzielał Tomasz z Akwinu. Skoncentrował się on przede wszystkim na wykazaniu oczywistości pierwszych zasad – tak praktycznych, jak i teoretycznych (w odniesieniu do tych pierwszych często posługiwał się określeniem „prawo naturalne” *vel* „prawo natury”). Wszystkie pierwsze zasady są bowiem „dla wszystkich jednakowo prawdziwe lub słuszne, a także wszystkim w równym stopniu znane”, tworząc uniwersalny – znany wszystkim ludziom i obowiązujący wszystkich – zestaw podstawowych reguł (I–II, q. 94, a. 4: Tomasz z Akwinu 2014, 95). Właśnie o ten aspekt idei pierwszych zasad będzie się toczył ważny spór we współczesnej etyce anglosaskiej – o czym w następnym paragrafie – jednak dla Akwinaty, jak się wydaje, kwestia była rozstrzygnięta. Uniwersalność pierwszych zasad (*prima principia*) wynika z uniwersalności ludzkiego rozumu (aspekt epistemologiczny platońskiej protologii) i obiektywności bytu (aspekt ontologiczny). Dlatego te zasady nie tylko są poznawalne, ale także są niezienne; są nie tylko znane człowiekowi na mocy jego racjonalnej natury, ale także są znane wszystkim w tym samym stopniu i każdemu wydają się jednakowo prawdziwe (zob Ugobi-Onyemere 2015).

Drugim elementem prawa naturalnego analizowanym przez Akwinatę jest jego wewnętrzny porządek. Pierwsze zasady są jednymi z zasad (*principia*) i jednocześnie się od wszystkich pozostałych różnią swoim pierwszeństwem (*prima*). Nie chodzi tu oczywiście o pierwszeństwo chronologiczne, lecz w porządku ontycznym (ἀρχή). Pierwsze zasady są – zdaniem Tomasza – niedowodliwe, bo są pierwsze: to od nich rozpoczyna się wszelkie dowodzenie. Dlatego to z nich wynikają zasady niższego rzędu, którym nie przysługuje ani cecha niedowodliwości, ani przywilej oczywistości. I tak pierwszą zasadą praktyczną (*primum principium in ratione practica*) jest „zasada opierająca się na pojęciu dobra, zgodnie z którym dobrem jest to, czego wszystko pożąda”, z niej zaś wynika syndereza jako pierwszy nakaz prawa naturalnego (*primum praeceptum legis*): „należy czynić dobro i dążyć do dobra, a unikać zła” (I–II, q. 94, a. 2: Tomasz z Akwinu 2014, 91–92). Z tej pierwszej zasady i normy wynikają dalsze nakazy (np. Dekalog),

które zobowiązują podmiot do czynienia wszystkiego, co rozum rozpoznaje jako dobre.

## Spór o naturę pierwszych zasad

Oczywiście powyżsi trzej myśliciele nie wyczerpują listy zwolenników idei pierwszych zasad. Jednak wydaje mi się, że te (siłą rzeczy skrótowe) analizy wystarczają, by zrozumieć, jakie są podstawowe założenia tej teorii. Po pierwsze, pierwsze zasady mają charakter zarazem ontyczny (bezpośrednio wynikają ze struktury rzeczywistości), jak i epistemiczny (są zapisane w rozumie). Po drugie, umożliwiają poprawne rozumowanie – zarówno w obszarze wiedzy teoretycznej, jak i praktycznej (czyli moralno-politycznej) – i w tym znaczeniu są konieczne. Po trzecie, są pierwsze, czyli od nich rozpoczyna się wszelkie rozumowanie i one stanowią ostateczną granicę wszelkiego dowodzenia; stanowią zatem najwyższy poziom w hierarchii zasad, nie wyczerpując jednak tego zbioru. Po czwarte, pierwsze zasady praktyczne odnoszą się do celu działania – tzn. dobra, do którego człowiek dąży – podczas gdy pierwsze zasady teoretyczne wyrażają założenia rozumowania. I po piąte wreszcie, pierwsze zasady są oczywiste, a nawet samooczywiste – *per se nota*.

I właśnie w odniesieniu do tej ostatniej cechy pierwszych zasad – wyraźnie głoszonej przez Akwinatę – toczy się dzisiaj ciekawy spór, który może wnieść wiele także do analizy ramy w etyce. Szerzej opisałem go w książce *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki* (Gałęcki 2020, 555–567), więc tutaj przedstawię jedynie główną oś dyskusji pomiędzy Johnem Finnisem i Alasdai-rem MacIntyrem. Ponieważ konflikt dotyczy tylko tej jednej cechy pierwszych zasad, więc po omówieniu go spróbuję pokazać od strony pozytywnej, jak wygląda współczesna protologia głoszona przez etyków anglosaskich.

Tą kontrowersyjną dla dzisiejszych filozofów o proveniencji chrześcijańskiej cechą pierwszych zasad jest ich oczywistość. Australijski filozof prawa i jeden z twórców tzw. „nowej teorii prawa naturalnego”, John Finnis, w pełni zgadza się z Tomaszem z Akwinu: pierwsze zasady są nie tylko oczywiste (*evident*), ale wręcz samooczywiste (*self-evident*). Według współczesnej teorii prawa naturalnego „punktem wyjścia w myśleniu moralnym będą nie pewne truizmy na temat ludzkiej natury lub faktów wspólnych wszystkim ludziom, ale pewne rzeczy-do-których-należy-w-sposób-oczywisty-dążyć” (Finnis 2011b, 128). Istnieje zatem ścisły związek pomiędzy pewnymi pierwszymi zasadami praktycznymi (rozumianymi jako nakazy lub zakazy), a oczywistymi dobrami dla każdej jednostki ludzkiej. Pierwsze zasady i owe dobra podstawowe są równie oczywiste. Ale co to znaczy?

Według opinii Finnisa są one „prawdami znanymi (*nota*) bez żadnego terminu średniego (*per se*), przez samo zrozumienie znaczenia użytych terminów”

(Finnis, Grisez, Boyle 1987, 106). Oznacza to, że każdy, kto potrafi posługiwać się rozumem, nie tylko pojmuje, ale także uznaje za prawdziwe wszelkie pierwsze zasady – teoretyczne i praktyczne. Finnis podkreśla jednak, że owa „samooczywistość” jest dziś bardzo często rozumiana błędnie. I prostuje (Finnis 2002, 76): oczywistość nie oznacza powszechności; nie oznacza również, że dana zasada lub dobro (jako cel) stanowi przejaw lub część wewnętrznej struktury ludzkiego umysłu; nie oznacza niemożliwości wykorzenia z naszej psychiki jakiegoś przekonania lub pragnienia; nie oznacza także, że dana zasada jest wspólna wszystkim ludziom lub zwierzętom, albo że jest czymś charakterystycznym dla istot ludzkich.

Te wszystkie cechy mogą wystąpić, ale nie one są podstawą do uznania, że jakieś zasady, dobra lub pragnienia (skłonności) są oczywiste. Co zatem Finnis ma na myśli, uznając pierwsze zasady za samooczywiste (*per se nota, self-evident*)? Najkrócej można powiedzieć, że „odrzućcie ich czyni nas niezdolnymi do poszukiwania wiedzy, a zanegowanie ich jest po prostu nierozsądne” (Finnis 2002, 79). Wbrew temu, jak my dzisiaj chcielibyśmy definiować „oczywistość” pierwszych zasad praktycznych, nie jest to cecha psychologiczna i nie oznacza, że jakiś człowiek – lub nawet wszyscy ludzie – mają poczucie pewności danej zasady. Jest wręcz przeciwnie: to nie uczucie pewności stanowi dowód ich oczywistości, lecz ich oczywistość stanowi kryterium oceny poszczególnych uczuć. A zatem – zdaniem Finnisa – oczywistość pierwszych zasad ma charakter nieco negatywny: odrzućcie którejkolwiek z *prima principia* uniemożliwia racjonalnej jednostce prowadzenie namysłu, dowodzenie, zdobywanie wiedzy. Pierwsze zasady są oczywiste, bo bez nich niemożliwa jest jakakolwiek racjonalność – zarówno w kwestiach teoretycznych, jak i praktycznych.

Alasdair MacIntyre doskonale zna 94. kwestię części *prima secundae* głównego dzieła Tomasza z Akwinu i jego opinię o tym, że prawo naturalne zawiera najogólniejsze nakazy wspólne, „które są znane wszystkim” (I–II, q. 94, a. 6: Tomasz z Akwinu 2014, 101). Poddaje jednak tę opinię – wspólną nie tylko Akwinacii i Finnisowi, ale również wielu innym zwolennikom klasycznej teorii prawa naturalnego – pewnej krytyce. Skoro nakazy prawa naturalnego są znane wszystkim ludziom na mocy ich rozumu, to znaczna część przepisów prawa naturalnego powinna być „zasadniczo niekontrowersyjna”; a jednak tak nie jest (MacIntyre 1997, 96). Tę oczywistą obserwację MacIntyre wzmocnił, odwołując się do pięciu przykładów współczesnych sporów moralnych (MacIntyre 2009b, 128–130): sporu o nienaruszalność życia ludzkiego, o istnienie czynów wewnętrznie (absolutnie) złych, o usprawiedliwienie relacji seksualnych, o miejsce pojęć moralnych i o koncepcje sprawiedliwości (analogiczny zestaw trzech przykładowych sporów moralnych wynikających z niewspółmiernych argumentów – o wojnę sprawiedliwą, o aborcję, o szkolnictwo prywatne – znajdziemy w MacIntyre 1996, 29–32). Istotą tych sporów jest bowiem, zdaniem autora *Dziedzictwa cnoty*, odwoływanie się przez każdą ze stron do odmiennego zestawu pierw-

szych zasad, który „ich zdaniem dostarcza im uzasadnienia dla ich szczegółowych twierdzeń moralnych dotyczących pozbawiania ludzi życia, seksualności czy sprawiedliwości ekonomicznej” (MacIntyre 2009b, 131). Oznacza to, że nie mamy do czynienia z jednym zbiorem „oczywistych” pierwszych zasad praktycznych. Pozwolę sobie zacytować dłuższy fragment jego wypowiedzi: „W ramach sporów pomiędzy tymi rywalizującymi punktami widzenia odwołania do pierwotnych norm prawa naturalnego wydają się niczym więcej niż wyrazem jeszcze jednego z zaangażowanych w taki spór stanowisk. Co więcej, skoro każdy z tych spierających się ze sobą punktów widzenia zawiera w sobie swoje własne standardy i sposoby uzasadnienia, wydaje się, że nie istnieją żadne wspólne, podzielane przez wszystkich standardy, wystarczające, aby rozstrzygnąć spór między takimi rywalizującymi ze sobą stanowiskami. Dlatego też w pewnym momencie dyskusji wśród zwolenników konkurujących ze sobą poglądów argumenty ustępują miejsca zwykłemu i zazwyczaj nieprzyjemnemu naprzemiennemu deklarowaniu niewspółmiernych pierwszych zasad” (MacIntyre 2009b, 131).

MacIntyre nie uważa swojej koncepcji za sprzeczną ze stanowiskiem Finnis, ale uważa, że ta druga wymaga istotnego uzupełnienia, „szerszego potraktowania praktycznych kontekstów, w których poprzez refleksję dochodzimy do zrozumienia zarówno dóbr i zasad prawa naturalnego” (MacIntyre 1997, 98). Owym szerszym i praktycznym kontekstem są, zdaniem MacIntyre’a, wspólnoty, które przechowują dociekania moralne (zob. Gałeczki 2020, 342–355). Dopiero w świetle tradycji moralnej kultywowanej w danej społeczności przyjmowane w jej ramach pierwsze zasady i dobra podstawowe jawią się jako nie tylko pewne i prawdziwe, ale także jako oczywiste. Wynika z tego, że owe pierwsze zasady – wbrew temu, co głosi Akwinata i Finnis – „nie są samowystarczalnymi, samouzasadniającymi się pierwszymi zasadami epistemologii. Można je zaiste uznawać za konieczne i oczywiste, lecz ich konieczność i oczywistość da się scharakteryzować w ten sposób tylko dla tych i tylko przez tych, których myśl została uformowana przez ten typ schematu pojęciowego” (MacIntyre 2007, 483). Dlatego trzeba powiedzieć, że „pierwsze zasady są oczywiste *per se*, ale ich oczywistość jest rozumiała tylko w kontekście odpowiedniego zbioru doskonałej teorii, w ramach którego działają one jako pierwsze zasady” (MacIntyre 2006, 158).

Chyba najlepiej tę prawdę wyraził John Henry Newman, którego stanowisko – jak mi się wydaje – godzi ze sobą bardziej teoretyczną i tomistyczną perspektywę Finnis z bardziej praktyczną i arystotelesowską optyką MacIntyre’a. Nazywał on pierwsze zasady „opiniami, które są przyjmowane bez dowodów, tak jakby były samo-oczywiste” (Newman 1908, 279). Zwróćmy uwagę na ten zwrot: „jakby były samo-oczywiste” (*as if self-evident*). Dokładnie o to chodzi MacIntyre’owi: pierwsze zasady są oczywiste, ale tylko w ramach przyjmowanej tradycji moralnej! Dobro życia ludzkiego i wynikająca z niego zasada „nie morduj żadnego niewinnego człowieka!” jest oczywista dla każdego chrześcijanina – nie tylko nie wymaga racjonalnego dowodu, ale nawet nie da się go udzielić

(można podać jedynie uzasadnienie teologiczne: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli” – Wj 20,2). Jednak w świetle np. współczesnego utilitaryzmu preferencji, ta zasada ani nie jest prawdziwa, ani oczywista – stanowi jedynie nieuzasadniony „szowinizm gatunkowy”, dlatego należy zastąpić podstawowe dobro życia ludzkiego dobrem przyjemności i świadomości, a zasadę „nie zabijaj” zasadą „równego rozważenia interesów” (zob. Singer 2007).

Muszę zatem w opisanym sporze o oczywistość pierwszych zasad przychylić się do opinii MacIntyre’a i Newmana: wbrew tomistycznemu stanowisku Finnis nie są one samooczywiste, a jedynie „jakby samooczywiste”, tzn. są oczywiste wyłącznie w ramach określonej tradycji moralnej, poza którą tracą swój status pierwszych, niedowodliwych i oczywistych zasad. Dodałbym do tego słuszną uwagę Newmana, że pierwsze zasady są „często o charakterze osobistym”, gdyż zasadniczo wynikają „z poszczególnych przeżyć” (Newman 1989, 276 oraz 68) oraz „z określonego charakteru moralnego” (Newman 2000a, 175). Dlatego – zgodnie z tym, co głoszą Newman i MacIntyre, a wbrew temu, co uznają Akwinata i Finnis – pierwsze zasady „są przyjmowane przez jednych, odrzucane przez drugich” (Newman 1989, 212). Nawet jeśli obiektywnie istnieje tylko jeden zestaw prawdziwych pierwszych zasad, to człowiek nie ma do nich dostępu bezpośredniego (np. przez czysty umysł), a jedynie zapośredniczony: z jednej strony przez wspólnotę, w której jednostka żyje i przez którą jest wprowadzana w określoną tradycję moralną, a z drugiej strony przez osobiste doświadczenia i przeżycia, wzmacniające lub osłabiające przekonanie co do prawdziwości i obowiązywalności określonych dóbr podstawowych i pierwszych zasad.

## Konieczność pierwszych zasad

Pamiętajmy jednak, że opisany powyżej spór dotyczy tylko jednej cechy pierwszych zasad – samooczywistości (dwóch, jeśli odróżnimy od niej cechę powszechności). W odniesieniu do pozostałych cech ramy moralnej mamy pełną zgodę pomiędzy Finnisem, MacIntyrem i Newmanem.

Po pierwsze, rama moralna jest niejako podwójna: tworzą ją określone dobra i związane z nimi zasady. Zarówno te dobra, jak i zasady mają charakter całkowicie pierwotny – dlatego nazywamy je dobrami podstawowymi i zasadami pierwszymi. Co oznacza owa pierwotność? Przede wszystkim to od nich rozpoczyna się wszelkie rozumowanie: „przez pierwsze zasady rozumiemy zdania, od których rozpoczynamy rozumowanie na jakikolwiek temat” (Newman 1989, 65), „ponieważ każde dowodzenie wychodzi *od* pierwszych zasad” (MacIntyre 2006, 161). Tutaj najłatwiej zauważyć „ramowość” pierwszych zasad: w żaden sposób podmiot nie jest w stanie wyjść poza ramę, jaką tworzą pierwsze zasady, ponieważ nie ma niczego, na czym jego rozumowanie mogłoby się oprzeć – bez

względu na to, czy będzie to ruch odśrodkowy (poszukiwanie uzasadnienia, dowodzenie) czy dośrodkowy (uszczegóławianie zasad, wnioskowanie).

Tym, co podlega namysłowi moralnemu (rozumowaniu praktycznemu), są jedynie środki do celów, nie zaś same cele – którymi ostatecznie są właśnie dobra podstawowe. Arystoteles mówi: „namyślmy się dalej nie nad celami, lecz nad środkami, które do tych celów wiodą” (I 112b: Arystoteles 2000b, 129), a Tomasz dodaje: „Cel w sprawach praktycznych odgrywa rolę pierwszej zasady, jako że ustalenia dotyczące rzeczy potrzebnych do celu wyprowadza się z celu. Pierwsza zasada nie jest zaś przedmiotem rozważań, lecz wszelkie badanie musi opierać się na pierwszych zasadach. Skoro więc namysł jest rozważaniem, jego nie może być cel, lecz tylko rzeczy potrzebne do celu” (I–II, q. 14, a. 3: Tomasz z Akwinu 2013, 142–143). Inaczej mówiąc: „gdy namyślmy się nad tym, jakich środków użyć, aby osiągnąć pewien cel, wówczas przyjmujemy jako coś niepodważalnego, przynajmniej na tę chwilę, że ten konkretny cel powinien być naszym celem, że to *jest* dobro, do którego tu i teraz powinienem czy powinniśmy dążyć” (MacIntyre 2009b, 138). Absolutnym początkiem i podstawą ludzkiego rozumowania w obszarze moralności są pierwsze zasady i związane z nimi dobra podstawowe.

W dobrach podstawowych chodzi zatem o te dobra, które nie tylko nie wymagają, ale przede wszystkim nie posiadają racji uzasadniających dążenie do nich – w ramach danej tradycji są po prostu oczywiste i odpowiedź udzielona członkowi tej samej tradycji „zrobiłem to ze względu na dobro *x*” czyni nasze działanie racjonalnym, sensownym i dobrym. W tym znaczeniu dobro podstawowe stanowi tomistyczne *bonum honestum*, dobro godziwe, mające status dobra w każdej sytuacji. Podobnie jest z pierwszymi zasadami – np. „należy czynić dobro i dążyć do dobra, a unikać zła” (I–II, q. 94, a. 2: Tomasz z Akwinu 2014, 92) lub „postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Kant 2001, 46) – które stanowią uzasadnienie wszelkich bardziej szczegółowych norm i wyborów, same jednak nie mogą zostać uzasadnione.

I tutaj pojawia się druga cecha pierwszych zasad, co do której zgodni są wszyscy etycy o proveniencji klasycznej: są one niededukowalne i niedowodliwe. To właśnie oznacza uznanie pierwszych zasad za *per se nota* – za znane same przez się, a nie wyprowadzone, wywnioskowane lub wydedukowane z jakichś uprzednich zasad czy założeń (Finnis 2011c, 204). Bardzo dobrze opisał to Newman: „niezależnie od tego, jak pełne i precyzyjne byłyby przytaczane przez nas podstawy, niezależnie od tego, jak systematyczna byłaby nasza metoda, wreszcie – niezależnie od tego, jak klarowne i uchwytnie byłyby nasze dowody, to jednak, gdy nasza argumentacja zostaje sprowadzona do swoich najprostszych elementów, pozostaje zawsze coś, co zakładamy, czego nie da się dowieść i bez czego nasze wnioski okażą się równie nielogiczne, jak nielogiczna wydaje się wiara dla ludzi światowych” (Newman 2000b, 203). Niededukowalność i niedowodliwość

nie wynika z jakiegoś błędu lub wady naszego aparatu poznawczego – jest to immanentna (można powiedzieć: ontyczna) cecha pierwszych zasad, czyli ramy etycznej. Niemniej owa niemożność dowodzenia pierwszych zasad w żaden sposób nie oznacza, że nie mogą one być racjonalnie broniące (Finnis, Grisez, Boyle 1987, 111). Jednak ta obrona nie będzie miała charakteru czysto teoretycznego, dedukcyjnego, lecz będzie się odwoływała do przesłanek praktycznych, może wykazywać negatywne konsekwencje odrzucenia danej zasady lub jej pragmatyczną lub społeczną użyteczność.

Niemniej – i tu przechodzimy do trzeciej kluczowej cechy pierwszych zasad jako ramy moralnej – są one konieczne. Nie istnieje rozumowanie w obszarze moralności lub polityki bez odwoływania się do pierwszych zasad. Niemożliwe jest rozumowanie praktyczne całkowicie pozbawione odniesienia do *prima principia* – możliwe jest jedynie posługiwanie się tą lub inną ramą. Jak stwierdził Newman, każdy człowiek, „który w ogóle myśli”, musi posiadać te czy inne pierwsze zasady – a nawet „jeśli deklaruje on, że nic nie może być znane na pewno, to wówczas to stanowi jego pierwszą zasadę” (Newman 1976, 279). To właśnie oznacza pojęcie ramy, która nie tylko ogranicza, ale przede wszystkim stanowi zewnętrzną (w tym znaczeniu pierwsze zasady rozumowania praktycznego są przed-moralne – Finnis 2011a, 12) strukturę umożliwiającą poszukiwanie prawdy i dobra. „Nikt z nas nie może myśleć ani działać bez przyjęcia prawd nieintuicyjnych, nieudowodnionych, a jednak wszechwładnych. Jeżeli natura nasza ma w ogóle jakiś ustrój, jakieś prawa, to jednym z nich jest to bezwzględne przyjmowanie – jako prawdziwych – twierdzeń, które leżą poza wąskimi granicami wniosków” (Newman 1989, 147). A zatem pierwsze zasady stanowią warunek *sine qua non* rozumowania – nikt nie może ani myśleć, ani działać, jeśli nie przyjmie określonego zestawu pierwszych zasad. Są one zakładane zazwyczaj nieświadomie (implikatywnie), choć w odpowiedzi na pytanie „dlaczego tak uważasz?” lub „dlaczego to zrobiłeś?” dojrzała osoba powinna być w stanie ujawnić (wyeksplikować) pierwsze zasady, które doprowadziły ją do takiego wniosku lub działania. Można powiedzieć, że świadome *versus* nieświadome przyjmowanie pierwszych zasad stanowi kryterium rozróżnienia pomiędzy etyką a moralnością – w tym kontekście bardzo wartościowe jest rozróżnienie na „mieć powód” i „podać powód” działania (Newman 2000c, 240 oraz Newman 2000b, 202).

Dlatego należy stwierdzić, że oprócz istotnego sporu o oczywistość i powszechność pierwszych zasad moralnych istnieje daleko posunięta zgoda pomiędzy współczesnymi przedstawicielami etyki klasycznej i chrześcijańskiej co do natury *prima principia*. Są one całkowicie pierwsze i fundamentalne w tym sensie, że od nich wychodzi wszelkie rozumowanie i na nich musi się zatrzymać wszelkie dowodzenie. Co więcej, są niededukowalne i niedowodliwe, czyli nie istnieje żadna racjonalna droga wyprowadzenia ich z jakichś uprzednich wartości lub zasad ani dowiedzenia ich prawdziwości. Nie oznacza to jednak, że nie są one racjonalne i nie można ich w racjonalny sposób bronić. I po trzecie: pierwsze

zasady są konieczne w tym znaczeniu, że niemożliwe jest prowadzenie jakiegokolwiek namysłu nad słusznym postępowaniem i dobrym działaniem bez odwołania się – przynajmniej implikatywnego, nieświadomego – do jakichś pierwszych zasad.

## Zakończenie

Tak rozumiane pierwsze zasady rzeczywiście stanowią „ramę” rozumowania praktycznego, a zatem i etyki: umożliwiają jej istnienie i usprawniają jej działanie. I co równie istotne: jest ona punktem odniesienia dobrowolnie wybranym (lub odkrywanym) przez podmiot moralny, poza który nie wychodzi on w swoim rozumowaniu i działaniu. Można powiedzieć, że w pewnym sensie to, co istnieje poza ramą moralną – czyli jest sprzeczne lub choćby niezgodne z przyjmowanymi pierwszymi zasadami – jest przez osobę niedostrzegalne lub absurdatne, nieracjonalne, niezastługujące na uwagę.

Pozostaje nam zatem powrót do dylematu postawionego przez Daniela Dennetta, o którym wspomniałem we wprowadzeniu. Napisał on, że wszelkie systemy uznające przekonania za zbiory twierdzeń, a rozumowanie za proces wnioskowania lub dedukowania z nich bardziej szczegółowych twierdzeń, zasad i norm, znajdują się obecnie „w kłopotach”, ponieważ dziś już wyraźnie widzimy, że systemy „polegające jedynie na takich procesach” grzęzną w „eksplozjach kombinatorycznych”, próbując dokonać swojej aktualizacji. Dlatego – zdaniem Dennetta – „cała nasza koncepcja przekonania i rozumowania musi zostać dogłębnie przejrzana, jeśli mamy wyjaśnić niezaprzeczalną zdolność ludzi do zachowania swoich przekonań w zasadniczej zgodzie z rzeczywistością, w której żyją” (Dennett 1978, 125–126). Wydaje mi się, że najważniejsze w powyższej opinii jest słowo „jedynie” (*systems relying only on such processes*). Rzeczywiście, tak opisany FP dotyka istotnego problemu: rzeczywistość jest znacznie bardziej złożona niż wszelki poprawny logicznie system dedukcyjno-nomologiczny. Co więcej, przeżywany świat jest dynamiczny (na co zwrócił uwagę również Dennett), podczas gdy tak opisany system rozumowania moralnego jest statyczny w tym znaczeniu, że niemożliwe jest jego płynne dostosowywanie się do zmieniającej się rzeczywistości.

Jednak pamiętajmy o owym „jedynie”. Wydaje się, że przedstawione w poprzednim paragrafie współczesne ujęcie teorii pierwszych zasad praktycznych nie zakłada, że systemy rozumowania praktycznego „polegają jedynie” na zamkniętym procesie: pierwsze zasady → wnioskowanie → normy i twierdzenia szczegółowe. Nie ma tutaj miejsca, by dokładnie opisywać rzeczywisty proces rozumowania w obszarze moralności (osoby zainteresowane tym zagadnieniem zachęcam do przeczytania publikacji: Gałeczki 2020, 567–598, ze szczególnym uwzględnieniem schematu zamieszczonego na stronie 596), podkreślę tylko dwa



elementy, które stanowią istotny wyłom w zamkniętym systemie, przekraczając owo „jedynie”.

Po pierwsze, oprócz precyzyjnego schematu rozumowania od pierwszych zasad do reguł szczegółowych, istnieje pewien etap wstępny, mający ogromne znaczenie dla systemu prawa naturalnego, ale do niego nienależący. Chodzi o to, w jaki sposób podmiot zdobywa pierwsze zasady. Pisałem o tym dwa paragrafy wcześniej. Jeśli rację mają, jak twierdzą, MacIntyre i Newman, to zestaw pierwszych zasad nie jest ani oczywisty, ani zamknięty. Każdy podmiot sam zdobywa i akceptuje wyznawane przez siebie *prima principia* – dzieje się to w sposób racjonalny, ale nie dedukcyjny. Największy wpływ na to, jakie pierwsze zasady przyjmują i wyznają, ma wspólnota, w której żyję – społeczność dociekań moralnych, lokalna wspólnota aksjologiczna, rodzina, szkoła, przyjmowane autorytety itd. To jednak również nie jest system zamknięty, ponieważ istnieje możliwość podważenia uznawanych dotychczas zasad i zastąpienia ich innymi. Możemy odrzucić wspólnotę wartości, do których należymy, lub zbliżyć się do innej społeczności, która wyznaje pryncypia nam bliższe. Źródłem naszych pierwszych zasad nie są bowiem jedynie wspólnoty, w których żyjemy, ale również doświadczenia, które nabywamy w ciągu naszego życia, poszczególne przeżycia oraz indywidualny charakter każdej osoby. To wszystko powoduje, że pierwsze zasady są tylko „jakby samo-oczywiste”, dzięki czemu możliwa jest ich krytyka, zmiana czy odrzucenie.

Po drugie, sam proces rozumowania praktycznego nie jest tożsamy z prostym systemem dedukcyjno-nomologicznym, jak geometria euklidesowa lub logika dwuwartościowa. Najwięcej w tej kwestii moim zdaniem wniósł wspomniany już wielokrotnie J.H. Newman, wprowadzając pojęcie „przyświadczenia” (*assent*) i odróżniając rozumowanie eksplikatywne (naukowe) od rozumowania implikatywnego (praktycznego, moralnego). Element przyświadczenia stanowi dodatkowy wyłom, uniemożliwiający domknięcie systemu jako „polegającego jedynie na procesie” – o ile bowiem wnioskowanie stanowi domenę władzy rozumu, o tyle akceptowanie poszczególnych wniosków (czyli przyświadczenie im) należy do kompetencji woli. Doskonale wyraził to William James: „Z a g a d n i e - n i e n i a m o r a l n e przedstawiają się od razu jako problemy, z których rozwiązaniem nie można czekać na namacalne dowody. Zagadnienie moralne nie dotyczy tego, co namacalnie istnieje, lecz tego, co jest dobre lub co byłoby dobre, gdyby istniało. Nauka może nam powiedzieć, co istnieje; natomiast w celu porównywania w a r t o ś c i, zarówno tego, co istnieje, jak i tego, co nie istnieje, musimy radzić się nie nauki, lecz tego, co Pascal nazywał sercem. Nauka sama radzi się serca, deklarując, że wieczne ustalanie faktów i korygowanie fałszywych przekonań stanowią najwyższe dobra ludzkości. Podaj to orzeczenie w wątpliwość, a nauka będzie je tylko powtarzała w kółko albo starała się je udowodnić, wykazując, że jej ustalenia i poprawki przynoszą człowiekowi wszelkie inne dobra, które serce jedno po drugim uznaje. Kwestia posiadania lub nieposiadania przekonań moralnych podlega rozstrzygnięciom woli” (James 1996, 53).

Dlatego zgadzam się z Jamesem Fetzerem, który głosi, że w teorii „problem ramy można rozwiązać”, lecz w praktyce wszystko zależy „od stanu nauki oraz od znajomości przez daną osobę systemów i praw danego rodzaju”, a zatem – ostatecznie – od „głębokich kwestii ontologicznych i epistemologicznych” (Fetzer 2006, 711). Musimy pamiętać o tym, że rzeczywistość moralna, a także etyczna, jest niezwykle bogata i złożona. To paradoksalnie zarazem tworzy problem ramy, jak i stanowi jego hipotetyczne rozwiązanie: systemów całkowicie zobiektywizowanych i w pełni formalnych nie można utożsamiać z systemami zawierającymi istotny pierwiastek subiektywny – czyli tym wszystkim, co dotyczy człowieka. Dlatego całkowicie zgadzam się również z Patrickiem Hayesem, który wprost pisze, że o ile czymś niezwykle istotnym dla rozwiązywania nietrywialnych problemów jest „mikstura złożona z ramowych zasad oraz metod opartych na spójności”, o tyle wydaje się, że rozwiązanie problemu ramy „wymaga głębokiego wglądu w nasze przedsystemowe intuicje dotyczące świata fizycznego” (Hayes 1971, 228). Przynajmniej w obszarze życia ludzkiego FP wydaje się znacznie silniej związany z naturą ludzką niż z naukami formalnymi.

Zakończę swoją analizę problemu ramy w obszarze etyki i moralności opinią, która wyraża moje najgłębsze przekonania (MacIntyre 2009a, 118). Po pierwsze, wszelkie pierwsze zasady zawsze stanowią element jakiejś moralności. Po drugie, żadne zasady nigdy nie mogą zostać sformułowane w taki sposób, by można je było bezpośrednio zastosować w każdej sytuacji. I po trzecie: istnieją – na szczęście rzadkie – sytuacje, w których żadna obiektywna reguła, zasada i norma nie dostarczy nam odpowiedzi na pytanie „jak mam postąpić?”. Rama składająca się z pierwszych zasad jest niezwykle istotna, wręcz konieczna w naszym życiu moralnym. Ale to nie rama rozstrzyga nasze dylematy i podejmuje nasze decyzje. Za każdym razem robi to żywy człowiek: myślący, czujący, należący do jakiejś wspólnoty i realizujący się jako niepowtarzalna jednostka.

## Bibliografia

- Arystoteles (1990), *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. I, PWN, Warszawa, 255–327.
- Arystoteles (2000a), *Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. V, PWN, Warszawa, 403–493.
- Arystoteles (2000b), *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. V, PWN, Warszawa, 77–300.
- Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Cleary J.J. (2004), *Aristotle's Criticism of Plato's First Principles*, [w:] J.-M. Narbonne, A. Reckermann (red.), *Pensées de l'«Un» dans l'histoire de la philosophie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 70–97.

- Dawkins R., Harris S., Dennett D., Hitchens Ch. (2019), *Czterej jeźdźcy Apokalipsy. Jak się zaczęła ateistyczna rewolucja*, tłum. P.J. Sz wajcer, CiS, Stare Groszki.
- Dennett D.C. (1978), *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books, Cambridge.
- Fetzer J.H. (2006), *Frame Problem*, [w:] D.M. Borchert (red.), *Encyclopedia of Philosophy*, t. III, Thomson Gale, Detroit, 708–712.
- Finnis J., Grisez G., Boyle J. (1987), *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, „American Journal of Jurisprudence”, 32, 99–151.
- Finnis J. (2002), *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa.
- Finnis J. (2011a), *Introduction*, [w:] tegoż, *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*, Oxford University Press, New York, 1–15.
- Finnis J. (2011b), *Reason, Universality, and Moral Thought*, [w:] tegoż, *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*, Oxford University Press, New York, 125–129.
- Finnis J. (2011c), *Natural Law*, [w:] tegoż, *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*, Oxford University Press, New York, 199–211.
- Gałecki S. (2016), *Granica jako locus philosophicus*, [w:] M. Woźniczka, M. Perek (red.), *Niepomyślane – nie do pomyślenia. Rozpadliny, uskoki i zatory w tektonice dyskursu filozoficznego i naukowego*, Wydawnictwo AJD, Częstochowa, 53–68.
- Gałecki S. (2020), *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki*, Universitas, Kraków.
- Hadley R. (1988), *Review of „The Robot’s Dilemma: The Frame Problem in Artificial Intelligence”*, „Canadian Philosophical Reviews”, 8(1), 33–36.
- Hayes P.J. (1971), *The Frame Problem and Related Problems in Artificial Intelligence*, „Stanford University Technical Report”, 223–230.
- James W. (1996), *Wola wiary*, [w:] tegoż, *Prawo wiary*, tłum. A. Grobler, Zak, Kraków, 35–61.
- Kant I. (2001), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Antyk, Kęty.
- Lewis C.S. (2013), *Koniec człowieczeństwa*, tłum. M. Sobolewska, Wydawnictwo Esprit, Kraków.
- MacIntyre A. (1960), *Difficulties in Christian Belief*, Philosophical Library, New York.
- MacIntyre A. (1971), *Against the Self-Images of the Age. Essays on ideology and philosophy*, Duckworth, London.
- MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa.
- MacIntyre A. (1997), *Natural Law Reconsidered*, „International Philosophical Quarterly”, 145(37), 95–99.

- MacIntyre A. (2006), *First principles, final ends, contemporary philosophical issues*, [w:] tegoż, *The Tasks of Philosophy. Selected Essays: Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 143–178.
- MacIntyre A. (2009a), *The Illusion of Self-Sufficiency*, [w:] A. Voorhoeve, *Conversations on Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 110–131.
- MacIntyre A. (2009b), *Tomasz z Akwinu a zakres sporów moralnych*, tłum. Ł. Nysler, [w:] tegoż, *Etyka i polityka*, PWN, Warszawa, 124–147.
- Marks K., Engels F. (2002), *Manifest komunistyczny*, [w:] S. Filipowicz i in. (red.), *Historia idei politycznych. Wybór tekstów*, t. II, Wydawnictwo UW, Warszawa, 392–405.
- McCarthy J., Hayes P.J. (1969), *Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence*, [w:] B. Meltzer, D. Michie (red.), *Machine Intelligence*, t. IV, Edinburgh University Press, Edinburgh, 463–502.
- Newman J.H. (1908), *Lectures on the Present Position of Catholics in England. Addressed to the Brothers of the Oratory in the Summer of 1851*, Longmans, Green, and Co., London.
- Newman J.H. (1976), *The Theological Papers on Faith and Certainty*, J.D. Holmes (red.), Clarendon Press, Oxford.
- Newman J.H. (1989), *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, IW Pax, Warszawa.
- Newman J.H. (2000a), *Wiara i rozum jako dwa przeciwstawne przyzwyczajenia umysłu*, [w:] tegoż, *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Znak, Kraków, 172–193.
- Newman J.H. (2000b), *Natura wiary w relacji do rozumu*, [w:] tegoż, *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Znak, Kraków, 194–209.
- Newman J.H. (2000c), *Rozum implikatywny i rozum eksplikatywny*, [w:] tegoż, *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Znak, Kraków, 234–256.
- Newman J.H. (brw), *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J.W. Zielińska, Fronda, Warszawa.
- Platon (1987), *Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa.
- Platon (1999a), *Fedon*, [w:] tegoż, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. I, Antyk, Kęty, 625–714.
- Platon (1999b), *Sofista*, [w:] tegoż, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. II, Antyk, Kęty, 431–500.
- Platon (2010), *Państwo*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa.
- Reale G. (2001), *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. II, RW KUL, Lublin.
- Singer P. (2007), *Etyka praktyczna*, Książka i Wiedza, Warszawa.

- Tomasz z Akwinu (2013), *Traktat o ludzkim działaniu*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Tomasz z Akwinu (2014), *Traktat o prawie*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Ugobi-Onyemere M.C. (2015), *The Knowledge of the First Principles in Saint Thomas Aquinas*, Peter Lang, Bern.
- Whitehead A.N. (1978), *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, The Free Press, New York.

## The Frame Problem in Ethics

### Summary

Although the “frame problem” in philosophy has been raised in the context of the artificial intelligence, it is only an exemplification of broader problem. It seems that contemporary ethical debates are not so much about conclusions, decisions, norms, but rather about what we might call a “frame”. Metaethics has always been the bridge between purely ethical principles (“this is good and it should be done”, “this is wrong and it should be avoided”) and broader (ontological, epistemic, anthropological etc.) assumptions.

One of the most interesting meta-ethical debates concerns the “frame problem”: whether the ethical frame is objective and self-evident, or is it objective but not self-evident? In classical philosophy, this problem takes the form of a debate on the first principles: nonprovable but necessary starting points for any practical reasoning. They constitute the invisible but essential frame of every moral judgment, decision and action. The role of philosophy is not only to expose these principles, but also to understand the nature of the moral frame.

**Keywords:** ethics, metaethics, frame, first principles.