

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2023.35.81-103>

Konflikty wartości a racjonalność praktyczna (czy Bóg napotyka konflikty wartości?)

Andrzej Niemczuk

 <https://orcid.org/0000-0002-8886-4254>

Artykuł dotyczy problemu konfliktów wartości, a w szczególności takich kwestii: 1) czym jest konflikt wartości; 2) jakie są źródła twierdzenia o istnieniu takich konfliktów; 3) czy konflikty te są pozorne, czy rzeczywiste; 4) jakimi sposobami można empiryczne konflikty usuwać? Kolejne kroki przedstawionej argumentacji są rozwinięciem następujących twierdzeń: 1) konflikt wartości polega na wykluczaniu się realizacji wartości o równych wysokościach; 2) konflikt wartości jest w istocie konfliktem powinności; 3) konflikt w pierwszych zasadach powinności (ujawniany w osobliwych sytuacjach praktycznych) pochodzi (a) albo z adoptowania do teorii normatywnej różnych historycznych etosów, (b) albo z błędów (niespójności) występujących w teorii; 4) sposoby usuwania konfliktów powinności polegają na korygowaniu teorii normatywnej poprzez wprowadzanie do niej koniecznych metazasad. W zakończeniu artykułu zostaje wyeksponowana teza, wedle której twierdzenie o istnieniu rzeczywistych (ontologicznych) konfliktów powinności jest sprzeczne z postulatem stosowania w praktyce racjonalności praktycznej.

Słowa kluczowe: konflikt wartości, konflikt powinności, dylematy moralne, racjonalność praktyczna

ANDRZEJ NIEMCZUK, dr hab., prof. UR, Instytut Filozofii, Kolegium Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Rzeszowski, adres do korespondencji: al. T. Rejtana 16 C, 35-959 Rzeszów, e-mail: aniemczuk@ur.edu.pl

1. Identyfikacja i istota konfliktu wartości

Problem konfliktów wartości był w ostatnich dekadach szeroko analizowany¹. Funkcjonuje on w literaturze pod różnymi nazwami: najczęściej jako problem *dylematów moralnych*, ale także jako kolizja powinności, konflikt moralny czy właśnie jako konflikt wartości. Często też jest rozpatrywany w kontekście tezy o tzw. niewspółmierności wartości oraz poglądu zwanego pluralizmem wartości². Zasadniczo będę używał formuły „konflikt wartości”, ale niekiedy dla stylistycznej wygody skorzystam z terminologii używanej w literaturze przedmiotu. Ponieważ same definicje konfliktu wartości są rozmaite i często niejasne, a nawet błędne, to trzeba zacząć od zidentyfikowania i dokładnego określenia tego konfliktu. Najpierw wykluczę jego pojmowania niewłaściwe, czyli określe, czym on *nie jest*, aby na końcu tych wstępnych ustaleń zaproponować jego określenie pozytywne, które będzie przedmiotem dalszego wywodu.

1. Konfliktem wartości nie są przeciwne dążenia dwóch podmiotów lub społeczeństw. Taki konflikt jest *konfliktem dążeń*, ale nie wartości! Mieści się on bez reszty w sferze faktyczności. Można go nazwać konfliktem interpersonalnym, społecznym, politycznym lub kulturowym. Żeby rozstrzygnąć, czy tego typu konflikt jest w istocie konfliktem wartości (bo nie jest to wykluczone), należałoby na podstawie argumentacji *stricte* aksjologicznej ustalić (a) czy przedmioty dążeń są rzeczywiście wartościowe, (b) czy relacje aksjologiczne między dążącymi podmiotami uzasadniają słuszność ich faktycznych roszczeń oraz (c) czy ważność wchodzących w grę wartości jest równa. Innymi słowy, dopiero w tych aksjologicznych ustaleniach trzeba rozstrzygnąć, czy w konflikcie dążeń jest zawarty także rzeczywisty konflikt wartości, czy ten pierwszy pozostaje tylko kolizją sił faktycznych, pozbawionych aksjologicznej prawomocności.

2. Konfliktem wartości nie jest *konflikt pragnień* jednego podmiotu. Jest to konflikt psychologiczny (a nie aksjologiczny). Jak w poprzednim przypadku, tak i tutaj, dopóki przedmiotów tych faktycznych pragnień nie rozpatrzymy pod względem ich aksjologicznej ważności (czyli dopóki nie ustalimy, czy owe prag-

¹ Obszerną i dokładną prezentację różnych stanowisk przyjmowanych – w literaturze anglojęzycznej – wobec tego problemu zawiera praca Barbary Chyrowicz. Por. Barbara Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce* (Kraków: Znak, 2008).

² Por. Beata Polanowska-Sygulska, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa* (Kraków: Księgarnia Akademicka; Ośrodek Myśli Politycznej, 2008).

nienia są słuszne), dopóty ten typ konfliktu pozostanie tylko kolizją sił psychicznych „uruchomionych” przez jakieś przyczyny. Jest on wtedy ścieraniem się ze sobą pewnych faktycznych energii, które – bez ich oceny w świetle aksjologicznych racji – pozostają poza sferą wartości.

Wymienione dwa przykłady negatywne wskazują na to, że należy ściśle odróżnić konflikt dotyczący samych wartości od konfliktów zachodzących między czymś innym niż wartości. Rozróżnienie to nie występuje w teoriach, w których za wartości uważa się (bezkrytycznie) przedmioty wszystkich pragnień i dążeń faktycznych – w takich teoriach konfliktami wartości określa się błędnie każdy konflikt psychologiczny lub interpersonalnych³. Błąd ten jest skutkiem popełnienia błędu naturalistycznego w pojmowaniu samych wartości.

3. W odniesieniu do samych już wartości konfliktem nie jest sytuacja, w której realizacji różnych wartości wprawdzie się wykluczają, ale te wartości różnią się stopniem ważności (np. sytuacja wyboru między zjedzeniem ciastka a gaszeniem pożaru). Nie jest to konflikt, gdyż pomimo że należałoby wykonać dwa wykluczające się czyny, to jednak (a) wiadomo, który należy wybrać oraz (b) wiadomo, wykonanie którego czynu poskutkuje winą podmiotu, a którego – chwałą lub zasługą. Innymi słowy, chociaż występuje tu przeciwstawność wymaganych czynów, to nie ma *konfliktu racji praktycznych*: np. choć istnieje racja za malowaniem paznokci, to nie istnieje taka, która nakazywałaby robić to w momencie alarmu lotniczego lub nawet w trakcie prowadzenia samochodu.

Po wykluczeniu nietrafnych pojmowań konfliktu wartości można już sformułować jego określenie pozytywne. Otóż konflikt wartości występuje wtedy i tylko wtedy, gdy: (a) wykluczanie się zachodzi między samymi wartościami lub między wymaganą ich realizacją, oraz (b) kiedy wykluczające się wartości są tak samo ważne. Schemat takiego konfliktu jest następujący: co do ważności $W_1 = W_2$ i zarazem W_1 wyklucza W_2 – jeśli W_1 , to nie W_2 , jeśli W_2 , to nie W_1 . W rzeczywistym konflikcie wartości każdy możliwy czyn daje w efekcie zło. Albo inaczej: każdy wykonany czyn dobry okazuje się zarazem czynem złym (bo realizując

³ Na wskazanej pomyłce, czyli na braku rozróżnienia na przedmioty pragnień faktycznych i wartości (jako przedmioty pragnień słusznych) opiera się cały wywód – krążący głównie wokół koncepcji Isaiaha Berlina i Josepha Raza – o pluralizmie i konfliktach wartości, zawarty we wspomnianej już książce Polanowskiej-Sygulskiej. Por. Polanowska-Sygulska, *Pluralizm wartości*.

jedną wartość, niszczyliśmy czy wykluczamy drugą, która nie jest mniejsza od pierwszej).

Przedstawiony schemat trzeba jeszcze uzupełnić następującym rozróżnieniem:

(a) Konflikt może dotyczyć ściśle samych wartości, czy też idei wartości – przykłady takiego konfliktu podaje Nicolai Hartmann (o czym jeszcze będzie mowa). W innej terminologii ten konflikt idei wartości można określić jako konflikt ogólnych zasad normatywnych, bo w rozumowaniach praktycznych ogólne wartości (a ściślej: afirmatywne sądy o nich) pełnią funkcję pierwszych przesłanek.

(b) Konflikt może dotyczyć nie samych wartości, lecz ich realizacji w danej sytuacji (tzn. sytuacje bywają takie, że realizacja jednej wartości wyklucza realizację drugiej, chociaż te dwie wartości same w sobie się nie wykluczają).

Zdefiniowawszy sedno konfliktu wartości warto dygresyjnie zauważyć, że jest on, jak się zdaje, analogiczny do konfliktu prawd (sądów prawdziwych). Można go bowiem przedstawić następująco: sytuacja konfliktu wartości to taka, w której wydaje się, że w sytuacji x powinno się wykonać czyn C_1 , ale także wykluczający się z nim czyn C_2 . Analogicznie o konflikcie sądów prawdziwych można stwierdzić tak oto: wydaje się, że o obiekcie x prawdą jest sąd P_1 , ale także sprzeczny z nim sąd P_2 . Ta analogia pokazuje, że twierdzenie o istnieniu konfliktów wartości jest wysoce podejrzane.

2. Konflikt wartości czyli konflikt powinności

Określenie konfliktu wartości dopóty pozostaje niewystarczające, dopóki niewyjaśnione pozostaje pojęcie samych wartości. Żeby wszak ująć teoretycznie konflikt, musimy wiedzieć, *czego* – dokładnie – jest to konflikt; dopiero wtedy będziemy mogli stwierdzić, na czym on polega. Jeśli wartości zinterpretowalibyśmy np. jako obiektywne własności rzeczy, to konflikt między nimi byłby analogiczny do konfliktu między – dajmy na to – czerwienią i zielenią lub okrągłością i kwadratowością. Trudno wówczas uznać, że w ogóle jest to konflikt (wszak rzeczy mogą posiadać zarazem różne własności), a jeśli już – czyli jeśli sprawa dotyczy własności wykluczających się – to redukuje się on do wspomnianego, epistemicznego konfliktu prawd: twierdząc, że obiekt x jest zarazem okrągły i kwadratowy, popadamy w logiczny konflikt sądów zwany sprzecznością. Ale w ten sposób

umyka nam sedno konfliktu aksjologicznego. Jeżeli z kolei uznamy wartości za przedmioty wszystkich faktycznych pragnień (popołniając zresztą w ten sposób błąd naturalistyczny), to konflikt wartości zredukuje się wtedy właśnie do konfliktu pragnień, czyli do konfliktu psychologicznego – i znowu umknie z niego to, co swoiście aksjologiczne.

Ponieważ kwestię istoty wartości jestem zmuszony potraktować maksymalnie skrótowo, to – uwzględniając to, co już zostało stwierdzone – ograniczę się do argumentacji następującej⁴. Wartości nie da się poprawnie wywnioskować ani z faktycznych pragnień, ani z ontycznych własności realnych obiektów. W obu przypadkach popełniłoby się bowiem błąd naturalistyczny. By uniknąć tego błędu, należy, moim zdaniem, konflikt wartości pojmować jako konflikt powinności. Desygnaty pojęć aksjologicznych różnią się bowiem od desygnatów pojęć nieaksjologicznych (czyli czysto deskryptywnych) tym, że są takimi x -ami, które być powinny lub które powinny zostać wykonane w działaniu podmiotu. Mówiąc inaczej, jeżeli pojęciom aksjologicznym nie przyznamy charakteru powinnościowego (resp. normatywnego), to logiczne przejście od pojęcia wartości do pojęcia powinności napotka na błąd naturalistyczny. Wówczas bowiem bylibyśmy zmuszeni wywnioskować treść powinności z jakiegoś pojęcia aksjologicznego, które – z założenia – treści tej by nie zawierało. Trudności tej unikniemy natomiast wtedy, gdy przyjmujemy, że wartości są po prostu treściami powinności – i jako takie treści są przedmiotami konkluzji opartych na racjach praktycznych. O tym zatem, czy coś ma wartość czy nie, nie rozstrzygają ani same pragnienia, ani same ontyczne własności obiektu, lecz racje praktyczne. To zaś z kolei oznacza, że podawane w dyskursie aksjologicznym (również w argumentacji dotyczącej konfliktów) przykłady wartości podlegają uzasadnieniu przez racje – przykłady te mogą bowiem być trafne lub nietrafne. Na przykład fakt, że jakieś x jest przedmiotem czyjegoś pragnienia, nie jest wystarczającą racją za tym, że owo x jest wartością – byłoby nią tylko wtedy, gdyby nakierowane na niego pragnienie okazało się słuszne w świetle racji praktycznych. Wtedy zaś owo x byłoby także treścią powinności. Skoro więc wartości są treściami powinności, to także konflikty między nimi są konfliktami powinności. Gdyby zresztą było inaczej, tzn. gdyby wartości były

⁴ Własną wersję filozofii wartości prezentowałem w wielu pracach wcześniejszych. Por. Andrzej Niemczuk, „O nieistnieniu i normatywności wartości”, *Kultura i Wartości* 2019, nr 28: 99–130, DOI: 10.17951/kw.2019.28.99-130; „Szczęście w strukturze normatywności (część I – Normatywność)”, *Kultura i Wartości* 2020, nr 29: 5–37, DOI: 10.17951/kw.2020.29.5-37.

oddzielone od powinności, to ewentualny konflikt tych pierwszych nie miałby odniesienia do życia praktycznego i nie wymuszały na ludzkich decyzjach zmagania się z konfliktami.

Warto dodać, że pojmując wartości jako treści powinności, opowiadam się za taką teorią wartości, która definiuje je za pomocą powinności⁵. Teorię taką reprezentuje nurt Kantowski: sam Kant, neokantyści, a z aksjologów polskich – Henryk Elzenberg. Teoria ta stoi w opozycji zarówno do realizmu fenomenologicznego (czyli obiektywizmu aksjologicznego), jak i subiektywizmu psychologicznego.

3. Źródła twierdzenia o istnieniu konfliktów powinności

1. W kontekście twierdzenia o istnieniu konfliktów wśród idei wartości Nicolai Hartmann podaje takie oto przykłady wartości wykluczających się: (a) czystość i pełnia; (b) miłosierdzie i sprawiedliwość⁶. Traktując rzecz na w pół żartobliwie (i za pomocą tego połowicznego żartu sprowadzając przykłady Hartmanna do absurdu), można podobnych przykładów podać bardzo dużo: monogamia-poligamia, wendeta-wybaczenie, altruizm-egoizm, skromność-kształtowanie własnego wizerunku. Żart ten pokazuje, że pomimo utrwalenia określonych ideałów w pewnych tradycjach aksjologiczno-moralnych, ideały te mogą być ze sobą sprzeczne. Wykluczanie się między nimi nie musi jednak oznaczać nierozwiązywalnych konfliktów powinności, lecz – jak dla każdej teorii fakt wyjściowego dysonansu poznawczego – może być traktowany jako zadanie do teoretycznego rozwiązania. Treści aksjologiczne narzucające się spontanicznym odczuciom są traktowane jako prawdy ostateczne tylko przez intuicjonistów, do jakich w aksjologii należy m. in. Nicolai Hartmann. Dla myślenia krytycznego zaś owe wstępne

⁵ Nie znaczy to, że tego typu deontologizm w pojmowaniu wartości akceptuję z całym „dobrodziejstwem inwentarza”. Uważam bowiem, że wymaga on uzupełnienia o elementy eudajmonizmu. Por. Andrzej Niemczuk, „Szczęście w strukturze normatywności (część II – Szczęście)”, *Kultura i Wartości* 2020, nr 30: 151–172, DOI: 10.17951/kw.2020.30.151-172.

⁶ Por. Nicolai Hartmann, „Najważniejsze problemy etyki”, tłum. Adam Węgrzecki, *Znak* 1974, nr 245: 1427–1428; por. też: Adam Węgrzecki, „O konflikcie wartości”, *Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie* 2006, nr 722: 10–12; Jan Galarowicz, *Nicolai Hartmann. Etyka wartości* (Kraków: Wydawnictwo Petrus, 2022), 111–118.

intuicje są tylko danymi psychologicznymi, które mogą podlegać rewizji w trakcie formułowania poprawnej (czyli, m.in. nie dopuszczającej sprzeczności) teorii. Jeśli spójność teorii będzie wymagała modyfikacji wyjściowych intuicji, to teoretyk będzie zmuszony owe wyjściowe przekonania uznać za niewiarygodne – a wtedy, jako przekonania błędne, będą one podlegały wyjaśnieniom genetyczno-przyczynowym. Błędy wszak mają najczęściej – może jedynie oprócz błędów twórczo wyspekulowanych w wyrafinowanych teoriach – źródła przyczynowe. Jak epistemiczne konflikty prawd powodowane są jakimiś genozami błędów, tak samo uwarunkowane mogą być konflikty powinności.

Otóż takim przyczynowym źródłem przekonania, iż istnieją konflikty powinności jest to, że akceptuje się odmienne etosy (w znaczeniu Maxa Schelera), czyli odmienne tradycje normatywne, nie zważając na treściowe niezgodności między nimi. Ten właśnie przypadek ilustrują podane przeze mnie przykłady. Jeśli uznaję za słuszne niezborne, ogólne zasady powinności (lub ogólne wzorce dobrego postępowania), to jest oczywiste, że niektóre z nich pozostaną w konflikcie oraz że ich szczegółowe konsekwencje logiczne muszą się ze sobą skonfliktować w sytuacjach konkretnych. Tak jak światopoglądy i wyjaśnienia zjawisk empirycznych tworzyły się w historii ludzkości żywiołowo i spontanicznie i w związku z tą ich przypadkowością bywały częściowo odmienne w różnych tradycjach, tak samo przecież powstawały ideały moralne i inne wzorce oceniania. Jeśli więc bezkrytycznie uznajemy za trafne różne fragmenty tych rozmaitych, ewoluujących w historii i wymieszanych ze sobą etosów, to konflikty między nimi, które wówczas muszą się pojawić, będą objawem niespójności ogólnych zasad aksjologicznych.

2. Drugie źródło konfliktów powinności tkwi w tym, jak mi się zdaje, że zasady powinności są ogólne i ponadczasowe, a sytuacje praktyczne są konkretne i czasowo określone. Z tego powodu nawet zasady ustalone w sposób spójny mogą w wyjątkowych, nieuwzględnionych w tych zasadach, sytuacjach konkretnych powodować konflikty. Innymi słowy, niezliczona różnorodność złożonych sytuacji życiowych może „nie mieścić się” adekwatnie w zakresie formułowanych w teorii ogólnych zasad normatywnych – wtedy niektóre z realnych sytuacji pozostają normatywnie problematyczne, czyli właśnie ujawniające konflikt owych zasad. Weźmy na przykład dwie następujące zasady: „nie powinno się używać przemocy” oraz „powinno się chronić własne życie”. Powstaje pytanie, którą z tych zasad powinniśmy realizować, a którą zignorować w sytuacji, gdy napadnie nas jakiś bandyta?

3. Trzecim źródłem przekonania o istnieniu konfliktów powinności jest, oczywiście, doświadczenie aksjologiczno-praktyczne. W realnym życiu zdarzają się po prostu takie wyjątkowe sytuacje, w których kompetencje aksjologiczne podmiotu nie wystarczają do zadowalającego rozstrzygnięcia praktycznej kwestii, co w sytuacjach tych powinno się uczynić. Znowu podkreślę, że analogiczne sytuacje zdarzają w sferze wiedzy deskryptywnej: napotkany x wydaje się i p , i nie p , i nie wiadomo zrazu, jaka jest o nim prawda.

O konflikcie powinności występującym w doświadczeniu należy powiedzieć, że ujawnia on niewątpliwie – dla rozumowania normatywnego – osobliwość (nie-standardowość) doświadczanej sytuacji, nie jest jednak dowodem istnienia konfliktów rzeczywistych. Nie można wykluczyć jego pozorności, gdyż, jak się zdaje, aksjologiczny opis sytuacji doświadczanej zależy od normatywnych założeń konceptualnych, i to w o wiele większym stopniu niż deskryptywny opis faktu. Konflikt powinności występujący w sferze rozumienia sytuacji doświadczanej może więc być prostą pochodną któregoś ze źródeł tego typu konfliktów, przedstawionych powyżej (w punkcie 1 i 2). Nie kwestionuję więc tutaj empirycznego występowania konfliktów powinności, za wysoce problematyczne uważam jedynie istnienie konfliktów rzeczywistych – samych w sobie. Sfery aksjologicznego doświadczenia nie uważam bowiem – z racji już wymienionych – za miejsce prawd ostatecznych, lecz za dziedzinę podlegającą interpretacji oraz, w miarę potrzeby, korekcie ze strony teorii⁷.

Wskazanie na to ostatnie ze źródeł poglądu o istnieniu konfliktów powinności jest jedynie konstatacją faktu, że w życiu praktycznym występują niestandardowe sytuacje, które nasuwają zagadkę takich konfliktów. Natomiast źródła przedstawione w punkcie 1 i 2, z których jedno ma charakter historyczny, a drugie logiczno-metodologiczny (polega na niedokładności zasad ogólnych względem różnorodności konkretów, do jakich mają one być stosowane), nasuwają już – przy uwzględnieniu analogii między konfliktami wartości a konfliktami prawd – wstępne rozpoznanie co do tego, jakie interpretacyjno-teoretyczne próby można podejmować w celu niwelowania takich konfliktów w życiu praktycznym. Po

⁷ Np. Tadeusz Czeżowski pojmował konflikty etyczne właśnie jako kolizję obowiązków występującą w niektórych sytuacjach empirycznych, która może być usunięta za pomocą korekty zasad powinności – por. Tadeusz Czeżowski, „Konflikty w etyce”, w: Tadeusz Czeżowski, *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. Paweł J. Smoczyński (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1989), 139–143.

pierwsze więc, gdy ogólne zasady powinności okazują się sprzeczne, to należy skorygować podstawy teorii aksjologicznej. Po drugie zaś, w przypadku gdy zasady ogólne, pomimo że niesprzeczne, nie mogą jednak być respektowane z powodu wyjątkowej sytuacji konkretnej (która powoduje konflikt), należałoby poszukać teoretycznych sposobów na doprecyzowanie warunków stosowalności tych zasad.

4. Dygresja o relacji między filozoficzną teorią normatywności a faktycznymi etosami

1. Potoczna świadomość aksjologiczna i moralna (wygodnie nazwana przez Schelera etosem) powstaje w historii w sposób żywiołowy i spontaniczny – można powiedzieć, że jest kontyngentna. Jako taka nie stanowi ona niezawodnego kryterium słuszności ocen. Dokładniej mówiąc, kłopot z nią jest taki (dla teorii powinności), że jest ona częściowo słuszna, a częściowo niesłuszna. Można powiedzieć, nieco paradoksalnie, że dla teorii powinności jest ona takim zbiorem danych wyjściowych, z którego pewne treści trzeba zachować, a inne – dla spójności teorii – skorygować. Trudność polega, oczywiście, na odróżnieniu jednych od drugich.

2. Filozoficzna teoria wartości i powinności powstaje jako profesjonalny namysł nad ludzką praktyką. Ideałem dla tego namysłu – tak samo jak we wszelkich naukach – jest logiczna spójność i racjonalność jego efektu końcowego, czyli finalnej teorii. Ideał ten nie pozwala zaakceptować konfliktu powinności, tak samo jak nie dopuszcza zgody na konflikt prawd.

3. Pytanie, jaki jest, a przede wszystkim, jaki być powinien stosunek między teorią wartości a funkcjonującymi w realnym życiu etosami, jest różnie rozstrzygane w różnych nurtach aksjologii i etyki. Rozstrzygnięcia te muszą – z braku miejsca – pominąć. Zwrócę tylko uwagę, że autorzy, którzy opowiadają się za istnieniem konfliktów wartości, opierają się (i muszą się opierać) na poglądzie, iż etosy są niekwestionowalne (jak czyni to przywoływany już Nicolai Hartmann, a także np. Bernard Williams)⁸. Mój wywód idzie zaś tropem w zasadzie

⁸ Por. Bernard Williams, „Konflikt wartości”, tłum. Tomasz Duliński, w: Bernard Williams, *Ile wolności powinna mieć wola? I inne eseje z filozofii moralnej* (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999), 115–128.

odwrotnym (który też ma kilku zwolenników)⁹, a mianowicie: ponieważ sądzę, że stosunek teorii do etosów powinien być korygujący, toteż zmierzam do wniosku, że konflikty wartości są jedynie czymś w rodzaju zagadek, które powinny być albo usuwane przez krytyczną ich reinterpretację, albo rozwiązane przez ulepszenie teorii.

4. Warto w tym miejscu dokładnie uwydatnić, co dla teorii powinności znaczy zgoda na istnienie nieusuwalnych (tzn. rzeczywistych, samych w sobie) konfliktów wartości. Nawiązując do użytej w podtytule artykułu figury retorycznej odwołującej się do Boga, należałoby stwierdzić tak: jeśli istnieją rzeczywiste konflikty wartości, to znaczy to, że Wszechwiedzący Podmiot ustalił takie zasady powinności, które w stworzonym przez Niego świecie wchodzą ze sobą w nieusuwalną kolizję. A mówiąc już bez teologicznej retoryki, istnienie rzeczywistych konfliktów powinności oznaczałoby, że: (a) istnieją sytuacje, w których działanie uzasadnione racjonalnie jest niemożliwe; co więcej: (b) byłyby to sytuacje – co wynika z pierwszego – w których podmiot, bez własnej winy, popada w winę. Obie te konsekwencje są więc równoznaczne z wnioskiem, że racjonalność kierująca praktyką jest niemożliwa¹⁰. Otóż myślę, że jeśli w doświadczeniu występują takie sytuacje, to nie należy godzić się na twierdzenie o istnieniu konfliktów wartości, lecz trzeba przyjąć, że to raczej z kryteriami ocen (czyli z zasadami powinności) jest coś nie w porządku. Trzymam się tu analogii z konfliktem prawd – jeżeli doświadczenie powoduje tzw. dysonans poznawczy (odpowiednik pozornego konfliktu wartości), to wiedza teoretyczna wymaga korekty.

⁹ Por. np. Alan Donagan, „Consistency in Rationalist Moral Systems”, w: *Moral Dilemmas*, red. Christopher W. Gowans (Oxford: Oxford University Press, 1987), 271–290; Alasdair MacIntyre, „Moral Dilemmas”, *Philosophy and Phenomenological Research* 1990, nr 50: 367–380; Daniel Statman, *Moral Dilemmas* (Amsterdam: Rodopi, 1995).

¹⁰ Podobnie sądzi np. Donald Davidson. Pisząc o konfliktach moralnych, zauważa on, iż „zasady moralne w zastosowaniu do konkretnej sytuacji nie mogą wchodzić ze sobą w konflikt. Jak bowiem przesłanki, z których wszystkie są prawdziwe (lub godne przyjęcia) mogą prowadzić do sprzeczności?” [Donald Davidson, „Jak jest możliwa słabość woli”, tłum. Waclaw Jan Popowski, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. Jacek Hołówka (Warszawa: „Spacja”; Fundacja „Aletheia”, 1997), 97].

5. Sposoby niwelowania empirycznych konfliktów powinności przez racjonalność praktyczną

Istnieje co najmniej kilka sposobów na to, żeby racjonalnie wykazać, że sytuacja, która wydaje się konfliktem wartości, po jej analizie i skorygowaniu argumentacji normatywnej, konfliktem takim w istocie nie jest. Niektóre z tych sposobów nie są ściśle konkluzywne (czyli nie oferują jednoznacznych i ostatecznych rozwiązań) – chyba przede wszystkim dlatego, że wymyślne przykłady konfliktów można konstruować w nieskończoność. Sposoby, o których mowa, przedstawię w kolejnych punktach (1, 2, 3...), przy czym stylistyka argumentów będzie niejednolita, bo też problemy, których poszczególne sposoby dotyczą, są dalece zróżnicowane co do swojej natury. Zacznę od kwestii, o których już wspomniałem.

1) *Poprawna teoria wartości*. Przede wszystkim, w podejściu do konfliktów powinności trzeba dysponować poprawną teorią wartości. Idzie o to, by, z jednej strony, wartości nie redukować do faktycznych pragnień lub dążeń (a konfliktów wartości do konfliktów psychologicznych), z drugiej zaś strony – żeby wartości nie pojmować jako obiektywne własności rzeczy. Jeśli bowiem, jak w pierwszym przypadku, wartości byłyby przedmiotami pragnień, to nie mogłyby być kryteriami rozstrzygającymi o słuszności pragnień – wtedy zaś nie byłoby narzędzia, za którego pomocą można rozwiązać konflikt faktycznych pragnień (pomijam tu inne wady takiego psychologizmu aksjologicznego). W drugim natomiast przypadku (znowu, pomijając resztę mankamentów tego stanowiska), gdyby wartości były obiektywnymi własnościami rzeczy, to ich konflikt w danej sytuacji redukowałby się do epistemologicznego konfliktu prawd. Czyn wykonany w sytuacji konfliktowej musiałby być opisany jako zarazem dobry i zły. To zaś, niestety, na podstawie zasady (Leibnizjańskiej), wedle której byty sprzeczne nie istnieją, prowadzi do wniosku, że taki czyn o sprzecznych własnościach jest ontologicznie niemożliwy. Do takiego absurdalnego wniosku – co należy podkreślić – zmusza nas założenie, że orzeczniki aksjologiczne mają charakter deskryptywny (tak samo jak predykaty np. fizyczne). Jeżeli zaś taki napotkany konflikt prawd aksjologicznych chcielibyśmy rozwiązać poprzez zmianę tworzących go twierdzeń o występujących w nim wartościach, to zakwestionowalibyśmy właśnie obiektywność tych wartości – ich założoną obiektywność odwoływalibyśmy rewidując je jako zasady oceniania.

Wobec wymienionych (a także tutaj z konieczności przemilczanych) trudności teorii konkurencyjnych, proponuję pojmowanie wartości jako przedmiotów pragnień – ale pragnień racjonalnych praktycznie. Przedmioty te są dla podmiotu powinnościami wyznaczanymi przez racjonalność praktyczną¹¹.

2) *Niespójność w zasadach*. Jeśli ogólne zasady powinności są niespójne (jak w Hartmannowskich przykładach skonfliktowanych wartości ogólnych), to należy to uznać za wadę teorii i owe pierwsze zasady tak zmodyfikować, by niespójność została usunięta. Źródło tego błędu tkwi w tym, że owe ogólne zasady akceptuje się i „bierze za dobrą monetę” na podstawie treściowo różnych etosów.

3) *Konieczność metazasad, czyli korekta zakresu zasad*. Zasady ogólne są trafne zawsze przy pewnych założeniach. Nawet prawo ciężenia traci prawdziwość w sytuacji próżni. Założeniami ogólnych praw są tzw. warunki normalne lub standardowe. Na przykład jakiś dajmy na to lakier wysycha w ciągu 5 godzin – ale przy założeniu, że temperatura mieści się w przedziale od 10 do 25 stopni Celsjusza. Gdy do warunków standardowych doda się choćby jedną cechę niestandardową, która dodatkowo określa obiekt lub sytuację, to trzeba też zmodyfikować ogólne prawo (lub ogólną prawdę), adekwatnie stosowalne w warunkach standardowych.

Podobna sytuacja zachodzi w dziedzinie normatywnej. Ogólne zasady aksjologiczne i etyczne są w tych dziedzinach ustalane przy milczącym założeniu, iż dotyczą życia praktycznego w warunkach normalnych. Jeśli zasady te są ustalone niesprzecznie, to dobrze służą codziennym, racjonalnym decyzjom praktycznym – ale tylko dopóty, dopóki nie napotkamy sytuacji niestandardowej, nadzwyczajnej, nienormalnej, czyli nieprzewidzianej przy ustalaniu tych zasad. Taka nadzwyczajna sytuacja egzemplifikuje właśnie to, co jest nazywane konfliktem w sferze realizacji wartości. Można powiedzieć, że sytuacja takiego konfliktu, to właśnie taka, w której standardowe zasady powinności nie wystarczają do tego, by rozstrzygnąć, jakie działanie będzie w niej działaniem racjonalnym praktycznie. Otóż w sytuacji takiej – podobnie jak wtedy, gdy doświadczenie koliduje z uznaną prawdą teoretyczną – należy do zasad powinności wprowadzić metazasady, które określą dodatkowe kryteria stosowalności lub zawieszenia tamtych zasad, albo kryteria pierwszeństwa jednej przed drugą. Wydaje mi się, że np. zabójstwo w samoobronie jest taką metazasadą (przy dodatkowych zastrzeżeniach – np. że nie

¹¹ Wymieniony sposób pojmowania wartości przedstawiłem między innymi w artykule *O nieistnieniu i normatywności wartości*. Por. Niemczuk, „O nieistnieniu i normatywności wartości”.

było innego wyjścia). Opisane wprowadzanie metazasad jest konieczne dlatego, żeby uczynić zadość wymaganiu racjonalności – tzn. żeby możliwe było określenie, jakie działanie jest praktycznie racjonalne w owej sytuacji nadzwyczajnej. Bez takiej procedury musimy zgodzić się na absurd – czyli na sytuację, w której będziemy musieli uznać winnym człowieka niewinnego (lub samych siebie, jeśli rzecz dotyczy sytuacji własnej). Cała ta procedura dotyczy przypadku, w którym konflikt wartości jest generowany nie przez niespójność zasad, lecz przez – by tak rzec – niewystarczalność zasad wobec konkretnej sytuacji, które jest niestandardowa.

4) Zasada „*powinność implikuje możliwość*”. Ta zasada logiki deontycznej (nazywana też niekiedy „zasadą Kanta”) orzeka, jak wiadomo, że powinny może być tylko taki czyn, który jest możliwy do spełnienia¹². Innymi słowy, to, co niemożliwe, nie może być treścią powinności. Tymczasem niektóre, a może nawet większość konfliktów powinności polega właśnie na tym, iż są to sytuacje, w których wydaje się, że podmiot powinien spełnić zarazem dwie wykluczające się powinności – czyli, powinien spełnić to, co jest niemożliwe. Jeśli więc zasada ta podpowiada, że to, co niemożliwe nie może być powinne, to dałoby się ją wykorzystać do krytycznej analizy pozornych konfliktów, po to, by wykazać ich pozornosc.

Otóż jeżeli znalazłem się w sytuacji, w której niemożliwe jest, bym realnie spełnił dwie wykluczające się powinności, to – na podstawie wymienionej zasady – wynika z tego, że w odniesieniu do tej sytuacji nieuzasadniony (niesłuszny) jest imperatyw, iż „powiniennem zrealizować obie powinności”. Zakładamy oczywiście, że każda z wchodzących w grę powinności, wzięta osobno, jest zasadna i obowiązuje, pomimo to jednak, konkretna sytuacja empiryczna sprawia, że wniosek, iż „powiniennem w niej spełnić zarazem obie powinności”, jest fałszywy (niesłuszny). Wniosek ten oznacza więc zarazem, iż sytuacja, o której mowa, nie spełnia definicji konfliktu powinności. Zdaje się, że tylko tyle można wywnioskować z zasady „powinność zakłada możliwość”.

Konkluzja taka nie usuwa wprawdzie niewątpliwej tragiczności samej sytuacji, skutkuje jednak pewnym „zyskiem” dla podmiotu, który się w niej znalazł. „Zysk” polega mianowicie na tym, że jeśli podmiot zrealizował tylko jedną powinność, wykluczając tym samym realizację drugiej, to nie można w sposób

¹² Np. por. George Patrick Henderson, „»Ought« Implies »Can«”, *Philosophy* 41, nr 156 (1966): 101–112.

racjonalny przypisać mu za ten wybór winy – nie może tego zasadnie zrobić ani on sam, ani nikt postronny. Skoro wszak nie mógł on spełnić obu powinności zarazem, to nie można go obwiniać za to, że tego nie zrobił. Można wręcz metaforycznie stwierdzić, że „winę” za konieczność pogwałcenia jednej z powinności (za zło tego pogwałcenia) ponosi sytuacja.

Dla wyobrażenia sobie takiej sytuacji najlepiej jest – jak się zdaje – podać przykład takiego stanu rzeczy, w którym rodzic może uratować tylko jedno z dwojga zagrożonych śmiercią (w sposób niewątpliwy i jednakowy) swoich dzieci¹³. Pomimo że sytuacja taka nie jest konfliktem wartości *sensu stricto*, to jednak ma ona charakter w najwyższym stopniu tragiczny – i to nie tylko w takim znaczeniu, w jakim tragiczna jest każda przedwczesna śmierć bliskich osób, spowodowana przyczyną jakąkolwiek (np. lawiną śnieżną). To bowiem, które z dzieci zginie, nie jest wynikiem losu, lecz zależy od decyzji rodzica jako uczestnika sytuacji, w której znalazł się bez własnej woli i winy. Pytania o to, jaka decyzja w tej sytuacji jest racjonalna, nie może on uniknąć. Pozostaje ono aktualne także dla naszych dociekań – pomimo że deontyczna zasada „powinien tylko wtedy, gdy może” niczego, jak się zdaje, w tej kwestii nie podpowiada. Jakie zatem racjonalne antidotum na taką sytuację można przedstawić?

Wydaje się, że jeśliby rodzic kierował się przede wszystkim chęcią uniknięcia własnej winy, to najlepiej by było, żeby wstrzymał się od wszelkiego działania – a „winą” za tragiczny efekt sytuacji obarczył niezależne od niego czynniki zewnętrzne. Niestety, nie jest to wyjście najlepsze z możliwych – i o tyle nie jest racjonalne – gdyż, przy założeniu, że wtedy oboje dzieci zginą, jego efekt jest sumarycznie gorszy od takiego, w którym jedno zostało uratowane. Za fakt, że jedno nie zostało uratowane, byłby wtedy winien właśnie rodzic – wszak występująca tu niemożliwość, która niweluje powinność, dotyczy ratunku tylko dla obojga dzieci naraz, nie zaś jednego. Pomimo bowiem, że zasada „skoro nie może, to nieprawdą jest, że powinien” zwalnia rodzica z powinności ratowania obojga dzieci zarazem, to jednak nie zwalnia z ratowania jednego z nich. Problem racjonalnego wyboru zatem pozostaje.

¹³ Dla samej logiki wyводу (bez wtrętów emocjonalno-emfatycznych) wystarczyłoby, rzecz jasna, jako postaci tego przykładowego „dramatu” podać po prostu trzy podmioty: jeden mający możliwość działania i dwa potrzebujące ratunku – jedynie przy założeniu, że te dwa pozostają wobec „aktywnego” w identycznych relacjach.

Zdaje się, że z problemu tego nie ma takiego wyjścia, które byłoby aksjologicznie pozytywne – bo przy każdej opcji co najmniej jedno dziecko musi zginąć. Jeżeli jednak w takiej sytuacji nie chcemy proponować bezradnego „opuszczenia rąk” lub wręcz rzutu monetą, czyli jeżeli szukamy racji z nieustępliwą konsekwencją (pomimo ewentualnych oburzeń emocjonalnych), to – jak się zdaje – można znaleźć wyjście racjonalnie optymalne, które jest aksjologicznie zerowe. Jest ono zerowe w tym znaczeniu, że z jednej strony zaleca osiągnięcie takiego stopnia dobra, jaki w tej sytuacji jest możliwy (dlatego nie jest minusowe), z drugiej zaś, godzi się na taki stopień zła, jaki jest nieuchronny (dlatego nie jest pozytywne), a przy tym – przy ocenie racjonalnej – nie obciąża winą rodzica. Dla dokładniejszego zrozumienia tego optymalnego rozwiązania warto najpierw zauważyć, skąd się bierze główna trudność występująca w analizowanej sytuacji. Otóż bierze się ona stąd, że konieczny wybór nie dotyczy dwóch różnych wartości, lecz dwóch „nośników” (egzemplarzy) tej samej wartości. Rodzic nie wybiera tutaj między powinnością *A* i *B*, lecz między powinnością ratowania życia albo dziecka *x*, albo dziecka *y*. Dla uświadomienia sobie statusu takiego wyboru należy zauważyć, że jest on ściśle analogiczny z sytuacją – *toutes proportions gardées* – w której mielibyśmy spośród dwóch nowych samochodów z tej samej serii produkcyjnej (łącznie z identycznym ich kolorem) racjonalnie wybrać do zakupu jeden (bo np. nie mielibyśmy budżetu na dwa). Jakie racje można byłoby podać za wyborem jednego z nich – przy założeniu, że niczym się nie różnią? Myślę, że żadnych! Otóż gdyby w analizę rozpatrywanej sytuacji nie wkładało się współodczuwanie z rozpaczą dziecka „przeznaczonego” do zginienia, czyli gdybyśmy sytuację tę rozpatrywali czysto racjonalnie z punktu widzenia wyłącznie samego rodzica (jako podmiotu zmuszonego do decyzji), to również należałoby przyznać, że pod względem czysto aksjologicznym (z pominięciem psychologicznego) ważne jest, żeby uratować jedno dziecko – obojętnie które; identycznie jak w przykładzie z samochodami ważne jest kupienie samochodu, a nieważne, którego egzemplarza.

Inaczej rzecz ujmując, w analizowanej sytuacji konflikt powinności – w jego aspekcie ogólnym – jest nierozstrzygalny dlatego, że jego rozstrzygnięcie jest logicznie uniemożliwione w jego założeniach aksjologiczno-teoretycznych. Skoro bowiem zakłada się, że oboje dzieci mają wartość identyczną, to – uwzględniając, że niemożliwe jest uratowanie obojga – niemożliwe jest podanie racji za wyborem jednego z dzieci. Nie mogę przecież racjonalnie wybrać jednej spośród dwóch liczb o tej samej wartości matematycznej (np. spośród dwóch trójek). Tą

założoną identyczną wartością obojga dzieci jest, rzecz jasna, tzw. w tradycji chrześcijańskiej *ontyczna godność osoby*. W moim aksjologicznym ujęciu określam ją jako egzystencjalną wartość podmiotu¹⁴. Przysługuje ona każdemu podmiotowi niezależnie od jego cech empirycznych i od międzypodmiotowo zróżnicowanych wartości tych cech – dlatego jest w każdym podmiocie identyczna. Podmioty są zatem aksjologicznie równe tylko pod względem tej wartości, natomiast pod względem wartości pozostałych (np. urody lub poszczególnych umiejętności) są aksjologicznie zróżnicowane – nie są tak samo wartościowe. Owe wartości cech empirycznych tradycja chrześcijańska odróżnia od ontycznej godności osoby określając je jako wartości osobowe lub osobiste¹⁵. Otóż dopóki analizowaną sytuację będziemy rozpatrywać wyłącznie przy założeniu identycznej wartości egzystencjalnej obojga dzieci, to – ze wskazanych już powodów – musi ona pozostać nierozstrzygalna. Powodem podstawowym jej nierozstrzygalności jest jednak brak uwzględnienia wartości innych niż wyłącznie identycznej wartości egzystencjalnej obojga dzieci. Można więc zupełnie zasadnie stwierdzić, iż skoro zakłada się, że między dziećmi nie ma różnic aksjologicznych i skoro niemożliwością jest uratowanie obu, to w tej sytuacji jedyną powinnością rodzica jest – o okrutna logiko! – uratowanie któregośkolwiek. Jeżeli więc rodzic uratuje jedno dziecko, to spełni wszystkie powinności, jakie go w tej sytuacji obowiązywały.

Jeżeli zatem rodzic (czy jakkolwiek podmiot) chce w takiej sytuacji rozstrzygnąć racjonalnie kwestię, którą konkretnie z dwu zagrożonych osób powinien uratować, to – niestety! – do identycznej wartości egzystencjalnej obojga dzieci musi dodać pozostałe ich wartości (inne niż egzystencjalna). Skoro same dzieci nie są identyczne, to owe pozaegzystencjalne wartości ich cech (niech się one nazywają wartościami osobistymi) też nie będą identyczne – to zaś znaczy, że ich suma w zasadny sposób przechyli szalę wyboru. Wtrącone powyżej „niestety!” jest ważnym zastrzeżeniem merytorycznym do proponowanego rachunku wartości. Pełna

¹⁴ Por. Andrzej Niemczuk, „Aksjologiczna konstytucja podmiotu”, w: Andrzej Niemczuk, *Podmiot w filozofii praktycznej. Preludia* (Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2018), 91–122; Andrzej Niemczuk, „Uzasadnienie wartości człowieka – historia i meritum”, w: Andrzej Niemczuk, *Podmiot i normatywność. Sześć esejów* (Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2022).

¹⁵ Wartości te w mojej aksjologii określam jako *przedmiotowe wartości podmiotu* (por. Andrzej Niemczuk, „Uniwersalność moralności a zróżnicowanie wartości”, w: Niemczuk, *Podmiot i normatywność*).

treść tego zastrzeżenia jest w istocie następująca: do wartości egzystencjalnej cudzych podmiotów można i należy dodawać ich wartości osobiste (wartości ich cech empirycznych) *wyłącznie* w sytuacjach takiego typu, do jakiego należy sytuacja tutaj analizowana – w sytuacjach zaś codziennych i standardowych czynić tego się nie powinno. Owo „niestety!” dotyczy więc sytuacji tragicznej, w której działający podmiot zmuszony jest (nie ma innego racjonalnego wyjścia) do takich aksjologicznych rachunków, jakie w pozostałych sytuacjach są niedopuszczalne. Zabronione są one dlatego, że dopóki nie ma koniecznego konfliktu między ochroną samego istnieniem dwóch (lub kilku) podmiotów, dopóty moralne ich traktowanie powinno podlegać zasadzie prymatu ich wartości egzystencjalnych nad wartościami osobistymi (czyli drugiej wersji imperatywu Kantowskiego). Jeżeli jednak zaistnieje sytuacja, w której nie jest możliwe uratowanie dwóch podmiotów zarazem, ale możliwe jest uratowanie jednego z nich – czyli taka, dla której rozwiązania nie wystarcza wzgląd na wartość egzystencjalną podmiotów – to dla rozstrzygnięcia pytania, który z podmiotów powinien być uratowany, zmuszeni jesteśmy wprowadzić metazasadę do standardowych zasad moralnych. W tym przypadku treść wymaganej metazasady można sformułować następująco: w sytuacji, w której do uzasadnienia konkretnej powinności nie wystarczy prymat wartości egzystencjalnej podmiotu nad wartościami osobistymi, należy do wartości egzystencjalnej dodać wartości osobiste i porównać dwie tak powstałe sumy wartości podmiotów. Uwzględnienie takiej metazasady pozwala – *wyłącznie* w sytuacjach odnośnych – uzasadnić skierowanie powinności na ratowanie podmiotu o wyższej sumie wartości. Utratę drugiego podmiotu należy zaś wtedy z ubolewaniem traktować jako losową.

Zastosowanie przedstawionej tu analizy i skonstruowanej metazasady należałoby, oczywiście, rozszerzyć na wszystkie przypadki konfliktów, które są tego samego typu co przykład właśnie rozpatrzony.

5) *Konflikt zawiniony przez podmiot*. Część konfliktów powinności zdarza się w życiu wyłącznie dlatego, że zabrnął w nie podmiot poprzez serię swoich drobnych wprawdzie, lecz niesłusznych wyborów. Wskutek własnych decyzji (a, b, c itd.) znalazł się on w końcu w sytuacji, w której co by nie zrobił, będzie złe. Przykłady tego rodzaju konfliktów „na własne życzenie” mogą być różnorakie – choćby sytuacja, kiedy ktoś chce się wycofać z podjętej wcześniej współpracy z groźną i bezwzględną organizacją przestępczą, za co grozi mu albo śmierć własna (z powodu jego przestępczego „wtajemniczenia”), albo śmierć najbliższych.

Choć w tego typu sytuacjach występuje kilka różnych napięć konfliktowych, to jednak najważniejsze w nich jest to, że ostatecznie są one wytworem decyzji podmiotu – jego niesłuszne decyzje są wtedy złe również dlatego, że skutkują konfliktami powinności. Powodują uwikłanie podmiotu w sprzeczne zobowiązania. I chociaż wytworzone w ten sposób kolizje powinności mogą być trudne do racjonalnego usunięcia, to pozostaje faktem, że konflikt taki jest skutkiem błędów w praktyce podmiotu, nie zaś cechą rzeczywistości niezależnej od niego. To zaś znaczy, że z takimi typami konfliktów mają do czynienia wyłącznie ich sprawcy – nie zaś wszyscy ludzie. W ogóle by one nie istniały, gdyby niektóre podmioty ich nie wytwarzały. Takie konflikty – dla wyjaskrawienia ich jednoznacznej pochodności od podmiotu – można porównać do sytuacji, kiedy to samobójca, wyskoczywszy z dziesiątego piętra, w połowie drogi do ziemi zacząłby rozważać, jak powinien zadbać o rodzinę w przyszłym miesiącu.

6) *Tzw. mniejsze zło*. Do konfliktów wartości zaliczyć też można sytuacje, w których każda z dostępnych opcji wyboru jest równoznaczna z popełnieniem różnego stopnia zła. Konflikt polega tu na tym, że podmiot w takiej sytuacji jest zmuszony wykonać działanie, którego z zasady wykonywać się nie powinno (bo samo w sobie jest złe). Oczywiście, do cech sytuacji należy również to, że gdyby nie zrobił niczego, to też byłoby złe (byłoby to tzw. zło zaniechania). W takiej sytuacji – znowu – należałoby wprowadzić metazasadę, wedle której zły czyn powinien być wykonany (tylko w tego typu nadzwyczajnych okolicznościach), o ile jest on najmniej zły spośród wszystkich dostępnych. Metazasadę taką można nazwać *paradoksem mniejszego zła*. Paradoks polega na tym, oczywiście, że niekiedy, pomimo że czyn jest zły, staje się powinnością – w takich mianowicie sytuacjach (i wyłącznie w nich), w których innych możliwości nie ma, a czyn, o którym mowa, jest najmniej zły ze wszystkich możliwych.

6. Uwaga końcowa

Niekiedy konflikty wartości dzieli się na epistemologiczne i ontologiczne¹⁶. Zaproponowana przeze mnie definicja konfliktu podpadałaby w tym podziale pod kategorię ontologicznych. Epistemologiczne zaś to takie, które powstają w wyniku

¹⁶ Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, 158–169.

niewiedzy lub braku pełnych kompetencji normatywnych podmiotu działającego – gdyby uzupełnił on owe niedoskonałości epistemiczne, to jego obecny konflikt okazałby się pozorny.

Otóż mój wywód zmierzał do konkluzji, że chociaż występują w życiu konflikty wartości, to wszystkie trzeba traktować jako jedynie epistemologiczne, czyli takie, które wydają się nam konfliktami, gdyż niedostatecznie trafnie interpretujemy sytuację konfliktową: albo jej analiza aksjologiczna jest niewłaściwa, albo nasze zasady i metazasady powinności są niewystarczające. Gdybyśmy bowiem dopuścili istnienie konfliktów ontologicznych, czyli rzeczywistych i nierozwiązywalnych, to implikowałoby to twierdzenie, że „życie praktyczne jest takie, że nie można w nim postępować racjonalnie”. Skoro zaś nie można, to także powinność racjonalności staje się bezzasadna – wszak powinność zakłada możliwość. Innymi słowy, uznanie istnienia konfliktów ontologicznych zmusza do odrzucenia postulatów racjonalności praktycznej jako niemożliwego do realizacji. Jest ono analogiczne do twierdzenia, wedle którego rzeczy są takie, iż racjonalność teoretyczna nie może uniknąć przypisywania im określeń sprzecznych.

Argument powyższy uważam w istocie – co może wydawać się dziwne – za najważniejsze uzasadnienie tezy o nieistnieniu ontologicznych konfliktów powinności. Na pełne znaczenie tego argumentu wskazuje sugestia, którą zawarłem w podtytule artykułu: istnienie konfliktów rzeczywistych oznaczałoby, że umysł w pełni doskonały (Bóg) byłby wobec nich z konieczności bezradny i bez własnej winy popadałby w zło. Ponieważ jest to konkluzja wewnętrznie sprzeczna, musimy odrzucić podstawową jej przesłankę – czyli twierdzenie o istnieniu konfliktów innych niż epistemologiczne.

Warto jeszcze dodać, że obrońcy istnienia konfliktów rzeczywistych (ontologicznych) godzą *implicite* w możliwość racjonalności praktycznej na podstawie przesłanek osobliwych – wszak nieracjonalnych. Przecież konstatacja konfliktu (rzekomo ontologicznego) opiera się zawsze na jakichś założeniach aksjologiczno-normatywnych – nie może ona bowiem poprzestawać na empirycznym opisie faktów. Skoro jednak fakt konfliktu ontologicznego kwestionuje racjonalność jako werdykt normatywności, to prawomocność owych założeń, które rozstrzygają o fakcie konfliktu, musi się wywodzić spoza racjonalności. Jako ich źródło wymienia się zazwyczaj albo tradycję normatywną, albo jakiś rodzaj intuicji aksjologiczno-moralnej. Pomijając podejrzenie, że oba te źródła mogą być tym samym (czyli intuicją ukształtowaną przez tradycję), trzeba podkreślić ich

antyracjonalny charakter – jeśli pochodzące z nich treści aksjologiczne uznaje się za w pełni wiarygodne i niekorygowalne, to tym samym nie dopuszcza się, a nawet się wręcz zabrania, interwencji rozumu w kwestie normatywne. Skoro wszak kryterium tego, co normatywnie słuszne czerpie się z instancji pozarozumowych, to wprowadzanie do sfery normatywnej jakichkolwiek racjonalnych modyfikacji musi być uznane za szkodliwe jej wypaczanie. I tak oto zwolennicy ontologicznych konfliktów powinności popadają w kłopotliwy paradoks – opierając się na pozaracjonalnych założeniach, stwierdzają istnienie konfliktów nierozstrzygalnych racjonalnie, a w dodatku zgłaszają roszczenia do tego, byśmy racjonalnie zaakceptowali ich twierdzenie. Ujmując to mniej dokładnie, ale prościej i bardziej jaskrawie, ich sytuację argumentacyjną można podsumować następująco: na podstawie domniemań twierdzą, że świat jest taki, iż wiedza o nim (a przynajmniej o jego fragmentach) jest niemożliwa, i zarazem utrzymują, że ich twierdzenie jest właśnie wiedzą o świecie.

Jeśli zaś chodzi o konkluzję mojego wyводу, to orzeczonego w niej nieistnienia konfliktów ontologicznych nie należy, rzecz jasna, rozumieć w ten sposób, że filozofia praktyczna dysponuje skutecznymi metodami rozstrzygnięcia egemplarycznie wszystkich napotkanych konfliktów powinności. Raczej niewątpliwie występują w doświadczeniu takie osobliwe konflikty – lub można takie wymyśleć – wobec których nawet aktualnie najlepsza teoria normatywna nie ma (przynajmniej dopóty, dopóki one nie wystąpią) zadowalających rozwiązań. Z faktu jednak, że w sferze empirii wystąpi konkretne zdarzenie, z którego wyjaśnieniem teoria ogólna sobie nie radzi, nie wynika, że zdarzenie to nie może podlegać *żadnym możliwym* wyjaśnieniom teoretycznym. A przecież pojęcie ontologicznego konfliktu powinności ma w istocie takie właśnie znaczenie – jest to sytuacja, wobec której zadowalające rozwiązanie normatywne jest niemożliwe. Konkluzja mojej argumentacji ma więc charakter *uzasadnionego postulatu*, wedle którego dla napotkanego konfliktu należy szukać racjonalnych rozwiązań normatywnych – w przeciwnym bowiem razie, czyli uznając istnienie konfliktów ontologicznych, w bezzasadny sposób kwestionujemy sensowność używania rozumu w praktyce. Konsekwencją tego ostatniego musiałby być chaos i właśnie rozrost konfliktów wśród wielości „intuicji aksjologicznych” rozmaitego – również podejrzanego – autoramentu.

Bibliografia

- Chyrowicz, Barbara. *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*. Kraków: Znak, 2008.
- Czeżowski, Tadeusz. „Konflikty w etyce”. W: Tadeusz Czeżowski. *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. Paweł J. Smoczyński, 139–143. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1989.
- Davidson, Donald. „Jak jest możliwa słabość woli”. Tłum. Waclaw Jan Popowski. W: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. Jacek Hołówka, 81–106. Warszawa: „Spacja”; Fundacja „Aletheia”, 1997.
- Donagan, Alan. „Consistency in Rationalist Moral Systems”. W: *Moral Dilemmas*, red. Christopher W. Gowans, 271–290. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Galarowicz, Jan. *Nicolai Hartmann. Etyka wartości*. Kraków: Wydawnictwo Petrus, 2022.
- Hartmann, Nicolai. „Najważniejsze problemy etyki”. Tłum. Adam Węgrzecki. *Znak* 1974, nr 245: 1422–1454.
- Henderson, George Patrick. „»Ought« Implies »Can«”. *Philosophy* 41, nr 156 (1966): 101–112.
- MacIntyre, Alasdair. „Moral Dilemmas”. *Philosophy and Phenomenological Research* 1990, nr 50: 367–380.
- Niemczuk, Andrzej. „Aksjologiczna konstytucja podmiotu”. W: Andrzej Niemczuk. *Podmiot w filozofii praktycznej. Preludia*, 91–122. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2018.
- Niemczuk, Andrzej. „O nieistnieniu i normatywności wartości”. *Kultura i Wartości* 2019, nr 28: 99–130. DOI: 10.17951/kw.2019.28.99-130
- Niemczuk, Andrzej. „Szczęście w strukturze normatywności (część I – Normatywność)”. *Kultura i Wartości* 2020, nr 29: 5–37. DOI: 10.17951/kw.2020.29.5-37
- Niemczuk, Andrzej. „Szczęście w strukturze normatywności (część II – Szczęście)”. *Kultura i Wartości* 2020, nr 30: 151–172. DOI: 10.17951/kw.2020.30.151-172
- Niemczuk, Andrzej. „Uzasadnienie wartości człowieka – historia i meritum”. W: Andrzej Niemczuk. *Podmiot i normatywność. Sześć esejów*, 157–200. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2022.
- Polanowska-Sygulska, Beata. *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*. Kraków: Księgarnia Akademicka; Ośrodek Myśli Politycznej, 2008.
- Statman, Daniel. *Moral Dilemmas*. Amsterdam: Rodopi, 1995.
- Węgrzecki, Adam. „O konflikcie wartości”. *Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie* 2006, nr 722: 5–12.
- Williams, Bernard. „Konflikt wartości”. Tłum. Tomasz Duliński. W: Bernard Williams. *Ile wolności powinna mieć wola? I inne eseje z filozofii moralnej*, 115–128. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999.

Summary

Conflicts of Values and Practical Rationality (Does God Encounter Conflicts of Values?)

The article deals with the problem of conflicts of values and in particular issues such as: (1) what is a conflict of values? (2) what grounds claims about the existence of such conflicts? (3) are these conflicts apparent or real? (4) how can empirical conflicts be resolved? The successive steps of the presented argumentation are a development of the following propositions: (1) a conflict of values consists in the mutual incompatibility of the realization of values of equal strength; (2) a conflict of values is in fact a conflict of duties; (3) a conflict in the first principles of duty (revealed in peculiar practical situations) comes from either (a) the adoption of different historical ethos into a normative theory, or (b) errors (inconsistencies) in the theory; (4) ways of removing conflicts of duty consist in correcting the normative theory by introducing necessary meta-principles to it. At the end of the article, the following thesis is presented: the statement about the existence of real (ontological) conflicts of duty is inconsistent with the postulate of applying practical rationality in practice.

Keywords: conflict of values, conflict of duties, moral dilemmas, practical rationality

Zusammenfassung

Wertekonflikte und praktische Rationalität (Stößt Gott auf Wertekonflikte?)

Der Artikel befasst sich mit dem Problem der Wertekonflikte und insbesondere mit Fragen wie (1) Was ist ein Wertekonflikt und worin besteht er? (2) Woher kommt die Behauptung, dass es solche Konflikte gibt? (3) Sind diese Konflikte scheinbar oder real? (4) Mit welchen Mitteln können empirische Konflikte beseitigt werden? Die nächsten Schritte der vorgestellten Argumentation bilden eine Ausarbeitung der folgenden Behauptungen: (1) der Wertekonflikt besteht im Ausschluss der Verwirklichung gleichrangiger Werte; (2) der Wertekonflikt ist im Wesentlichen ein Pflichtenkonflikt; (3) der Konflikt in den ersten Prinzipien der Pflichten (die sich in besonderen praktischen Situationen zeigen) entsteht (a) entweder durch die Übernahme eines anderen historischen Ethos in die normative Theorie, (b) oder durch Fehler (Inkonsistenzen) in der Theorie; (4) die Möglichkeiten zur Beseitigung von Pflichtenkonflikten bestehen in der Korrektur der normativen Theorie durch die Einführung notwendiger Meta-Prinzipien. Der Artikel schließt mit der These, dass die Behauptung der Existenz von realen (ontologischen) Pflichtenkonflikten dem Postulat der praktischen Rationalität widerspricht.

Schlüsselwörter: Wertekonflikt, Pflichtenkonflikt, moralische Dilemmata, praktische Rationalität

Information about Author:

ANDRZEJ NIEMCZUK, PhD, Hab., Associate Professor, Institute of Philosophy, College of Humanities, University of Rzeszów, Poland; address for correspondence: Institute of Philosophy, al. T. Rejtana 16 C, PL 35-959 Rzeszów, e-mail: aniemczuk@ur.edu.pl

