

Paweł Łuków

MAKSYMUM, RÓWNOŚĆ I WRAŻLIWOŚĆ MORALNA

Zarówno w praktyce społecznej, jak i w postępowaniu jednostek można zaobserwować dwie często zwalczające się tendencje w traktowaniu działań. Z jednej strony podkreśla się różnice między poszczególnymi czynami, okolicznościami i osobami, odwołując się do odmienności i неповtarzalności przypadków, z drugiej zaś – zaciera te różnice w imię równości i podobnego traktowania przypadków podobnych.

Obydwa sposoby traktowania w konkretnych przypadkach mogą mieć za sobą różne argumentacje i ideologie. Przekonanie o potrzebie podkreślania odmienności może opierać się na przesądach i uprzedzeniach różnice te fundujących, ale może też wynikać z autentycznej wiary w potrzebę wrażliwości na to, co indywidualne. W pierwszym wypadku można zauważyć różne odmiany przekonań wywodzących się z pragnienia zdobycia dominacji poprzez dyskryminację ze względu na rasę, narodowość, przynależność do klasy społecznej, wyznanie, płeć, styl życia czy ułomność fizyczną. W drugim wypadku akcentowanie różnic bywa podyktowane dążeniem do unikania identycznego traktowania nieidentycznych przypadków i wyrównywania szans. Ponieważ zgodnie z obydwojema tymi stanowiskami ignorowanie istotnych różnic może prowadzić do niesprawiedliwości i krzywd, podkreślanie różnic ma służyć uzasadnieniu słuszności stosowania odmiennych standardów moralnych.

Twierdzenie, że należy pomijać różnice pomiędzy konkretnymi przypadkami również może opierać się na przesądach i forsowaniu wyłącznie własnych interesów, ale też może być następstwem szczerzej troski o unikanie dyskryminacji i nieuzasadnionego uprzywilejowywania niektórych. Czasem żądanie równego traktowania i ignorowania niektórych odmienności wysuwają osoby uprzywilejowane i świadome, że w wypadku brania pod uwagę różnic spadłyby ich szanse na utrzymanie obecnego statusu (społecznego, majątkowego itp.). Innym razem, postulat jednakowego traktowania bywa uzasad-

niany ideałami równości i sprawiedliwości dla wszystkich. Wtedy różnice zaciera się w imię potrzeby stosowania identycznych standardów moralnych dla wszystkich, bez względu na ich cechy czy okoliczności, w których się znaleźli¹.

Akcentowanie i pomijanie różnic dowodzi, że obok zasad moralnych szczególne znaczenie mają sposoby, w jakie zasady te wkraczają do praktyki i moralnego kwalifikowania działań. Nie zawsze zdajemy sobie sprawę z roli, jaką zasady odgrywają w działaniu i w decyzjach o postępowaniu, co z kolei wpływa z braku jasności co do charakteru namysłu praktycznego, miejsca, jakie zajmuje w nim sądzenie, a zwłaszcza co do tego, jaki charakter muszą mieć zasady, aby umożliwiać sprawne działanie na ich podstawie i rozstrzyganie sytuacji wątpliwych. Ów brak jasności dotyczący roli zasad w życiu moralnym często ujawnia się w rygorystycznym przekonaniu, że zasady winny być ogólne i stosowalne w każdych okolicznościach i że powinny wobec tego ignorować różnice między jednostkami, lub w sytuacjonistycznej wierze, iż muszą być one jednostkowe i w każdych okolicznościach tworzone od nowa, dzięki czemu pozwolą uniknąć identycznego traktowania tego, co nieidentyczne. To zaś powoduje oskarżanie rygorystów o przedstawianie namysłu moralnego jako mechanicznego procesu i o niewrażliwość na odmienne przypadki. Jest to cena, jaką płacą za obietnicę poradczenia sobie z każdą sytuacją. „Sytuacjonistom” zaś zarzuca się praktyczną nieprzydatność spowodowaną brakiem kryteriów rozstrzygania, co należy uwzględnić w formułowanych *ad hoc* zasadach.

Do powyższych zarzutów prowadzi przekonanie, że zasady moralne muszą być albo wysoce ogólne, albo skrajnie jednostkowe. Zarzutów tych można by uniknąć ając teorię moralną pozwalającą opisywać działania i okoliczności stosownie do stopnia, w jakim dają się ująć w zastanym słowniku moralnym. Teoria moralna, która nie przesądza z góry, czy zasady moralne mają być ogólne, czy jednostkowe, a dopuszcza i jedno i drugie, może przynajmniej częściowo spełnić oczekiwanie, że dostarczy pouczenia zarówno w sytuacjach typowych jak i w trudnych, unikając zarzutów symplifikacji namysłu praktycznego, rygoryzmu, braku wrażliwości na konkret i nieużyteczności praktycznej. Teoria moralna nie uwzględniająca zasad w sądzeniu staje się bezduszna i nieludzka lub bezradna.

¹ Tendencje te można odnotować jako zjawiska historyczne. Początkowo podkreślanie różnic służyło ochronie interesów grup uprzywilejowanych dzięki istnieniu niewolnictwa, dyskryminacji rasowej, czy nierównych praw kobiet. Wraz z próbami emancypacyjnymi grup społecznie upośledzonych dochodzi do zakwestionowania domniemych różnic, które miałyby uzasadniać odmienne traktowanie. Z chwilą zdobycia prawnych gwarancji równego traktowania, grupy dotąd upośledzone często zaczynają podkreślać wcześniej zacierane różnice między sobą a członkami grup dotąd uprzywilejowanych. Tym razem akcentowanie odmienności uzasadnia się potrzebą nieidentycznego traktowania np. przez wyrównywanie szans życiowych i kompensowanie minionych krzywd. Równocześnie jednak następuje głębsza zmiana. O ile początkowe akcentowanie podobieństw miało służyć stosowaniu tych samych standardów moralnych dla wszystkich, o tyle teraz podkreślanie różnic wpływa z przekonania o braku uzasadnienia identycznego traktowania wszystkich.

I

Często sądzi się, że zasady moralne są gotowymi przepisami, z których po dołączeniu przesłanek zawierających opis okoliczności wyprowadza się konkretne przepisy postępowania. Do pewnego stopnia ten wizerunek namysłu moralnego jest trafny, choć można mu zarzucić, że przedstawiony tu podmiot moralny polega na zbyt mechanicznym i algorytmicznym rozumowaniu zgodnym ze schematem „sylogizmu praktycznego”. Wizerunek ten okazuje się poważnie niekompletny, kiedy pojawia się kwestia przypadków, które można zaliczyć do tej samej klasy czynów, a które mimo to wykazują znaczące różnice. Ponieważ gotowe przepisy postępowania zwykle muszą być wystarczająco ogólne, aby można było stosować je do wielu przypadków, czasami nie bierze się pod uwagę pewnych ważnych różnic między działaniami lub podejmującymi je osobami. Różnice te bywają doniosłe, jednak nie aż tak, aby umożliwić zaliczanie działań do różnych rodzajów i odmienne traktowanie.

Nie jest to problem specyficzny dla jakiegóż wybranej filozofii moralnej, ale często podnoszony w odniesieniu do etyki Kanta. Najczęściej formułuje się go jako zarzut, iż Kant nie posiada teorii sądenia moralnego², a to dlatego, że zasady, a zwłaszcza maksymy, są w etyce Kanta ogólne, co zakłada automatyczne ich stosowanie. Zgadza się to z rozpowszechnionym³ i wyraźnie przedstawionym przez R. Bittnera rozumieniem maksym. W odróżnieniu od postanowień są one zasadami ogólnymi, za których pomocą można wyrazić moralną charakterystykę podmiotu. Maksymy mają być ogólne w tym sensie, że podmiot formułuje je w pojęciach ogólnych jako prawidła przedstawiające jego wyobrażenie o tym, jakiego rodzaju osobą chce być. Buduje się je z zamiarem przestrzegania przez dłuższy czas, a być może przez całe życie⁴, tak aby można było je stosować do wielu przypadków. Formułowanie maksym

² Jednego z licznych przykładów dostarcza pierwszy rozdział książki C.E. Larmore'a *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

³ C.f. H.J. Paton *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1948, s. 60; L.W. Beck *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1960, s. 36, 77; O. Höffe *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, w: „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1971, 31; R. Bittner *Maximen*, w: *Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1974, s. 485-498; O. O'Neill *Consistency in Action w: Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; O. Höffe *Immanuel Kant*, przeł. A.M. Kaniowskiego, PWN, Warszawa 1995. Odmienne interpretacje maksym można znaleźć w najnowszej literaturze, jak np. u B. Herman *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1993, r. 10, czy u Ch.M. Korsgaard *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, r. 2.

⁴ Bittner co prawda nie twierdzi, że podmiot musi być przez całe życie wierny raz utworzonej maksymie, sugeruje jednak, że maksymy tworzy się z intencją, aby kierowały całym życiem. Ibidem.

odbywa się na podstawie doświadczenia życiowego, kiedy to posługując się słownikiem złożonym z pojęć ogólnych podmiot grupuje działania w klasy, a potem tworzy złożony z maksym wizerunek dobrego i godnego życia.

Za takim stanowiskiem zdaje się kryć próba odgraniczenia tego, co ważne z moralnego punktu widzenia od tego, co nieistotne. Według podejmujących te próby, granicę między tym, co można oceniać moralnie, a tym, co takiej ocenie nie podlega można wyznaczyć *przed* sformułowaniem teorii. Jednak interpretacja Bittnera – podobnie jak teorie oparte na wcześniejszym, przedteoretycznym odróżnieniu dziedziny moralnej od pozamoralnej – z góry rozstrzyga jakiego rodzaju czyny mogą podlegać ocenie moralnej, co samo jest już rozstrzygnięciem moralnym. Wskazanie bowiem, co leży poza sferą moralną wymaga uznania tego za moralnie obojętne. Takie postawienie problemu przesądza o jego rozwiązaniu, ponieważ nie wiadomo, skąd bierze się linia oddzielająca sferę moralną od pozamoralnej. Uznanie, że maksymy wyznaczają sferę moralności, w wielu wypadkach przesądza o statusie moralnym czynów nie objętych nimi, a wobec tego w poważnym stopniu uzbędnia Imperatyw Kategoryczny jako sprawdzian statusu moralnego maksym.

Powyzsze stanowisko w kwestii maksym ma dalekosiężne konsekwencje dla oceny teorii Kanta, ponieważ ogólność maksym przesądza o ogólności obowiązków będących maksymami uprawomocnionymi przez Imperatyw Kategoryczny. Moralność w rozumieniu kantowskim musi zatem polegać na przestrzeganiu zasad ogólnych, a zadanie podmiotu polega na decydowaniu, kiedy należy zastosować daną zasadę ogólną.

Aby uniknąć zarzutu rygoryzmu zasad ogólnych można za D. Rossem⁵ twierdzić, że obowiązki należy rozumieć jako *prima facie*. Gdyby taka korekta miała się stosować do stanowiska Kanta, to trudno byłoby pogodzić ją z jego przekonaniem o bezwarunkowości obowiązku moralnego. Skoro obowiązki są *prima facie*, to nie mogą być bezwarunkowe, ponieważ nie obowiązują w każdych okolicznościach, do których można je poprawnie zastosować, co kwestionuje wartość sprawdzianu Imperatywu Kategorycznego: skoro czasami nie pozwala on określić, co należy uczynić, to trzeba niezależnie rozstrzygać, kiedy kierować się generownymi przez niego zasadami. W takim razie potrzebowalibyśmy dodatkowego i nie podanego przez Kanta kryterium decydowania, czy obowiązku *prima facie* należy w konkretnej sytuacji przestrzegać. A wtedy to dodatkowe kryterium decydowałoby, co jest rzeczywistym obowiązkiem w danych okolicznościach, przynajmniej częściowo kwestionując sprawdzian Imperatywu Kategorycznego. Albo rozstrzygnięcie, kiedy przestrzegać danego obowiązku *prima facie* pozostawilibyśmy wycuciu (o którym Kant nie wspomina), co podawałoby w wątpliwość zasadność stosowania jakiegokolwiek sprawdzianu innego niż wycucie.

⁵ W.D. Ross *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford 1930.

Wprowadzenie tezy, iż obowiązki są *prima facie*, co prawda ratowałoby Kanta przed zarzutem rygoryzmu moralnego, ale też negowało zasadniczą część jego teorii. Wydaje się zatem, że kantyzm to kliniczny przypadek rygoryzmu. Ponieważ obowiązki są bezwarunkowe, należy ich przestrzegać bez względu na okoliczności, a ponieważ są ogólne, trzeba ignorować wiele elementów sytuacji w imię przestrzegania oderwanego od kontekstu obowiązku. Mając ogólny i bezwarunkowy zakaz kłamania, nie wolno kłamać we wszelkich okolicznościach, nawet gdybyśmy mieli przez to spowodować mnóstwo cierpienia i krzywd⁶. Takie rozumienie obowiązku wypływa z przekonania, iż maksymy, z których tworzy się zasady obowiązku są wyłącznie ogólne, a więc ignorują szczegóły konkretnych przypadków. Muszą zatem prowadzić do identycznego traktowania rzeczy i osób niejednakowych, pomijając różnice okoliczności, motywów, celów działania i kultury. Otrzymujemy w ten sposób etykę absolutnych obowiązków ważnych w każdym okolicznościach, lecz pozbawionych wrażliwości na jednostkowość mogącą decydować o wartości i ocenie działania.

Taką interpretację maksym zdają się wspierać podawane przez Kanta przykłady i charakterystyki maksym. W przykładzie fałszywej obietnicy sprawdzianowi Imperatywu Kategorycznego Kant poddaje maksymę: „każdy, czując się w biedzie, może obiecywać, co mu przyjdzie na myśl, w zamiarze niedotrzymania obietnicy” (Gr, 422: 53). W *Krytyce praktycznego rozumu* zaś mamy maksymę niepozostawiania żadnej obrazy bez zemsty (KpV, 19: 32). Przykłady te zdają się świadczyć, że maksymy są tylko ogólne, tym bardziej, że w drugiej *Krytyce* Kant zdaje się przedstawiać właśnie takie rozumienie maksym: „Praktyczne zasady są to zasady zawierające ogólne określenie woli, pod które podpada pewna ilość praktycznych prawideł. Zasady są subiektywne, czyli są maksymami, gdy podmiot uważa warunek za ważny tylko dla jego woli...” (KpV, 19: 31)⁷

⁶ Przemawia za tym artykuł Kanta *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (AA, t. VIII). Zastanawiająca jest jednak, po pierwsze, odmiennność tego tekstu: praca ta dotyczy, jak się zdaje, problemu prawniczego, a nie moralnego; po drugie nawet jeśli jej wydźwięk jest zdecydowanie niezgodny z proponowaną tu interpretacją, to chyba nie wystarczy, by ją obalić.

Odsyłacze do tekstów Kanta zawierają skrót tytułu, po którym następuje numer strony według *Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Walter de Gruyter, Berlin 1902 – (AA) i oddzielony dwukropkiem numer strony w przekładzie polskim, jeśli jest dostępny. Wyjątek stanowi *Krytyka czystego rozumu* cytowana według paginacji pierwszych dwóch wydań (A i B). Stosowane skróty: Gr – *Uzasadnienie metafizyki moralności* (AA, t. IV; przekł. polski M. Wartenberga, PWN, Warszawa 1984), KpV – *Krytyka praktycznego rozumu* (AA, t. V; przekład polski J. Gałęckiego, PWN, Warszawa 1984), MS – *Die Metaphysik der Sitten* (AA, t. VI).

⁷ Fragment ten w oryginale brzmi następująco: „Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird...” Ani przekład, ani oryginał nie przesądzają o ogólności maksym; to chyba interpretatorzy oczekują ogólności zasad i maksym.

Można by sądzić, iż pod (ogólne) zasady praktyczne, do których należą maksymy, podpadają liczne (jednostkowe) prawidła praktyczne (takie jak np. postanowienia). Dla większości czytelników Kanta prowadzi to do wniosku o ogólności maksym⁸.

Dokładniejsza lektura tekstu każe uznać, że teza Kanta jest zdecydowanie inna. Ogólność przysługuje nie zasadzie praktycznej, ale określeniu, pod które podpadają prawidła praktyczne. Ogólne określenie woli samo przez się nie przesądza, czy zawierająca je zasada będzie ogólna, czy jednostkowa. Jeśli pod określenie woli wolno podstawić jakieś pragnienie, to może ono być podstawą zarówno prawideł ogólnych, jak i jednostkowych. Pragnienie dobrobytu może równie dobrze wiesć do przekonania o konieczności zabiegania o rzeczy przynoszące korzyści, jak i do kradzieży dzisiaj o wpół do dziesiątej wieczór.

Powyższy fragment z *Krytyki praktycznego rozumu* przesądza, iż interpretacja etyki Kanta, w której maksymy (i inne zasady praktyczne) muszą być ogólne, nie jest jedyną dopuszczalną. Pozostawia on nie rozstrzygniętą kwestię, czy maksymy muszą być ogólne, czy jednostkowe. I tak, jak sądzę, należy rozumieć Kanta: maksymy mogą mieć wszelkie stopnie ogólności, bo dzięki temu mogą trafnie ujmować rozmaite sytuacje i chronić nas przed utożsamianiem traktowania równego z identycznym.

Aby stanowisko to obronić, należy przedstawić namysł praktyczny według ogólnych maksym i pojawianie się w nim maksym jednostkowych, który stanowiłby kontekst dla zasadniczych tez Kanta. W ten sposób będzie można dostrzec doniosłość zasad o różnym stopniu ogólności i potrzebę włączenia ich do teorii moralnej, zwłaszcza że – koncentrując się na teorii – Kant nie opisuje doświadczenia moralnego. Równocześnie wyraża stanie się potrzeba modyfikacji naszych wyobrażeń o namyśle moralnym i wzbogacenia ich o ujęcie osądu. Egzegeza z części trzeciej pokaże, jak potrzebę tę uwzględniła Kantowska koncepcja maksym.

II

Jako model namysłu nad działaniem często przytacza się schemat „sylogizmu praktycznego”. Decydując zgodnie z tym schematem mamy dysponować zasadą przepisującą lub zakazującą postępowanie jakiegoś rodzaju, którą stosujemy do opisu okoliczności, dzięki czemu uzyskujemy przepis postępowania w tych okolicznościach. Schemat ten wydaje się poprawny, przynajmniej o tyle, że ujmuje pewien fragment namysłu nad działaniem. Mimo to byłby wadliwy, gdyby miał przedstawiać porządek namysłu praktycznego, właśnie dlatego, że ignoruje rolę sądenia w moralności. Takie sylogistyczne ujęcie

⁸ C.f. Bittner w: *Maximen*, op.cit., na s. 489. W zasadzie podobne stanowisko zajmuje H. Köhl w *Kants Gesinnungsethik*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1990, s. 48–49.

namysłu praktycznego sugeruje, że najpierw posiadamy gotowe zasady, a następnie, *niezależnie* od nich, wykrywamy opisy okoliczności zdolne współpracować z tymi zasadami. Choć może to być prawdą w odniesieniu do ogólnych planów życiowych, to w większości sytuacji zasady stosujemy w odpowiedzi na okoliczności opisane w określony sposób: okoliczności postrzegamy pod pewnym opisem, ze względu na który podejmujemy działanie na podstawie odpowiedniej zasady. W każdym wypadku zasady zdają się mieć ogólny charakter, co wymaga wyjaśnienia: dlaczego nasze opisy zazwyczaj pasują do ogólnych zasad.

Tradycyjny wizerunek namysłu praktycznego przedstawia zasady ogólne jako przesłanki we wnioskowaniach, nie wyjaśniając, jak zasady ogólne wkraczają w namysł praktyczny, co decyduje o ich wystąpieniu w roli przesłanek. Gdyby ujęcie sylogistyczne było poprawne, to i tak wymagałoby uzupełnienia o wyjaśnienie, co determinuje stosowność zasady w danych okolicznościach i poprawność ich opisu. Pytanie to wymaga sformułowania takiego wizerunku namysłu praktycznego, w którym zasady i opisy okoliczności nie służą jedynie jako „przesłanki”, ale też uczestniczą w konstytuowaniu osądu moralnego, czyli w kształtowaniu wrażliwości na rzeczywistość moralną.

Koncepcja działania na podstawie zasad ogólnych wydaje się opierać na przekonaniu, że jego istotne elementy można ująć w rodzaje. Podmiot działający na podstawie takich zasad ujmuje rzeczywistość jako składającą się nie tylko z rzeczy, stanów rzeczy, osób, preferencji itd., ale również z *rodzajów* rzeczy, stanów rzeczy, osób, preferencji itd. Postępowanie na podstawie ogólnych zasad wydaje się zakładać schemat pojęciowy, w którym zasady te są wyrażone i który umożliwia pojęciowe ujmowanie świata. Zasady ogólne i zdolność opisywania rzeczywistości, tak aby się one do niej stosowały, dzielą wspólny schemat pojęciowy rodzajów rzeczy i stanów rzeczy. Posługiwanie się takim wspólnym schematem wydaje się możliwe dzięki założeniu, że przynajmniej w jakiejś ich istotnej części działania i poszczególne ich elementy tworzą klasy (czy są postrzegane jako elementy klas), które można ująć w zrozumiałą, choć być może niekompletną, teorię.

Takie rozumienie kontekstu, w którym dokonuje się namysł praktyczny, pozwala postawić hipotezę głoszącą, że skoro rzeczywistość ujmujemy jako ujętą w rodzaje, do których odnoszą się zasady, to namysł praktyczny nie musi polegać na przywoływaniu zasad ogólnych w odpowiedzi na opisy okoliczności. Zasady wykorzystujemy do opisu rzeczywistości dzięki temu, że ustanawiają one relacje między rodzajami „naturalnymi” i moralnymi. Fakty i rzeczy postrzegamy jako nie tylko należące do rodzajów faktów i rzeczy, ale także jako słuszne i niesłuszne, dobre i złe, nakazane i zakazane itd. Nie rejestrujemy faktów po prostu, ale fakty mające jakiś walor moralny, co oznacza, że (przynajmniej prowizorycznie) oceniamy je wykorzystując w tym celu odpowiedni słownik. Nazwanie działania kradzieżą zegarka, a nie po prostu

wzięciem go do ręki to m.in. zaliczenie go do klasy czynów raczej niesłusznych niż obojętnych. Podejmując decyzje również myślimy o działaniach wstępnie opatrzonych jakąś oceną.

W ten sposób w namyśle praktycznym pojawia się sądzenie. Opatrując fragmenty świata etykietkami podającymi ich wartość, zasady ogólne kierują – chociaż niekoniecznie oznacza to większą dokładność – naszym widzeniem świata, a tym samym określają naszą wrażliwość na okoliczności. Spełniają nie tylko rolę wskazówek dla działania, ale też instruują, co się liczy z moralnego punktu widzenia, co brać pod uwagę przy podejmowaniu decyzji o działaniu i ocenianiu działań już dokonanych. Nie rozstrzygają jednak niczego ostatecznie: zawarte w nich kwalifikacje moralne są wstępne, prowizoryczne i tymczasowe. Uznając je za ostateczne musielibyśmy założyć konieczność i niezmiennność zastanych pojęć, a w konsekwencji zbędność sprawdzianów prawomocności zasad. Skoro jednak jesteśmy autorami pojęć – w tym także pojęć moralnych – to wyrażone w nich przekonania nie muszą być ostatecznie słuszne. Zasady ogólne należy wtedy postrzegać nie tylko jako źródło pouczenia, ale też nośnik wrażliwości moralnej umożliwiającej dokonywanie prowizorycznych selekcji opisów doświadczenia moralnego. Dzięki zasadom ogólnym oddzielamy to, co można zaliczyć do rodzajów moralnie istotnych, od pozostałych.

Podatność zasad ogólnych i pojęć na zmiany łatwo zauważyć np. w sytuacjach konfliktu moralnego, kiedy to w danych okolicznościach stosują się dwie zasady wymagające wzajemnie wykluczających się działań. Uznając, że przeciętni ludzie działają wyłącznie na podstawie zasad ogólnych zakładających absolutnie poprawny i niezmienny słownik moralności, każdy konflikt zasad musielibyśmy postrzegać jako sytuację bez wyjścia⁹. Albo też obecność konfliktów świadczyłaby o niedoskonałości zastanego słownika moralności, co wskazywałoby na potrzebę jego reformy i zmianę naszych wyobrażeń dotyczących roli zasad ogólnych w namyśle praktycznym i w działaniu. Wbrew zwolennikom przekonania, iż nierozwiązywalność konfliktów moralnych jest jednym z podstawowych fenomenów życia moralnego¹⁰, za tą drugą możliwością przemawia

⁹ Standardowo proponowane wersje hierarchizowania zasad (jak np. u Rawlsa przy przyznawaniu pierwszeństwa zasadzie największej wolności; por. *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, § 82) zdają się ujawniać zasadnicze niezrozumienie sytuacji konfliktowej: gdybyśmy umieli hierarchizować zasady, to do konfliktu w ogóle by nie doszło. Sprowadzanie zaś moralności do jednej zasady materialnej też nie pomaga, bo nie zapobiega sytuacjom, w których zasada ta uprzywilejowuje dwa działania równocześnie, a wykonać można tylko jedno z nich (por. R.B. Marcus *Moral Dilemmas and Consistency*, „The Journal of Philosophy” 1980, vol. LXXVII).

¹⁰ Jak to ma miejsce u M. Nussbaum (*The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1987), chwalać jej myślicieli antycznych (a zwłaszcza wielkich tragików) za docenianie nierozwiązywalności dylematów moralnych. Nussbaum uważa, że nowożytni negują istnienie dylematów moralnych. Tymczasem wydaje się, że starożytni po prostu kładli większy nacisk na ludzką bezradność wobec dylematów, ale nie tracili wiary w możliwość ich przezwyciężenia. Wy-

fakt, że przeciętny człowiek często znajduje rozwiązania takich trudności i wyciąga z nich nauki. Nie żyjemy w społeczeństwach złożonych z kompletnych frustratów moralnych, ani z ludzi całkowicie niezdolnych do działania pomimo posiadania właściwych zasad, ani z osób przygniecionych wyrzutami sumienia za niespełnienie wielu wymagań moralnych pomimo spełnienia wielu innych. Występowanie trudności podobnych do konfliktów moralnych należy potraktować jako sytuacje testujące trafność przekonań i przydatność słownika moralnego. Moralność nie musi ograniczać się do raz na zawsze uznanych, nie podlegających rewizji i krytyce zasad i pojęć. Uczestnicy moralności są zdolni do zmian i uczenia się.

Konflikty zasad są codziennością życia moralnego i na nich się uczymy podejmując pogłębioną refleksję moralną. Nie zawsze zastanawiamy się tylko nad tym, która z zasad ma pierwszeństwo. Czasami pytamy też, czy którakolwiek z nich ujmuje sytuację poprawnie. Dochodząc do przekonania, że żadna z nich nie robi tego lepiej niż pozostałe zwykle zmieniamy poziom ogólności rozważań. W obliczu niewystarczalności dotychczasowego słownika moralności staramy się zmodyfikować go, tak aby sprawniej opisywał rzeczywistość moralną, zstępując w ten sposób z ogólnego słownika rodzajów do słownika uwzględniającego jednostkowość.

Praktykę zstępowania do poziomu jednostkowości wyraźnie ilustrują przykłady trudności z jednoznaczym kwalifikowaniem czynów. Działania osoby dopuszczającej się kradzieży w celu ratowania rodziny przed śmiercią głodową nie nazwiemy po prostu kradzieżą bądź zapewnieniem rodzinie środków do życia. Postępowanie takie nazwiemy np. kradzieżą dla uratowania życia rodziny, co chyba należy traktować jako wskazywanie na usprawiedliwione zło. Często mówimy wtedy: „Ukradł, ale...”, „Nie udzielił pomocy, ale...” i w takich właśnie wypadkach odwołujemy się do zdolności sądzenia. Nie usprawiedliwiamy tu działań na ogół potępianych (choć czasem to właśnie próbujemy robić), lecz poprawiamy i uzupełniamy opis wyrażony w zastanym słowniku moralnym o dodatkowe elementy nadające mu niższy stopień ogólności. Możemy to robić za pośrednictwem modyfikowania znaczeń (np. za pomocą słów, takich jak „pozorny”, „podobny”), tworzenia nowych wyrażen złożonych ze starych słów (np. „bezduszna prawdomówność”), nadawania starym słowom nowych znaczeń i tworzenia w ten sposób nowych pojęć jednostkowych (np. „zaradny”). Takie modyfikowanie znaczeń słów, tworzenie nowych wyrażen i zmienianie znaczeń starych słów, wydaje się potrzebne ze względu na ułomność

nalazkiem nowożytności (ale nie tylko, *vide* stoicy) są próby skonstruowania procedur pozwalających przewycięzać konflikty. Mimo to Nussbaum do pewnego stopnia ma rację. O ile starożytni pojmowali dylematy moralne jako pojawiające się i istniejące niezależnie od naszych przekonań o świecie i postaw moralnych, filozofowie nowożytności na ogół zdają się uważać, że konflikt rozgrywa się raczej w naszych przekonaniach, a niekoniecznie w jakiejś metafizycznej rzeczywistości moralnej. W tym też sensie prawdą jest, że nowożytni negują realność dylematów moralnych.

dotychczasowego sposobu opisywania zdarzeń. Zmieniając poziom ogólności namysłu moralnego zmieniamy ogólność zasad działania, które czasami mogą stać się aż tak jednostkowe, że nie powtórzy się sytuacja, do której można by je zastosować jeszcze raz (np. defenestracja praska).

Obecność zasad i pojęć ogólnych oraz niedoskonałość słownika moralnego umożliwiają wrażliwość na to, co jednostkowe i często wymaga odmiennego traktowania przypadków na pierwszy rzut oka jednakowych. Dzięki ogólności zasad możemy sprawnie działać w sytuacjach nie odbiegających od przeciętności. Natomiast tam, gdzie rzeczywistość nie pasuje do już posiadanego zasobu pojęć i zasad ogólnych możemy ujawnić wrażliwość na odmienność. Brak harmonii między narzędziami pojmowania świata a światem zwraca uwagę na nowość sytuacji i wymusza dodatkową refleksję oraz zmianę podejścia do okoliczności: rozważenie tego, co jednostkowe i sformułowanie nowej, tym razem mniej ogólnej zasady działania uwzględniającej to, z czym nie radziły sobie dotąd posiadane zasady. Zasady ogólne to nie tylko jednostki składające się na rozumowanie praktyczne, to także narzędzia moralnego sądzenia i nośniki wrażliwości moralnej wskazujące to, co się moralnie liczy, i zarazem punkt wyjścia refleksji moralnej. Ponieważ zastane schematy pojęciowe moralności nie są skazane na skamienienie, ich niedoskonałość stwarza możliwość rozwoju pojęć i zasad moralnych, a z nimi – wrażliwości moralnej.

III

Teoria Kanta byłaby nie do przyjęcia, gdyby maksymy miały być jedynie ogólne. Oprócz ujawniania niesłuchanego rygoryzmu Kant nie dopuszczałby możliwości zmiany pojęć moralnych i postępu moralnego. Tymczasem Kant jest w tym względzie optymistą¹¹. Według proponowanego tu rozumienia namysłu praktycznego i roli zasad ogólnych postęp staje się możliwy dzięki niedoskonałości naszych narzędzi ujmowania rzeczywistości moralnej. Gdyby wszystkie maksymy były jednostkowe, każda sytuacja wymagałaby równie złożonego namysłu, co ta najbardziej niecodzienna. Z tego względu maksymy powinny mieć różny stopień ogólności. Przekonanie przeciwne wiąże się z błędnym wyobrażeniem, że powstające w wyniku uogólniania maksym prawo moralne musi obejmować wiele przypadków. Prawo nie musi jednak regulować wielu przypadków, ale wszystkie przypadki danego rodzaju zawsze, gdy on wystąpi, nawet gdyby miał wystąpić tylko raz. Wymaganie od kantowskich zasad, aby były ogólne świadczy o pomieszaniu ogólności z powszechnością. Ogólność i jednostkowość są kwestią predykcji, uniwersalność i szeregowość – kwantyfikacji.

Trudność związana z rozstrzygnięciem, czy Kant dopuszczał istnienie maksym jednostkowych, bierze się między innymi stąd, że ogólność i jednostkowość

¹¹ Np. w: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (AA, t. VIII).

orzeka się porównawczo¹². O ogólności jednej maksymy można mówić tylko w odniesieniu do innej. Nie istnieją maksymy ogólne i jednostkowe w ogóle, ponieważ nie istnieje ostateczna granica ogólności czy jednostkowości. Powodem dodatkowych trudności jest fakt, że Kant nie ma zwyczaju porównywania maksym ze względu na stopień ogólności, a jego przykłady są na ogół szkicowe i schematyczne.

Mimo to wydaje się, że w jego tekstach można znaleźć fragmenty przynajmniej pośrednio sugerujące możliwość formułowania maksym o różnym stopniu ogólności. Pośrednio świadczy to o tym, że szczegóły właściwe sytuacjom mają zdaniem Kanta doniosłość moralną. Wskazówek w tej kwestii mogą dostarczyć przykłady maksym podawane przy okazji ilustrowania działania sprawdzianu Imperatywu Kategorycznego.

- A) Ktoś, komu życie sprzykrzyło się wskutek szeregu nieszczęść, które wzmogły się aż do beznadziejności, posiada jeszcze na tyle rozumu, że może się siebie zapytać, czy odebranie sobie życia nie sprzeciwia się obowiązкови wobec siebie. (...) Maksyma jego brzmi zaś: Z miłości własnej biorę sobie za zasadę skrócić sobie życie, jeżeli w razie swego dłuższego trwania bardziej grozi ono cierpieniami, niż obiecuje przyjemności. (Gr, 421/422: 51/52)
- B) (...) czy będąc w kłopotliwym położeniu nie wolno mi dać przyrzeczenia, choć mam zamiar go nie dotrzymać? (...) trzeba dobrze rozważyć, czy z tego kłamstwa nie mogą dla mnie potem wyniknąć daleko większe niedogodności, aniżeli te, od których teraz się uwalniam (...) żeby raz stracone zaufanie nie mogło być dla mnie znacznie szkodliwsze aniżeli wszelkie zło, którego teraz pragnę uniknąć (...) (Gr, 402: 23/24) (...) moja maksyma (wydobywania się przez nieprawdziwe przyrzeczenie z kłopotliwego położenia) (...) (Gr, 403: 25)
- C) Kogoś innego bieda zmusza do pożyczenia pieniędzy. Wie on dobrze, że nie będzie mógł ich oddać, widzi jednak także, że nikt mu nie udzieli pożyczki, jeżeli solennie nie przyrzeknie, iż w oznaczonym czasie ją zwróci. Ma ochotę dać takie przyrzeczenie (...) wówczas jego maksyma czynu brzmiałaby następująco: jeżeli uważam, że jestem w potrzebie, to chcę pożyczyć pieniędzy i obiecać oddać je, chociaż wiem, że to nigdy nie nastąpi. (Gr, 422: 52)
- D) Ktoś (...) odkrywa w sobie talent, który przy pewnym kształceniu mógłby go zrobić człowiekiem pod wieloma względami użytecznym. Znajduje się

¹² Inny powód to tzw. problem opisu istotnego. Niektórzy autorzy zakładają, że maksymy muszą być ogólne, aby dzięki dowolnemu formułowaniu maksym nie dopuszczać do sytuacji, w której Imperatyw Kategoryczny usprawiedliwia każde działanie. Por. w tej sprawie np. M. Singer *Generalization in Ethics*, Alfred Knopf, New York 1961 oraz O. O'Neill (Nell) *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, New York and London 1975.

jednak w dogodnych warunkach i woli raczej oddawać się przyjemnościom niż starać się o rozszerzenie i poprawienie swych szczęśliwych zdolności przyrodzonych. (...) jego maksyma zaniedbywania darów przyrodzonych (...) (Gr, 423: 53)

- E) (...) ktoś (...), komu dobrze się wiedzie, widząc, że inni (którym mógłby przecież dopomóc) muszą walczyć z wielkimi trudnościami myśli sobie: co mnie to obchodzi? Niech każdy będzie tak szczęśliwy, jak Bóg zechce, albo jak sam potrafi; niczego mu nie odbiorę ani nawet niczego nie będę mu zazdrościł, nie mam tylko żadnej chęci przyczyniać się do jego powodzenia lub wspomagać go w biedzie! (Gr, 423: 54)
- F) (...) może ktoś ustanowić sobie maksymę, by żadnej obrazy nie pozostawić nie pomszczonej (...) (KpV, 19: 32)

Przykłady te można pogrupować w zależności od ich przedmiotu: (A) to słynny przykład samobójstwa; (B) i (C) dotyczą kłamstwa; (D) – rozwijania talentów; (E) – pomagania bliźniemu i (F) – zemsty za doznane upokorzenia. Dla większości z nich charakterystyczne jest to, że towarzyszą im dość obszernie opisy okoliczności, w których formułuje się maksymę. Opisy te nie są *explicite* włączone w maksymę, którą w przykładach (A), (C) i (D) Kant poddaje sprawdzianowi Imperatywu Kategorycznego. W (E) natomiast Kant w ogóle nie przedstawia maksymy.

Wydaje się, że trzeba zapytać, dlaczego Kant opatruje swoje przykłady opisami okoliczności. Obecność opisów służy nie tylko ubarwieniu czy urealistycznieniu przykładów, ale przede wszystkim umieszczeniu formułowanych maksym w kontekście. W (A) kontekstem tym jest beznadziejne położenie działającego; w (B) przewidywanie następstw omawianego działania; w (C) kłopoty finansowe i przekonania na temat działań innych; w (D) zaś kontekstem tym jest szczęśliwe położenie działającego i wiedza dotycząca pożytków płynących z talentów. Podobnie szeroki opis okoliczności znajdziemy w (E), ale tutaj Kant nie przedstawia maksymy.

Umieszczanie maksym w kontekstach wskazuje co najmniej na to, że znajomość okoliczności może wpływać na status moralny maksym, tj. na to, czy maksymy zostają zdyskwalifikowane po sprawdzeniu ich za pomocą Imperatywu Kategorycznego, czy nie. Gdyby Kant nie dołączył tych opisów, to sprawdzian Imperatywu Kategorycznego zapewne wypadłby inaczej. Rzeczą godną uwagi jest fakt umieszczenia w maksymie z przykładu (A) określenia „z miłości własnej”. Czy gdyby osoba z przykładu Kanta nie kierowała się miłością własną, a np. miłością bliźniego, to samobójstwo byłoby dopuszczalne? Podobnie jest w przypadku kłamstwa: czy gdyby kłamca z przykładów (B) i (C) kłamał z litości, współczucia lub z lojalności, jego kłamstwo byłoby wybaczone? Podobne pytania można zadać w odniesieniu do pozostałych przykładów. Chociaż same przez się przykłady te nie rozstrzygają, czy maksymy mogą być

jednostkowe, to doniosłość kontekstu przemawia za tezą, że przynajmniej czasami do maksym należy włączyć dodatkowe informacje o okolicznościach działania, czyli obniżyć ogólność maksym wyjściowej i tak zmienioną poddać sprawdzianowi Imperatywu Kategorycznego.

Dalszych argumentów za różnaitością stopnia ogólności maksym dostarcza *Metaphysik der Sitten*, gdzie pojawiają się pytania kazuistyczne dotyczące podobnych czynów, co przykłady z *Uzasadnienia*: zachowania własnego życia i prawdomówności:

Czy jest dozwolone uprzedzić niesprawiedliwy wyrok swego władcy poprzez zabicie samego siebie – szczególnie gdy (jak Neron Senece) zezwolił on na to? (MS, 423)

Pewien autor pyta swojego czytelnika: Jak podoba się Panu moja praca? Można podać tylko wymijającą odpowiedź, ponieważ drwi się z podchwyliłości takiego pytania. Któż jednak ma zawsze dowcip pod ręką? Najmniejsze wahanie z odpowiedzią już przyprawia autora o chorobę; czy powinien mu więc pochlebiać? (MS, 431)

Tutaj Kant sugeruje, iż przypadki, które na pierwszy rzut oka podpadają pod jakieś ogólne prawo moralne nie muszą być traktowane identycznie. Pytania kazuistyczne stanowią materiał do ćwiczenia się w poszukiwaniu właściwego zrozumienia działania i okoliczności (cf. MS, 411), czyli do ćwiczenia osądu moralnego. Oznacza to, że zdaniem Kanta nie każdą sytuację można łatwo ująć w pojęcia i że nie zawsze wystarcza odwołanie się do ogólnej zasady moralnej i opisanie działania i okoliczności za pomocą ogólnych pojęć ze słownika moralności. Czasami trzeba rozpatrzyć szczegóły, które nie zezwalają na automatyczne stosowanie zasad ogólnych. Jeśli za miarę stopnia ogólności rozważań przyjąć wielość branych pod uwagę szczegółów, które wpływają, bądź mogą wpływać na ocenę moralną działania, to wydaje się jasne, iż dla Kanta również bardzo konkretne sprawy mogą być doniosłe moralnie.

Podejście Kanta z *Metaphysik der Sitten* pozwala spojrzeć inaczej na przykłady z *Uzasadnienia*. Pomimo że w *Uzasadnieniu* formułuje on raczej ogólne maksymy, to wydaje się, że przeprowadzając sprawdzian Imperatywu Kategorycznego ma na myśli nieco więcej niż to, co zawarł w wyraźnie sformułowanej maksymie. Poprzedzający sprawdzian Imperatywu Kategorycznego opis okoliczności, pragnień i przewidywanych skutków działań służy właśnie wskazaniu tego, co jest lub może być moralnie istotne. Szczególnie przykład (E) świadczy o takim podejściu. Trudno przecież sądzić, że przeprowadzając sprawdzian nie miał na myśli jakiegóż maksymy, skoro to maksymy podlegają temu sprawdzianowi. Rzeczy, które Kant wspomina podając przykłady, są racjami brnymi pod uwagę przy rozpatrywaniu statusu moralnego działań, co oznacza, że włącza je do maksymy, nawet jeśli ich nie ujmuje w słowa.

Branie pod uwagę szczegółów właściwych sytuacjom i traktowanie ich jako doniosłych racji moralnych wydaje się jednoznacznie przemawiać za tezą, iż maksymy, które ujmują racje działań nie muszą być ogólne. Może mylić fakt, że zarówno w *Metaphysik der Sitten*, jak i w *Uzasadnieniu* pytania o to, co należy uczynić, formuluje się za pomocą ogólnych prawideł działania. Nie świadczy to jednak o konieczności formułowania tylko ogólnych maksym. Należałoby to potraktować jako ilustrację sposobu, w jaki zasady ogólne wkraczają w namysł nad działaniem. Pytanie moralne pojawia się wtedy, gdy daną sytuację można, nawet jeśli z trudem, ująć za pomocą już posiadanych pojęć i zasad moralnych. Gdybyśmy nie potrafili posługiwać się pojęciem pochlebstwa i nie byli przekonani, iż pochlebstwo jest naganne, nie przyszłoby nam do głowy zapytać: czy powiedzieć prawdę autorowi marnego dzieła? Formułowanie pytania przez odwołanie się do zasad ogólnych świadczy o tym, że kierują one naszą percepcją i wrażliwością moralną, a nie, że zasady – w tym i maksymy – muszą być ogólne.

Kant powiada, że domniemany samobójca z przykładu (A) „posiada jeszcze na tyle rozumu, że może się siebie zapytać, czy odebranie sobie życia nie sprzeciwia się obowiązкови”, a w (C) osoba zamierzająca dać fałszywą obietnicę „ma jednak jeszcze tyle sumienia, że pyta się siebie: czy nie jest niedozwolone i czy nie sprzeciwia się obowiązкови w taki sposób wydobywać się z biedy?” Rozum i sumienie zmuszające bohaterów tych przykładów do pytania o obowiązek to znajomość zasad ogólnych, które kształtują wrażliwość podmiotów na rzeczywistość moralną. Każą one zadawać pytania o dobro i obowiązek, i sprawiają, że działający zauważają, kiedy zadawać tego rodzaju pytania. Gdy klasyfikacja działań, osób, okoliczności, motywów i celów w terminologii właściwej moralności nie budzi większych zastrzeżeń, możemy działać na podstawie gotowych zasad. Gdzie zaś porządkowanie elementów sytuacji nie jest niekontrowersyjne – a przynajmniej nie jest takie na pierwszy rzut oka – podejmujemy refleksję, która poprzez branie pod uwagę kolejnych szczegółów może doprowadzić do nowego rozumienia sytuacji lub zbudowania nowego pojęcia moralnego. Takie nowe podejście do sytuacji pozwala uczynić zadość wymogom równego traktowania i wrażliwości na szczegół.

Przy proponowanym tu rozumieniu roli maksym nie potrzeba wprowadzać do teorii moralnej Kanta dodatkowych reguł doniosłości moralnej (*Rules of Moral Salience*, RMS), które miałyby dostarczać materiału dla maksym¹³. Zdaniem B. Herman przeciętna edukacja moralna polega na uczeniu (się) zasad postępowania oraz reguł rozpoznawania sytuacji wymagających interwencji. Reguły te pouczają, co jest własnością moralną, a wobec tego może być rozpatrywane z punktu widzenia zasad moralnych.

Chociaż Herman słusznie lokuje teorię Kanta w kontekście zastanych przekonań moralnych podmiotów działających, to wadliwość propozycji zro-

¹³ B. Herman *The Practice of Moral Judgment*, op. cit., s. 78.

bienia tego za pomocą RMS ujawnia się w chwili zapytania, jak zasady wkraczają w namysł praktyczny. Wprowadzając prawidła wrażliwości moralnej po prostu podwajamy problem. Oprócz pytania o zasady pojawia się drugie, ale w odniesieniu do reguł doniosłości moralnej: jak reguły wkraczają w namysł? Poszukując zawartości reguł wrażliwości moralnej, Herman próbuje powiązać je z Imperatywem Kategorycznym, aby uniknąć zarzutu ich arbitralności w stosunku do teorii Kanta. Próby wyprowadzenia RMS z Imperatywu Kategorycznego dowodzą, że RHS mają być naznaczone normatywnością właściwą samym zasadom postępowania. Lecz w takim razie, po co w ogóle wprowadzać dodatkowe reguły kształtujące sposób opisywania rzeczywistości? Tę samą rolę równie dobrze mogą spełnić ogólne zasady moralne nabywane w czasie edukacji moralnej.

Proponowany przez Herman wizerunek edukacji moralnej (i podmiotu) stają się przez to podejrzanie skomplikowane. Skłaniają do przekonania, że wychowanie moralne polega na wpajaniu dwóch rodzajów zasad. Jedne z nich co prawda mają jakąś moc normatywną, ale jest to nie tyle zobowiązanie do działania, co raczej (moralne?) zobowiązanie do zastanowienia się nad sytuacją. Drugie zasady mają moc zobowiązującą do działania, ale są ślepe na rzeczywistość. Możemy zatem potrzebować kolejnych reguł stosowania reguł doniosłości moralnej, a potem reguł stosowania tych reguł itd.¹⁴ Natomiast przyjęcie proponowanego tu stanowiska chroni nas przed takim nieskończonym regresem: w maksymach zawarte są zarówno wstępne pouczenia o działaniu, jak i wskazówki dotyczące tego, co w danych okolicznościach jest istotne. Wartość maksym polega na tym, że są zakorzenione w zastanym słowniku moralnym uwrażliwiającym nas na pewne aspekty działania. Ponieważ jednak maksymy poddaje się sprawdzianowi Imperatywu Kategorycznego, podlegają one rewizji, a wraz z nimi i słownik, na którym się opierają.

Problem wyboru pomiędzy równym traktowaniem przypadków podobnych a wrażliwością na konkret pojawia się tam, gdzie z góry przyjmuje się, że zasady działania muszą być albo ogólne, albo jednostkowe. Oznacza to, że traktuje się je albo jako gotowe, w sytuacji, gdy należy podjąć decyzję czy ocenić działanie, albo że w każdej sytuacji trzeba je budować od nowa. Jeśli zaś przyjąć Kantowską koncepcję maksymy, to sprawa przedstawi się w nowym świetle.

¹⁴ Stanowisko to sprzeciwia się argumentowi Kanta przeciwko pojmowaniu „transcendentalnej władzy sądenia w ogóle” (w polskim przekładzie jest to „transcendentalna władza rozpoznawania w ogóle”) jako polegającej na stosowaniu reguł służących stosowaniu reguł wyższego rzędu (tutaj: reguł intelektu), ponieważ reguły niższego rzędu (tj. reguły władzy sądenia) same wymagałyby władzy sądenia. Władzę sądenia można natomiast kształcić za pomocą przykładów (*Krytyka czystego rozumu*, A 133/134, B 171: przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 282–283). Z tego punktu widzenia i zgodnie z proponowanym tu rozumieniem maksym standardową edukację moralną można pojmować jako przyswajanie zasad ogólnych opartych na niekontrowersyjnych przykładach w postaci puczeń polegających na przytaczaniu zasady wraz z jej ogólnym uzasadnieniem, a nie – jak chciałaby Herman – za pomocą uczenia reguł stosowania reguł.

Żądanie równego traktowania nie jest zewnętrzne wobec zasad postępowania. Nie jest normą nakładaną na namysł praktyczny, lecz integralną częścią zasad nabywanych w edukacji moralnej. Podmiot kantowski nie staje wobec życia jako pozbawiona przekonań moralnych istota, która potem mozolnie buduje zasady za pomocą Imperatywu Kategorycznego. Ale też wbrew nagminnie wysuwanym zarzutom, kantowski podmiot działający nie jest wyizolowany z kontekstu społecznego i kulturowego¹⁵. Jego życie moralne nie polega na funkcjonowaniu wedle utartych schematów postrzegania rzeczywistości moralnej i nie musi on być bierny lub bezradny wobec sytuacji nowych i nietypowych. Kantowski podmiot moralny żyje w określonej kulturze i od niej otrzymuje pewien zasób pojęć i zasad. Ale nie musi być im ślepo wierny. Jest zdolny do uczenia się i rozwoju, poddawania pojęć i zasad krytyce, poprawiania słownika moralności oraz poszerzania swej wrażliwości na rzeczywistość moralną. Zasady praktyczne ani nie „czekają” na okazje, w których mogłyby działać, ani nie tworzymy ich od nowa zawsze, gdy stajemy wobec wyboru moralnego. To pierwsze skazywałoby nas na kompletną bezradność w sytuacjach nowych; to drugie – na niezdolność do wyróżnienia z rzeczywistości tego, co moralnie doniosłe. Na życie moralne składa się zarówno patrzenie przez pryzmat pojęć i zasad ogólnych dobrych do stosowania w sytuacjach typowych, jak i formułowanie nowych tam, gdzie zawodzą dotychczasowe.

MAXIMS, EQUALITY AND MORAL SENSITIVITY

Equal treatment and sensitivity to differences are often seen as contradictory demands on moral theory. However, they are consistent if moral principles are capable of various degrees of generality. General principles structure moral perception and judgment. When they are in conflict with each other, they give rise to more specific principles. Supplemented with an adequate decision procedure, principles can guide action in a way that avoids uniformity of rigorism and indeterminacy of situationism. Textual analysis shows that, contrary to traditional interpretations, Kantian maxims are good candidates for principles that can be general and specific.

¹⁵ Por. np. B. Williams *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, London 1985, s. 63; zob. też s. 197/198.