

Annemarie Pieper

UZASADNIENIA MORALNE

W praktyce życia codziennego zachodzi często przypadek, że powzięte działanie jest osądzone moralnie w różny sposób albo też wykonywanie planowego działania jeden określa pozytywnie, drugi negatywnie. W tego rodzaju przypadkach, w których działanie jest moralnie sporne, a także zawsze wtedy, gdy ktoś, by wyrobić sobie sąd moralny, sam zastanawia się nad swym własnym lub cudzym, przeszłym lub przyszłym działaniem, ma miejsce powoływanie się na „dobre” racje, które są w stanie usprawiedliwić działanie i wyrażający się poprzez nie moralny sąd działającego.

Takie dobre racje, z pomocą których ktoś przekonuje się lub próbuje przekonać drugiego o słuszności jakiegoś działania, można podzielić globalnie na sześć klas strategii uzasadniania.

(1) Powoływanie się na jakiś fakt

Chyba najczęściej występująca i najbardziej typowa forma moralnego uzasadniania odznacza się tym, że dla poparcia pewnego sądu normatywnego lub wartościującego wskazywany jest jakiś fakt, którego obiektywność ma być gwarancją słuszności działania. I tak np. ktoś na pytanie, dlaczego w określony sposób przyszedł z pomocą obcemu lub też znajomemu sobie człowiekowi, daje odpowiedzi typu:

- *bo kobieta była niewidoma, a na ulicy panował duży ruch;*
- *bo kobieta była w ciąży i wyglądała na bardzo zmęczoną;*
- *bo on wołał o pomoc;*
- *bo on jest moim przyjacielem;*
- *bo ona robiła wrażenie słabej i bezradnej.*

Odpowiedzi tego rodzaju są z reguły uznawane bez zastrzeżeń za wystarczające uzasadnienie słuszności czynu, jednak nie dlatego, że chodzi tu o szczególne fakty moralne, lecz ponieważ w takim odwoływaniu się do faktu znajduje swój wyraz ogólna norma względnie ogólny sąd wartościujący, którego moc obowiązująca jest bezspornie uznawana przez większość ludzi: niewidomym,

ciężarnym, przyjaciółom i bezradnym w sytuacji, z którą sami bez narażania się na niebezpieczeństwo nie mogą się uporać, należy w miarę swych sił pomóc.

Jeżeli istnieje zgoda co do tych ogólnych reguł, wynika stąd moralna konieczność (obowiązek) działania, a działanie może być potem kwestionowane z uwagi na jego skuteczność lub wynik (czy było względnie jest najlepszym środkiem do osiągnięcia postawionego celu), lecz nie odnośnie do jego kwalifikacji moralnej.

Rzecz ma się inaczej, gdy odwołanie się do faktu traktowanego jako dobra racja lub uzasadnienie moralne nie jest jedynie wyrazem uznania normy ogólnie uważanej za obowiązującą, lecz jedynie wyrazem przesądu. Zachodzi to np., gdy ktoś na pytanie, dlaczego zachowuje się wobec drugiego w określony (negatywny lub pozytywny) sposób, daje odpowiedzi typu:

- *bo on jest kolorowym (Żydem, byłym nazistą, synem prostytutki, robotnika etc.);*
- *bo jest szlachetnego rodu;*
- *bo posiada wyższe wykształcenie.*

Odpowiedzi tego rodzaju z reguły nie są uznawane za wystarczające uzasadnienie słuszności postępowania, ponieważ dyskryminacja albo szacunek dla ludzi z powodu ich przynależności do określonej grupy lub klasy i związany z tym podział ludzi na wartościowych i bezwartościowych jest wysoce wątpliwy moralnie. Wszelako często trudno jest ustalić, gdzie leży granica pomiędzy przesądem a obowiązującą normą, granica, która przecież nie może być wyznaczona po prostu ze względu na statystyczną częstotliwość sądów wydawanych przez większość, ponieważ jest całkowicie do pomyślenia, że jakaś społeczność powszechnie akceptuje normę, która jest jednak pełnym przesądem, tak jak i odwrotnie, mniejszość może powoływać się na fakty nie reprezentujące ogólnie obowiązującej normy, ale mimo to taką, która nie zawiera przesądu, lecz jest wyrazem moralności.

W przypadku argumentów, które opierają się na przesądzie można więc pytać, dlaczego ktoś jest zdania, że postępowanie ludzi innej rasy niż biała lub Żydów jest z góry opatrzone znakiem minus, natomiast szlachetnie urodzonych lub posiadających wyższe wykształcenie znakiem plus. Jeśli zapytany powołuje się w odpowiedzi na fakty, takie chociażby, że jedni mają gorszą, drudzy lepszą krew, można mu wykazać, że jeśli chodzi o wiedzę biologiczną to jest on niedoinformowany. Jeżeli również to nic nie da, można już tylko skonstatować, że jest uprzedzony i osądza arbitralnie, tj. niesprawiedliwie wskutek zwinionej przez siebie ślepoty.

Trzeci rodzaj powoływania się na fakt, w celu moralnego uzasadnienia jakiegoś postępowania, występuje na ogół w związku z trudnymi sytuacjami konfliktowymi. Na przykład:

- *Ktoś, kto w położeniu bez wyjścia ratował swe życie kosztem życia innego człowieka, uzasadnia swój czyn tym, jakoby ów drugi człowiek był stary i chory, a poza tym nie przeżyłby niehumanitarnych warunków do chwili uratowania.*

– *Ktoś usprawiedliwia ciągle oszukiwanie siebie wskazując na to, jakoby nie potrafił żyć inaczej.*

To, czy tego rodzaju uzasadnienia mogą być uznane za moralnie wystarczające, należy wyjaśniać w każdym przypadku z osobna, badając, czy artykułująca się w nich reguła może obowiązywać jako norma moralna, czy też postępowaniem kierowały tylko motywy egoistycznie względnie niemoralne.

W sytuacjach ekstremalnych pozwalamy obowiązywać regułom wyjątkowym. Jednak również takie reguły mają swe granice w ludzkiej godności i mogą zawieść. Nie można np. oszacować wartości ludzkiego życia. To właśnie jest fatalne we wszystkich – przeważnie bardzo sztucznych – przykładach, w których poszukuje się rozwiązania tam, gdzie chodzi o przeżycie. Czy życie starego człowieka jest mniej warte aniżeli młodego? Czy wystarczy wskazanie na to, że jeden ma już swoje życie za sobą, inny jeszcze przed sobą, by zdecydować, że młodszy ma większe prawo do życia? I jak należy decydować w przypadku rówieśników? Kto powinien otrzymać większą szansę: silniejszy, bardziej wykształcony, wyższy rangą, optymistą? Na pytania te nie można odpowiedzieć *a priori* i nawet gdyby opisać sytuację jak najdokładniej, nie sposób znaleźć reguły, która pozwoli na jednoznaczny osąd. W sytuacjach ekstremalnych zawodzą sądy moralne i ich kryteria, które zachowują swą ważność w typowym przypadku. Jakkolwiek by nie postępowano w sytuacjach ekstremalnych, pozostanie niesmak, ponieważ każde będące do pomyślenia rozwiązanie wspiera się o fakty, u podstaw których leży bez wyjątku ta sama, nierozwiązywalna problematyka; oceniane jest coś, co ze swej natury jest nieocenialne, mianowicie wartość ludzkiego życia.

Zasadniczo ktoś mógłby wysunąć zarzut przeciwko uzasadnianiu sądów moralnych przez fakty twierdząc, że jest to już dlatego niedopuszczalne, że z faktów nie dają się wyprowadzić żadne normy; z tego, co jest, nie można wnioskować o tym, co być powinno. Jak jednak widzieliśmy, powoływanie się na fakty zachodzi zawsze już przy milczącym założeniu pewnego ustalenia normatywnego lub w odniesieniu do uznanych norm i wartości, których ważność nie ulega wątpliwości.

Gdziekolwiek więc dla wsparcia sądu o działaniu, uważanego za sąd moralny, powoływane są fakty, powinność nie znajduje ostatecznie swej racji w bycie – co byłoby logicznie niedopuszczalne – lecz już w wypowiedzi o faktach zawarty jest, niewyraźnie lub niejawnie, sąd normatywny względnie wartościujący, a zatem sąd o czymś, o czym twierdzi się, że być powinno. I ów ukryty sąd jest tym, co wymaga krytycznego zrewidowania, a nie wypowiedź o faktach jako taka. Do zbadania jest zatem nie to, czy ktoś rzeczywiście jest niewidomy, czy jest Żydem *etc.*, lecz, należy zapytać, czy fakt bycia niewidomym lub Żydem usprawiedliwia czy też nie określone sposoby postępowania, w których znajduje swój wyraz sąd wartościujący.

(2) Powoływanie się na uczucia

Dla uzasadnienia słuszności działania lub sądu o działaniu równie częstym bywa odsyłanie do uczucia. Uzasadnienie to ma postać odpowiedzi na pytania „Dlaczego...” w wypowiedziach następującego typu:

- *bo po prostu nie mogłem inaczej i musiałem pomóc;*
- *bo wydaje mi się okropne to, że on kradł;*
- *bo było mi nieswojo ze strachu, że on mógłby kogoś ciężko zranić;*
- *bo on mi się niezwykle podobał;*
- *bo czuję się zobowiązany do wdzięczności wobec niej;*
- *bo on jest przeklętym faszystą;*
- *bo się nim brzydzę.*

Poprzez to, iż przytaczane są takie (przypisywane sobie lub innym ludziom) uczucia i wrażenia jako racja określonego sposobu postępowania, postępowanie to zostaje wprawdzie do pewnego stopnia wyjaśnione i zrozumiane, ale tym samym nie jest jeszcze usprawiedliwione moralnie. Żadne bowiem, choćby nawet najbardziej intensywne uczucie przywiązania lub niechęci, uznania lub dezaprobaty, sympatii lub antypatii, życzliwości lub odrazy nie może rościć sobie prawa do mocy obowiązującej właściwej normie moralnej. Byłoby absurdem, gdyby chciano komuś nakazać, iż powinien mieć określone uczucie względnie go nie mieć.

Normy moralne roszczą sobie pretensję do ogólnego obowiązywania. Każdy powinien w sytuacji S' porównywalnej z sytuacją S podjąć działanie D' porównywalne z działaniem D, ponieważ bezwarunkowo wymagana jest np. prawdomówność, sprawiedliwość lub pomoc. Uznania takich wiążących mierników działania domagamy się od działającego nie pytając o nic, niezależnie od tego, jakim jest człowiekiem, jakie miałby osobiste upodobania i niechęci. Nie domagamy się jednak od innych, nie zważając na nic, by podzielali nasze uczucia. Nie możemy żądać – chociaż niekiedy oczekujemy tego od bliskich nam i podobnie myślących – by każdy w tych samych okolicznościach odczuwał ten sam wstręt, radość, strach co my, tj. nie możemy z o b o w i ą z y w a ć nikogo do posiadania takich uczuć i do postępowania w sposób zdeterminowany tymi uczuciami.

Chociaż argumentacje moralne są często obarczone emocjami, nie wystarczy odesłanie do uczucia, by uzasadnić s ł u s z n o ś ć m o r a l n ą działania. Raczej – analogicznie jak przy powoływaniu się na wypowiedzi o faktach – uzewnętrzniający się poprzez uczucie i jako uczucie sąd wartościujący musi być wpierv zweryfikowany krytycznie odnośnie do jego słuszności, zanim działanie będzie można określić jako moralne. Również apel do uczuć partnera rozmowy nie może zastąpić uzasadnienia moralnego, lecz co najwyżej psychologicznie je wesprzeć; w przeciwnym razie argumentacja służy nie przekonywaniu, lecz

perswazji – ba, jest koniec końców (niemoralnym samym w sobie) środkiem manipulacji, co pozwalają wykazać np. doświadczenia z reklamą i kampaniami wyborczymi. Tak np. poprzez pewne frazesy reklamowe próbuje się wywołać u gospodyni domowej wyrzuty sumienia: pierze nie dość dokładnie, odżywia rodzinę niewłaściwymi produktami, nie dość dba o siebie etc. Albo też sugeruje się wyborcy, że przeciwnik polityczny jest winien wszelkiej nędzy, względnie wywoła ją, a część winy weźmie na siebie wyborca, jeżeli odmówi głosowania na partię XYZ. W takich przypadkach, by osiągnąć określony cel, apeluje się nie do rozumu, lecz do uczuć, przy czym często do sukcesu prowadzi też pochwała i pochlebstwo. Jeżeli więc pewne uczucia podawane są jako dobre racje jakiegoś działania, można zawsze zapytać, jaki sąd wartościujący kryje się za nimi i ten sąd wartościujący należy problematyzować. Jeżeli np. będzie można wykazać, w przypadku wspomnianych strategii reklamowych, że wartości czystości i zdrowego odżywiania wysuwane są tylko po to, by zakamuflować właściwą wartość – wzrost zysku – krytyczny konsument winien zadać sobie pytanie, czy nie jest po prostu manipulowany poprzez to, że sugeruje mu się jako wartościowe coś, co być może przynosi korzyści tylko wytwórcy.

(3) Powoływanie się na możliwe skutki

Odpowiedź na pytania w rodzaju „Dlaczego to zrobisz?” lub „Dlaczego powinienem postąpić tak, a nie inaczej?” odsyła nierzadko do możliwych skutków:

- *bo dzieci musiałyby cierpieć z tego powodu;*
- *bo zniszczona zostałaby cała moja przyszłość;*
- *bo moi rodzice byliby bardzo rozczarowani;*
- *bo mogłoby to przysporzyć radości wielu ludziom;*
- *bo przez to można zapobiec wielu cierpieniom.*

Odwoływanie się do możliwych (negatywnych lub pozytywnych) skutków jako racja dla tego, co powinienem lub nie powinienem czynić, jest formą argumentacji, która, na przykład, stanowi jedyne uzasadnienie moralne dla *utilitaryzmu*. Według niego działanie jest usprawiedliwione, gdy przyniesie ono wszystkim, których dotyczy, najwięcej korzyści (w sensie szczęścia, przyjemności, zadowolenia, radości) i najmniej strat (w sensie nieszczęścia, bólu, niezadowolenia, cierpienia).

Należy jednak rozważyć, czy zasada maksymalizacji korzyści jest rzeczywiście wystarczająca dla moralnego uzasadnienia działania.

Czy nie może być tak, że pewne sposoby postępowania są moralnie wskazane, choć mogą posiadać skutki, które nie tylko nikomu bezpośrednio nie przyniosą korzyści, lecz nawet związane są z określoną miarą cierpienia lub strat.

Obowiązek i szczęście nie w każdym przypadku są z sobą do pogodzenia i szczególnie w sytuacjach konfliktowych może się zdarzyć, że wskazane jest działanie, którego skutkiem nie będzie szczęście odnośnej osoby.

Ktoś obiecał swemu ojcu prowadzić dalej należące do rodziny stare przedsiębiorstwo i czuje się związany obietnicą także po śmierci ojca, pomimo znacznych wyrzeczeń osobistych i strat materialnych.

lub – przykład ekstremalny – *Ktoś, kto ofiarowuje swe życie za abstrakcyjną ideę,*

– *śmierć Sokratesa (dla sprawiedliwości)*

– *śmierć Jezusa Chrystusa (dla zbawienia ludzkości)*

– *śmierć męczenników (za wiarę)*

szkodzi zgodnie z ujęciem utylitarystów tylko sobie samemu nie przynosząc korzyści innym. Przeciwnie: uczniowie Sokratesa uważani byli za bezbożnych i zepsutych, chrześcijanie byli prześladowani, zwolennikom męczenników zagrażał podobnie tragiczny los. Postępowanie takie nie jest zatem, z utylitarystycznego punktu widzenia, moralnie słuszne.

By zorientować się, jak dalece działanie jest usprawiedliwione przez odesłanie do jego możliwych skutków, należy nie tylko oszacować skutki względem oczekiwanych od nich korzyści, lecz ponadto zbadać, czy pożądana korzyść i środki, przez które ma być ona osiągnięta, mogą rościć sobie pretensję do słuszności moralnej.

– *Utrzymanie starego zamku z wieloma skarbami sztuki pochłania ogromne sumy. Subwencje państwowe są dalece niewystarczające. By zachować zamek dla potomności jego właściciel decyduje się zdobyć potrzebne pieniądze na nielegalnej drodze.*

– *Grupie osób grozi się śmiercią, jeżeli nie wyda ona pewnego mężczyzny. Dobrze wiedząc, że mężczyzna jest niewinny i idzie na pewną śmierć, wydają go wbrew jego woli, by ratować pozostałą większość.*

Pierwszy przykład można byłoby umieścić pod rubryką: cel uświęca środki. Odpowiednio do utylitarystycznego rachunku korzyści, nielegalne zdobywanie pieniędzy (np. przez defraudację lub niepłacenie podatków) jest moralnie usprawiedliwione, jeżeli to działanie właściciela zamku spowoduje w sumie mniej strat, aniżeli obrócenie się zamku w ruinę. Albo, mówiąc inaczej: plus po stronie zachowania zamku jest szacowany ilościowo wyżej, aniżeli minus po stronie strat.

Również w drugim przykładzie utylitarystyczny rachunek korzyści względnie zysku byłby nadzwyczaj prosty. Jeden martwy człowiek jest mniejszą stratą aniżeli pięciu martwych ludzi. Jest więc moralnie usprawiedliwione ofiarować jednego, nawet ryzykując, że ofiara jest niewinna i przez swą śmierć umożliwi przeżycie winnemu.

W obu przypadkach mamy pewne zrozumienie dla opisanych sposobów postępowania. Być może rzeczywiście niekiedy lepiej jest uczynić coś, co samo

w sobie jest złe – dla dobrego celu. Ale raczej nie posunęlibyśmy się tak daleko, by twierdzić, że kłamstwo posiadacza zamku lub zdrada sprzymierzeńca jest działaniem słusznym moralnie. Jesteśmy co najwyżej gotowi traktować takie działania jako wyjątki i tym samym nie stosować do nich zasady moralnej. Ale przez to zawieszamy obowiązywanie zasady moralnej, znaczy to, że wstrzymujemy się od moralnego sądu o działaniu, a nie, że akceptujemy je jako moralne.

Ani oczekiwana ani rzeczywista korzyść działania nie jest tym samym wystarczającym kryterium jego słuszności moralnej, tak jak odwrotnie, oczekiwana lub rzeczywista strata po stronie jakiegoś działania automatycznie nie dyskwalifikuje go moralnie.

Z pewnością nie można zaprzeczyć, że spojrzenie w przyszłość decydująco współokreśla nasze rozważania, jak winniśmy postępować. Wprawdzie nie jesteśmy w stanie właściwie ocenić wszystkich następstw naszego postępowania, ale – i tu pomocne jest spojrzenie w przeszłość – wiemy z doświadczenia, z jakim rodzajem następstw z reguły należy się liczyć przy postępowaniu określonego typu i w jakiej mierze są nimi dotknięci inni ludzie, środowisko, przyroda.

Strategie obliczania ryzyka i procedury oszacowania skutków, które znamy w małej skali z naszego życia codziennego, są dzisiaj stosowane na wielką skalę, ponieważ okazało się, że jesteśmy zmuszeni żyć doświadczając niszczących następstw minionych działań, które miały na względzie wyłącznie bezpośrednią, terażniejszą korzyść i nie brały pod uwagę możliwych, przyszłych skutków. Wiemy dziś, że jesteśmy na najlepszej drodze, by doprowadzić ludzkość do zguby przez systematyczne niszczenie naszej przestrzeni życiowej i że nadszedł najwyższy czas, by rozważyć koszty poniesione wskutek naszego dotychczasowego dążenia do coraz większego materialnego zysku. Jeśli chcemy, by na tej ziemi przeżyły także przyszłe generacje i mogły wieść egzystencję godną człowieka, musimy dzisiaj długoterminowo oszacować następstwa naszego działania w przyszłości i zrezygnować z takiego postępowania, które z największym prawdopodobieństwem przyczyni się do tego, że wraz ze środowiskiem wyniszczana będzie ludzkość; rozpoczyna się to od ograniczenia gospodarki rabunkowej zasobów naturalnych, a bynajmniej nie kończy na regulacji urodzin w biednych krajach o znacznym przyroście naturalnym. Troska o przyszłość przez ocenę skutków i dostosowywanie do tego sposobów zachowania – to coś, co potrafi tylko istota, która posiada historyczną świadomość i z tą świadomością odpowiedzialnie działa. Lecz owa świadomość zobowiązuje nas także uczynić wszystko, co w ludzkiej mocy, by zachować dla przychodzących po nas warunki, w których możliwa będzie ludzka egzystencja.

Rozważanie skutków jest zatem niezbędne we wszystkich wymiarach naszego życia, tak na małą jak i na dużą skalę. Można jednak zapytać, czy sama utylitarystyczna zasada maksymalizacji korzyści jest wystarczająca dla moralnego uzasadnienia działania.

(4) Powoływanie się na kodeks moralny

Kolejna forma moralnego uzasadniania działania lub sądu o działaniu polega na odwoływaniu się do kodeksu moralnego (jako, na ogół, niepisanego i uznawanego milcząco katalogu norm lub reguł) względnie określonej normy jakiejś obowiązującej moralności. Odnosimy się przy tym do wzorców działania, co do których przyjmujemy, że ich ogólna moc obowiązująca nie budzi wątpliwości. Na pytanie, dlaczego ktoś postąpił lub zamierzał postąpić w określony sposób, dawane są odpowiedzi następującego typu:

- *bo Kościół zabrania rozvodu;*
- *bo należy dotrzymać danej obietnicy;*
- *bo uczciwość jest cnotą;*
- *bo prawo do życia godnego człowieka jest nienaruszalnym, podstawowym prawem naszej konstytucji.*

Członkowie grupy, na którą rozciąga się ważność kodeksu moralnego, z reguły uznają tego rodzaju racje za obowiązujące. Jednakże także tu, każdorazowo podawaną dla uzasadnienia normę można, a nawet trzeba, problematyzować w zależności od przypadku odnośnie do jej wykładni i badać wciąż na nowo jej ważność. Musi to mieć miejsce przede wszystkim wtedy, gdy wyznawcy innej wspólnoty religijnej, członkowie innej społeczności kulturowej lub politycznej nie uznają danych reguł jako dla nich obowiązujących. Żaden kodeks moralny nie jest nietykalny w tym sensie, że samo powołanie się na jedną z jego norm wystarczy bez zastrzeżeń, by moralnie usprawiedliwić działanie. Ale też żadna norma takiego kodeksu moralnego nie obowiązuje na zawsze w społeczności, której członkowie ją autoryzowali. Jak długo istnieje zgoda co do tego, że norma odpowiada zasadzie moralnej, tak długo jej ważność jest prawomocna i tak długo jesteśmy gotowi uznać za usprawiedliwione działanie, które powołuje się na tę normę jako jego dobrą rację. Jeżeli jednak zmieniłyby się potrzeby, normy, jak widzieliśmy, mogą stać się przestarzałe, nieaktualne, a to, przede wszystkim w czasach przełomu prowadzi, do konfliktów. Podczas gdy starsi orientują się jeszcze na stare normy, młodszy pokolenie już według nowych reguł. Znaczący to jednak, że jedni traktują postępowanie innych jako niemoralne i na odwrót. Konieczne jest tu porozumienie co do zasady moralnej, dzięki której nastąpi zgoda w duchu tolerancji, a każda ze stron uzna granice swojej wolności.

(5) Powoływanie się na autorytet moralny

Podobnie jak w przypadku ujętych w kodeksie moralnym norm i poglądów dotyczących wartości, bardzo często ma też miejsce odwoływanie się do moralnej kompetencji pewnych uznanych za autorytety osób lub instancji w celu moralnego uzasadnienia jakiegoś postępowania:

- *bo ojciec (papież, nauczyciel, ksiądz, kanclerz, szef, przyjaciel i in.) powiedział, że to a to jest dobre;*
- *bo sąd najwyższy wydał taki wyrok.*

Również sąd dotyczący moralności wydany przez takie poważne osoby stanowi dla wielu w pewnej mierze wystarczające uzasadnienie słuszności działania. Lecz także tu nieodzowna jest krytyczna analiza prawomocności współartykułujących się w danej wypowiedzi sądów wartościujących, jeżeli działający nie chce być prowadzony za rękę, lecz wyłącznie zasięgnąć rady, by potem na podstawie własnych przekonań (niezależnej kompetencji moralnej) czynić odnośne dobro.

W sprawach moralności nikt nie może uchylić się od osobistej odpowiedzialności zrzucając na innego obowiązek uzasadnienia swego postępowania. Również, nie może ktoś obstawać przy swej własnej kompetencji moralnej jako nieomyślnej instancji i arbitralnie dyktować innym co mają czynić, bez specjalnego uzasadnienia swych wymagań. Tym samym również ślepa wiara w cudzy lub własny autorytet moralny nie jest wystarczającym uzasadnieniem moralnego postępowania lub moralnej postawy.

Nie należy naturalnie kwestionować tego, że w świecie, którego deficyt sensu gnębi nas w coraz większej mierze, musimy rozglądać się za wzorami, postaciami bez skazy, których kompetencja moralna posiada duży prestiż pozwalający nam mieć nadzieję, że zasada wolności odniesie kiedyś zwycięstwo nad zasadą siły. Lecz wzorce takie – jak Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Matka Teresa – nie zwalniają nas z obowiązku dokonania czegoś samemu, przyczynienia się do wzrostu znaczenia rozumu, do odstąpienia od gwałtu i ucisku.

(6) Powoływanie się na sumienie

Jako ostatnią formę moralnego uzasadnienia należy wspomnieć odwoływanie się do sumienia. Wiele prób usprawiedliwiania się można sprowadzić do tego, że ktoś na pytanie o racje swego postępowania odpowie:

- *bo nie mogłem pogodzić tego z moim sumieniem;*
- *bo nakazywało mi to moje sumienie.*

Powoływanie się na sumienie jako ostatnią instancję moralną jest w praktyce generalnie uznawaną formą uzasadniania. Sumienie nie uchodzi jednak za nieomyślne, zatem również to, co nakazane lub zakazane przez sumienie musi być jeszcze raz przebadane krytycznie co do tego, jak dalece głosem sumienia przemawiają tylko autorytety, których nakazy i zakazy zostały przyswojone i zinterioryzowane w przebiegu procesu wychowania, względnie jak dalece poprzez sumienie artykułuje się moralna kompetencja nieskrępowanie określającego siebie samego indywiduum. Decyzję podjętą w oparciu o głos sumienia akceptujemy tylko wtedy, gdy działający może nas wiarygodnie upewnić, że nie zasłania się sumieniem, by ukryć czysty akt woli. Obowiązek

dostarczenia dowodu leży więc po stronie tego, kto powołuje się na swe sumienie; musi on nas, z pomocą dobrych racji, przekonać o tym, że określone postępowanie jest nie do pogodzenia z jego rozumieniem siebie jako człowieka, względnie jest, wyrazem jego samorozumienia tak, że nie mógłby lub nie może postępować inaczej, aniżeli w podany przez siebie sposób.



W codziennych dyskusjach o zagadnieniach moralnych owe sześć odmiennych i chyba najbardziej znanych strategii argumentacji rzadko są stosowane rozłącznie zgodnie z ich pojęciowym zróżnicowaniem. Na ogół dla uzasadnienia postępowania podawanych jest wiele różnych racji tak długo, aż pomiędzy rozmawiającymi dojdzie do zgody albo stwierdzona zostanie niemożliwa do przewyciężenia różnica zdań. Niech zatem w jednym przykładzie pojawią się jeszcze raz wszystkie sześć form moralnego uzasadniania, by stało się wyraźniejszym to, co jest charakterystyczne dla argumentacji moralnej.

Zalóżmy, że A zostaje powołany do służby wojskowej, przed którą wzbrania się jako przekonany pacyfista. Pomiędzy nim a jego przyjacielem B, który jest umiarkowanym patriotą, wywiązuje się następujący dialog:

- A: *Jestem przeciwnikiem służenia w wojsku i jest niezgodne z moim sumieniem noszenie broni, grożenie nią ludziom czy zabijanie. Oprócz tego, jest wystarczająco wielu innych, którzy chętnie odbywają służbę wojskową lub przynajmniej bez oporów poddają się szkoleniu wojskowemu.*
- B: *Gdyby wszyscy myśleli tak jak ty, jak moglibyśmy obronić się w razie wrogiego napadu? Możesz poważnie chcieć, byśmy wszyscy zostali wyniszczeni?*
- A: *Gdyby wszyscy postępowali tak jak ja, nie byłoby w ogóle żadnych wojen. Wyobraź sobie, jak wspaniale byłoby żyć w pokoju z wszystkimi ludźmi na świecie.*
- B: *To przecież tylko utopia. Masz obowiązek ochraniać i bronić swej ojczyzny ze wszystkich sił; już u Platona i Arystotelesa męstwo było cnotą.*
- A: *Jako chrześcijanin uważam za mój obowiązek milować swych nieprzyjaciół i ich nie prowokować chociażby przez to, że jestem gotów podnieść przeciwko nim broń. Etc. etc.*

Taka dysputa moralna uwidacznia mniej lub bardziej wyraźnie pewne sposoby rozumienia wartości skuteczne w poszczególnych uzasadnieniach i uważane za ogólnie (dla grupy) lub nawet uniwersalnie (dla całej ludzkości) wiążące także wtedy, gdy nie są ani ogólnie ani uniwersalnie uznawane. Decydująca jednak jest w każdym przypadku gotowość wzięcia osobistej odpowiedzialności za poddane pod dyskusję postępowanie i bronięcia go z dobrymi racjami przeciwko krytycznym zarzutom tak długo, aż rozmówca przekona się do niego lub przynajmniej gotów będzie przyznać, że u podstaw postępowania – również wtedy, gdyby on osobiście postępował inaczej – leżą moralne intencje.

Okazało się, że wszystkie sześć klas strategii uzasadniania moralnego, które w dysputach dotyczących moralności na ogół nie występują oddzielnie, lecz są stosowane w ich kompleksowej różnorodności, podaje dobre racje za lub przeciwko jakiemuś postępowaniu, które są całkowicie uprawnione i nadają się do tego, by moralność postępowania uczynić przekonywającą. Jednak dyskwalifikują się one wtedy, gdy zostają użyte sugestywnie, w celu manipulacji, i mają udaremnić komuś wyrobienie sobie własnego sądu. Dobrze jest zatem, w przypadku kontrowersji moralnej, nie tylko móc rozróżnić, zaklasyfikować i zbadać poprawność przedstawionych argumentów, lecz zastanowić się ponadto nad prawdomównością rozmówców – szczególnie wtedy, gdy ktoś równocześnie objawia pewne zdolności retoryczne.

Tłumaczył *Jacek Ziobrowski*

ANNEMARIE PIEPER – MORAL JUSTIFICATION

The paper gives an account of the commonly used methods of justification of moral judgements. The author distinguishes six main types of moral arguments: 1) referring to some fact; 2) referring to one's feelings or emotions; 3) referring to the possible effects of one's action; 4) referring to some moral code; 5) referring to one's moral competence; 6) referring to the voice of conscience. The author gives some concrete illustrations and detailed analyses of each of these argumentation. She concludes that in normal practice these types are used in different mixed forms. All of them show some strength in making our action morally justified, but they can also serve as a means of manipulation. Hence it is practically important to be able to tell them apart in any concrete case of moral argumentation.