

Moralny horyzont myślenia praktycznego

O ile nie uznajemy moralności za zupełnie irracjonalną, każda jej teoria musi z konieczności zakładać jakąś teorię namysłu praktycznego. Tymczasem próbując opracować tę ostatnią napotykamy poważne problemy; wydaje się, że oceny wyników deliberacji nie możemy dokonywać wyłącznie na podstawie kryteriów stosowanych przy ocenie wyników myślenia teoretycznego, takich jak stopień pewności przyjmowanych przesłanek czy formalna poprawność wnioskowania. Jeśli namysł praktyczny istotnie przebiega zawsze na pozaracjonalnym podłożu żywionych przez jednostkę intuicji i pragnień, to wydaje się, że nie ma nadziei na stworzenie uniwersalnej teorii etycznej. W artykule próbuję z jednej strony wykazać, że namysł praktyczny jest w rzeczy samej tylko częściowo racjonalny, a z drugiej zaproponować wyjście z wynikającego stąd teoretycznego impasu; w moim ujęciu umożliwia to pewna interpretacja Arystotelesowskiej teorii cnoty.

„Jak mamy uporać się z faktem, że życiem, które najrzetelniej respektuje właściwą rolę namysłu, jest przypuszczalnie życie, które nie jest zbyt drobiazgowo przemyślane?”¹ Stawiając to pytanie, Bernard Williams nie występuje w żadnym razie jako rzecznik irracjonalizmu, stara się natomiast zwrócić uwagę swoich czytelników na więcej niż możliwość, że racjonalny wybór sposobu postępowania nie jest, a w każdym razie nie musi być, owocem namysłu dążącego do „globalnej rozumowej kontroli”² podmiotu nad własnym działaniem. Bez wątplienia jednym z wyznaczników racjonalności namysłu praktycznego (zorientowanego na właściwe działanie) jest jego wewnętrzna spójność, i pod tym względem nie różni się on od namysłu teoretycznego (poszukującego prawdy); jeden i drugi, by był racjonalny, nie może np. gwałcić podstawowych zasad logiki. Jak jednak zauważył Richard Brandt³, można podejrzewać, że w przypadku namysłu praktycznego jest to warunek

¹ B. Williams, „Działania dobrowolne i odpowiedzialne podmioty”, [w:] *Ile wolności powinna mieć wola?*, Warszawa, Aletheia 1999, s. 207.

² *Ibid.*

³ „Co ma na myśli ktoś, kto wypowiada pytanie „Czy racjonalnie jest wybrać *x* zamiast *y*?”. Może mieć na myśli każdą z następujących rzeczy: (1) „Czy popełniłoby się sprzeczność logiczną wybierając *y* zamiast *x*?”; (2) „Czy spełnienie moich rzeczywistych życzeń wymaga preferowania *x*?”; (3) „Czy na dłuższą metę zrobienie *x* uczyni mnie szczęśliwszym niż zrobienie *y*?”; (4) „Czy wybór *x* zamiast *y* spełni moje przemyślane preferencje lepiej niż wybór odwrotny?”; (5) „Czy wybór *x* zamiast *y* spełni lepiej takie preferencje, jakie miałbym, gdybym był osobą w pełni odpowiadającą moim ideałom?”. Niewątpliwie istnieją jeszcze inne podobne pytania, które można tu mieć na myśli”. R. Brandt, *Etyka*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1996, s. 636.

konieczny, ale nie wystarczający — wiele wskazuje na to, że, pytając o racjonalność wyboru sposobu postępowania, mamy na myśli coś więcej niż formalną poprawność wnioskania bezpośrednio ten wybór poprzedzającego. Analiza jego procedur, a jeszcze bardziej defektów w rodzaju akrazji, dostarcza moim zdaniem przesłanek, by twierdzić, że kluczowe znaczenie dla oceny racjonalności namysłu praktycznego ma ocena ostatecznego *celu*, dla którego jest on podejmowany, innymi słowy, ocena osądu, na mocy którego w ogóle uznajemy, że coś jest pożądane, a dążenie do tego — moralnie dobre. Jeśli czym dla myślenia teoretycznego jest prawda, tym dla rozumowania praktycznego jest „słuszność”, to niewiele możemy powiedzieć o tym, jak powinien przebiegać namysł praktyczny, jak długo nie wiemy, od czego zależy ten jego horyzont i jakie czynniki kształtują podstawowe struktury motywacyjne każdej jednostki, którą można uznać za podmiot moralny. W zacytowanym esejju Bernard Williams sceptycznie odnosi się do tezy, że znaczącą rolę w tym procesie odgrywa Arystotelesowski ideał dojrzałego podmiotu⁴ — ja spróbuję podać kilka argumentów na jej poparcie.

1. Obiektywizm a spojrzenie „od wewnątrz”

Zacznijmy pozornie daleko od sedna sprawy, a mianowicie od problemu wolnej woli. Otóż śledząc filozoficzne spory na ten temat, można zauważyć, że wielu filozofów, zwłaszcza spośród tych, którzy sympatyzują z kompatybilizmem, za główną przyczynę niemożliwości wypracowania choćby prowizorycznego wspólnego stanowiska w tej kwestii uważa nieodróżnianie dwóch perspektyw, z jakich można opisywać ludzkie działanie. Pierwsza z nich to spojrzenie „z zewnątrz”, w imię obiektywizmu traktujące ludzi jak inne obiekty fizyczne, podlegające prawom rządzącym całą fizyczną rzeczywistością. Przy takim ujęciu kwestią drugorzędną jest to, czy prawa te mają deterministyczny czy też indeterministyczny charakter; zachowanie człowieka będzie zawsze wyjaśniane przez odwołanie się do stanu jego organizmu w jakiejś wcześniejszej chwili oraz do praw przyrody, i z konieczności będzie się jawić albo jako zdeterminowane, albo jako przypadkowe, o ile oczywiście przyjmijemy koncepcję praw przyrody dopuszczającą przypadek. Na gruncie współczesnej nauki bodaj jedynym rozsądnym (tj. zarazem funkcjonalnym i w miarę dokładnym) „wytłumaczeniem” postępowania jakiejś osoby jest z tej perspektywy opis fizyczno–chemicznych procesów, które zachodzą w jej mózgu — a jeśli tak, to trudno znaleźć argumenty za stosowaniem innych kryteriów oceny tegoż postępowania niż sam tylko stopień poprawności, z jaką procesy te przebiegają. W tym kierunku idą na przykład badania Patricii Churchland⁵, która wolność definiuje jako autonomię, tę zaś uzależnia, w przypadku mózgu, który nie doznał uszkodzenia

⁴ B. Williams, *Działania dobrowolne i odpowiedzialne podmioty*, wyd. cyt., s. 208.

⁵ Por. np. P. S. Churchland, „The Impact of Neuroscience on Philosophy” *Neuron*, 60, listopad 2008, s. 409–411; „A neurophilosophical slant on consciousness research” *Progress in Brain Research*, 149, 2005, s. 285–293; „The Big Questions: Do we have free will?” *New Scientist*, 2578, 18, listopad 2006, s. 42–45.

z powodu wypadku czy zmian chorobowych, od prawidłowego przebiegu neurotransmisji; jeśli, powiedzmy, mózgowa gospodarka dopaminowa i serotoninowa nie jest zaburzona, można uznać, że człowiek panuje nad sobą, jeśli zaś doszło tu do jakichś zaburzeń, autonomia jest ograniczona, a zatem człowiek nie jest w pełni odpowiedzialny za swoje postępowanie.

Churchland sama jednak zauważa⁶, że przyjęcie takiej koncepcji odpowiedzialności to początek końca idei odpowiedzialności moralnej. Wyniki badań nad działaniem systemu nerwowego pozwalają bowiem sformułować dość dobrze uzasadnioną hipotezę, że za większością, jeśli nie za wszystkimi „złymi” postępkami stoi nieprawidłowe czy przynajmniej odbiegające od normy działanie mózgu. Możliwe, że tylko niektórzy ludzie są odpowiedzialni za swoje czyny — ale możliwe też, że w ogóle ganimy i karzemy ludzi „źle” postępujących tylko dlatego, że nie zdajemy sobie sprawy, iż w rzeczywistości wszyscy oni należą do w jakimś stopniu zwolnionej z odpowiedzialności grupy osób „neurologicznie niepełnosprawnych”. Jeśli ta hipoteza się potwierdzi, będziemy mieli poważne powody, by praktykę moralnej oceny czynów i karania czy nagradzania na podstawie tej oceny zastąpić leczeniem i profilaktyką neurologicznych anomalii; mówienie o odpowiedzialności moralnej straci jakikolwiek sens.

Nieco paradoksalna konkluzja, do jakiej prowadzi przyjęcie tego rodzaju redukcjonizmu, wynika z podstawowych założeń obiektywistycznego podejścia, którego teoria rozwijana przez Patricję Churchland jest paradygmatycznym przykładem. Niezależnie od tego, czy zakłada świat deterministycznie czy też indeterministycznie zorganizowany, podejście to domaga się od jego opisów jasności i obiektywności, a, jak zauważa Charles Taylor, „jasne myślenie o pewnej rzeczy, którego celem jest osiągnięcie prawdy, wymaga, byśmy myśleli o niej obiektywnie jako o przedmiocie istniejącym wśród innych przedmiotów. Znaczy to tyle, że musimy unikać przypisywania takich własności owemu przedmiotowi, które są „subiektywne” w tym sensie, że są jego własnościami jedynie w naszym doświadczeniu”⁷. Tymczasem wydaje się, że szereg własności, których postrzeganie uznalibyśmy za konstytutywne dla szczególnej istoty, jaką jest człowiek, ma właśnie taki „subiektywny” charakter.

Taylor skupia się na problemie emocji, które w jego interpretacji są skutkiem i wyrazem przypisywania pewnym sytuacjom takich właśnie nieobiektywnych własności, np. uznania danej sytuacji za niesprawiedliwą czy wstydliwą⁸. Jak zauważa, nie ma takich pierwotnych, tj. obiektywnie obserwowalnych własności, które jakąś sytuację czyniłyby wstydliwą; mamy tu raczej do czynienia z własnością w wyżej wymienionym sensie „subiektywną”. Co jednak istotne, tylko w wyżej wymienionym sensie, gdyż za uczuciem wstydu kryje się osąd znaczenia sytuacji, który może

⁶ P. S. Churchland, „Moral decision-making and the brain”, [w:] J. Illes (red.), *Neuroethics: Defining the Issues in Theory, Practice and Policy*, Nowy York, Oxford University Press 2005, s. 15.

⁷ Ch. Taylor, „Samointerpretujące się zwierzęta”, [w:] *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia podmiotu*, J. Górnicka-Kalinowska (red.), Warszawa, Aletheia 2000, s. 262.

⁸ *Ibid.*, s. 264.

być i bywa podzielany przez różnych obserwatorów, zdolnych do postrzegania takich własności, i który może być przedmiotem namysłu skądinąd dążącego do obiektywizmu. Taylor ujmuje to następująco:

Własności odwołujące się do podmiotu nie przystają do obiektywistycznej wizji świata. Pozwala ona opisywać rzeczy tylko w terminach obiektywnych własności i być może również subiektywnych reakcji czy ocen z punktu widzenia podmiotu. Uczucia takie jak wstyd nie mieszczą się w żadnej z tych kategorii. Nie mogą zostać uwzględnione w niezmienionej formie w opisie obiektywnym, ponieważ da się je wyjaśnić tylko w kategoriach podmiotowych. Ale nie można ich też ująć jako subiektywnych sposobów widzenia świata. Uczucie wstydu wiąże się z przypisaniem sytuacji znaczenia [...]. Ale przypisanie znaczenia jest wydaniem sądu o tym, jak się rzeczy mają, co nie jest tym samym, co nasze doświadczenie owych rzeczy. Za pytaniem, czy odczuwam wstyd, stoją następane pytania: czy sytuacja naprawdę jest wstydliva? Czy słusznie (lub niesłusznie) ją odczuwam? Czy mój wstyd jest racjonalny, czy też nie?⁹

Wydaje się zatem, że przynajmniej niektóre uczucia, nie będąc ani obiektywnie usprawiedliwione, ani irracjonalne, rządzą się swoją własną logiką, której zrozumienie wymaga „uczestniczącego” spojrzenia na ludzkie działanie. Czy mogłby to być klucz do wyjaśnienia mechanizmów motywacyjnych w ogóle?

Tego zdania wydaje się Thomas Nagel, gdy w swoim eseju pt. „Freedom”¹⁰ uznaje problem wolności za niemożliwy do rozwiązania tak długo, jak długo usiłujemy spoglądać nań z obiektywistycznej perspektywy. Jak zauważa, czy będziemy wolność utożsamiać z autonomią, czy uzależnimy ją od możliwości przypisania podmiotowi odpowiedzialności, spojrzenie „z zewnątrz” nigdy nie da nam podstaw, by ludzkie działanie opisywać w tych kategoriach, wywodzą się one bowiem i należą do „subiektywnej”, czy może lepiej intencjonalnej perspektywy, jedynej, w której, zdaniem Nagela, jest miejsce na ideę sprawczości (*agency*)¹¹. Działając w sposób intencjonalny, czujemy, więcej, jesteśmy przekonani¹², że mamy wolną wolę, i przypisujemy ją innym ludziom, przedkładając tę „zaangażowaną” interpretację ich zachowania nad dostępny nam przecież, jako zewnętrznym obserwatorom, opis w kategoriach fizycznych przyczyn i skutków.

To ostatnie może stanowić argument za tezą, wysuwaną np. przez Petera Strawsona¹³, że to spojrzenie „od wewnątrz”, z perspektywy intencjonalnie działającego podmiotu, jest zbyt istotne dla sposobu, w jaki rozumiemy samych siebie i otaczający nas świat, by jakakolwiek teoretyczna refleksja mogła wyeliminować zakorzenioną w nim praktykę moralnej oceny ludzkiego postępowania. Wydaje się, że chcąc nie

⁹ *Ibid.*, s. 271–272.

¹⁰ T. Nagel, „Freedom”, [w:] *Free Will*, G. Watson (red.), Oxford University Press, 2003, s. 229–256.

¹¹ *Ibid.*, s. 230.

¹² *Ibid.*, s. 233.

¹³ P. Strawson, „Freedom and Resentment”, [w:] *Free Will*, wyd. cyt., s. 72–93.

chcąc musimy myśleć o celowym działaniu własnym i innych ludzi jako o działaniu wolnym i związanym z odpowiedzialnością, to znaczy podejmowanym nie na skutek jakichś zewnętrznych, fizycznych przyczyn, ale ze względu na uznawane przez podmiot racje do działania.

2. Tzw. Hume'owska teoria rozumu praktycznego

Nagel dostrzega tu jednak pewien problem: w tych kategoriach, wskazując na dostrzeżone przez podmiot racje, można wyjaśnić każde jego celowe działanie, natomiast nie można wyjaśnić, dlaczego wybrał on właśnie *to* działanie, o ile nie jest to w ogóle jedyne, co był (fizycznie i psychicznie) w stanie zrobić¹⁴. Jeśli za jakimś innym działaniem również przemawiały pewne racje, choćby o wiele słabsze, to i ono, jako zrozumiałe, byłoby uzasadnione (jak pisze Nagel, zły powód to nadal powód¹⁵). Z pewnością nie możemy zakładać, że o takim, a nie innym wyborze decyduje obiektywna waga racji — o ile nie chcemy przejść do obiektywistycznego opisu działania, a tym samym rozstać się z pojęciami autonomii i odpowiedzialności. W jaki zatem sposób dokonujemy takich wyborów? Na jakiej zasadzie *powinniśmy* ich dokonywać?

Nagel próbuje odpowiedzieć na te pytania, wskazując na zauważoną także przez Taylora cechę logiki z definicji „zaangażowanego” myślenia praktycznego, jaką jest *dążenie* do obiektywizmu. Działając, nie możemy przyjąć rzeczywiście obiektywnego, zewnętrznego punktu widzenia, ale nie znaczy to, że własnych motywacji nie poddajemy krytycznej refleksji¹⁶. Nie tylko to robimy, ale musimy to robić właśnie dlatego, że za motywacją kryje się osąd sytuacji, który sam w sobie podlega ocenie w kategoriach prawdy i fałszu, nawet jeśli dotyczy „subiektywnych” własności. Zastanawiając się nad wyborem sposobu postępowania, nie czynimy nic innego, jak próbujemy się zdystansować wobec narzucających się nam racji, spojrzeć „obiektywnie” na „subiektywne” cechy sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy. I tu właśnie dostrzega Nagel miejsce na wolność, która jest tym większa, na im większy obiektywizm jesteśmy w stanie się zdobyć — utrzymując jednak punkt widzenia działającego podmiotu, poza którym mówienie o wolnym i celowym działaniu nie ma najmniejszego sensu¹⁷.

W tym ujęciu horyzont namysłu praktycznego wydaje się wyznaczać obiektywizująca refleksja podmiotu zaangażowanego w działanie lub przyjmującego punkt

¹⁴ T. Nagel, wyd. cyt., s. 235.

¹⁵ *Ibid.*, s. 234.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ „We cannot act from outside ourselves, nor create ourselves *ex nihilo*. But the impulse to this logically impossible goal also pushes us toward something else, which is not logically impossible and which may assuage the original impulse somewhat to the extent that we can attain it. We want to bring the external view of ourselves back into connection with our actions, as far as we can. We must learn to act from an objective standpoint as well as to view ourselves from an objective standpoint”. *Ibid.*, s. 245.

widzenia podmiotu działającego. Racjonalność namysłu, a zarazem słuszność postępowania podjętego w jego wyniku, byłaby funkcją wysiłku, jaki wkładamy w krytyczną ocenę racji skłaniających nas do działania, dokonywaną w świetle dostępnej nam wiedzy o świecie, nas samych i sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy¹⁸. Czy oznacza to, że o moralności naszego postępowania ostatecznie decyduje jakość naszej czysto teoretycznej refleksji?

Już sam fakt, że dokonuje jej podmiot zaangażowany w działanie, a w każdym razie przyjmujący „zaangażowany” punkt widzenia, pozwala mieć co do tego poważne wątpliwości. Ale zastrzeżenia wobec tej tezy można uzasadnić, analizując samo pojęcie racji do działania, na przykład tak, jak to robi Bernard Williams. W artykule pt. „Internal and external reasons”¹⁹ brytyjski filozof zastanawia się, co to właściwie znaczy „mieć powody, by coś zrobić”. Zauważa, że wyrażenie to można interpretować na dwa sposoby: wypowiadając je, albo mamy na myśli fakt, że podmiot ma jakieś pragnienie, które to działanie pozwoli zaspokoić, czy motyw, który go do tego właśnie działania popycha, albo chcemy powiedzieć, że podjęcie tego działania przyniosłoby podmiotowi korzyść, niezależnie od tego, czy żywi on w związku z nią jakiegokolwiek pragnienia²⁰. Na pierwszy rzut oka przy pierwszej interpretacji racja do działania jest tożsama z pragnieniem, by je podjąć. Powstaje tu jednak pewien problem: może się zdarzyć, że pragnienie wypływa z błędnego osądu sytuacji, jak wówczas, gdy ktoś spragniony, biorąc benzynę za gin, chce ją mieszać z tonikiem, by przyrządzić sobie drinka²¹; wówczas niechętnie przyznajemy, że ta osoba ma *powód*, by napić się benzyny, choć jednocześnie jej zachowanie jest uzasadnione osądem sytuacji, jakim dysponuje w tej chwili. Osoba ta nie postępuje irracjonalnie, skoro dokonuje osądu zaistniałej sytuacji i działa na podstawie tego osądu, a zarazem musimy przyznać, że zapewne postąpiłaby inaczej („rozsądniej”), gdyby działała na podstawie osądu opartego na dokładniejszym czy bardziej wszechstronnym rozpoznaniu sytuacji. Wychodzi na to, że racjonalność rozumowania praktycznego jest stopniowalna i wzrasta wraz z dążeniem podmiotu do obiektywizmu; jak pisze Williams, nowe i niejednokrotnie lepsze racje w tym sensie można odkrywać w procesie deliberacji²². Czy jednak oznacza to, że w pełni racjonalne jest jedynie działanie na podstawie osądu dokonanego z absolutnie obiektywnego punktu widzenia?

Zdaniem brytyjskiego filozofa takie przekonanie kryje się za drugą interpretacją pojęcia racji do działania, tą, która uniezależnia je od pragnień i motywacji

¹⁸ „Since we can't act in the light of *everything* about ourselves, the best we can do is to try to live in a way that wouldn't have to be revised in light of anything more that could be known about us.” *ibid.*, s. 245.

¹⁹ B. Williams, „Internal and external reasons”, [w:] *Rational Action*, R. Harrison (red.), Cambridge University Press, 1979, s. 17–28.

²⁰ *Ibid.*, s. 17.

²¹ *Ibid.*, s. 18.

²² *Ibid.*, s. 19.

podmiotu. Według tego ujęcia można mieć powód, by coś zrobić, nie mając żadnego pragnienia, które w ten sposób zostałoby zaspokojone, a jedynie dlatego, że, obiektywnie rzecz biorąc, byłoby to dla nas korzystne lub jest naszym obowiązkiem. Tymczasem, twierdzi Williams, takie „powody” nigdy nie mogłyby być przez podmiot wzięte pod uwagę, o ile do ich uznania nie doprowadzi go deliberacja wychodząca od już posiadanych pragnień²³. W tym ostatnim przypadku zyska on zarazem przekonanie o istnieniu racji, których sobie dotąd nie uświadamiał, i nowe pragnienie — jeśli jednak nie ma możliwości uzasadnionego dołączenia do pragnień podtrzymywanych takiej motywacji, jakiej domagają się te zewnętrzne²⁴ racje, nie są one dla podmiotu w ogóle żadnymi racjami. Jeśli za zrobieniem czegoś przemawiają *jedynie* obiektywne racje, to dla podmiotu nie przemawiają za tym żadne racje; młodzieniec, który jest pacyfistą i anarchistą, nie chce dowieść swojej męskości, podróżować ani zrobić kariery, a przy tym nie dba o opinię starszych ani o uczucia najbliższych, nie ma żadnych powodów, by ulec namowom ojca, który chciałby, żeby został żołnierzem, choćby obiektywnie rzecz biorąc było to dla niego bardzo korzystne albo było jego najświętszym obowiązkiem²⁵.

W eseju pt. „Practical Reason and Desire”²⁶ Ralph Wedgwood nazywa wyłożony powyżej pogląd Humeowską teorią rozumu praktycznego (Humean Theory of Practical Reason, HTPR) i uściśla, że chodzi o przekonanie, iż każde racjonalne działanie musi ostatecznie służyć zaspokojeniu jakiegoś pragnienia, które jest przypadkowe w tym sensie, że jego posiadanie nie jest samo w sobie kwestią racjonalności²⁷. Nie znaczy to, że wszystkie pragnienia, które motywują nas do działania, pozbawione są racjonalnego uzasadnienia, a jedynie, że u źródeł namysłu praktycznego musi znajdować się przynajmniej jedno pragnienie, które takiego uzasadnienia nie ma. Jak, powołując się na Williama, tłumaczy Wedgwood, jeśli proces deliberacji prowadzi do powstania nowej motywacji, musi istnieć dla podmiotu jakaś wcześniejsza

²³ *Ibid.*, s. 20.

²⁴ *Ibid.*, s. 17.

²⁵ Williams tak to komentuje: „(...) if something can be a reason for action, then it could be someone’s reason for acting on a particular occasion, and it would then figure in an explanation of that action. Now no external reason statement could *by itself* offer an explanation of anyone’s action. Even if it were true (whatever that might turn out to mean) that there was a reason for Owen to join the army, the fact by itself would never explain anything that Owen did, not even his joining the army. For if it was true at all, it was true when Owen was not motivated to join the army. The whole point of external reason statements is that they can be true independently of the agent’s motivations. But nothing can explain an agent’s (intentional) actions except something that motivates him so to act”, *ibid.*, s. 22.

²⁶ R. Wedgwood, „Practical Reason and Desire”, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 80, no. 3, wrzesień 2002, s. 345–358.

²⁷ „According to the Humean Theory of Practical Reason, every rational action must serve some *desire* that the agent has [...] — where this desire is, as I shall put it, a “contingent desire”, a desire that the agent is not in any way rationally required to have”. *Ibid.*, s. 345. Wedgwood formułuje HTPR, aby ją skrytykować i odrzucić; ponieważ jednak jego główny argument opiera się na davidsonowskiej interpretacji słabości woli, uznaję tę krytykę za nieskuteczną.

motywacja, będąca punktem wyjścia dla tego procesu, a ponieważ nie możemy tak się cofać w nieskończoność, któraś z tych wcześniejszych motywacji musiała powstać bez udziału deliberacji²⁸. Ta pozornie drobna korekta potocznych wyobrażeń o namyśle, zgodnie z którymi miałby on być sam w sobie źródłem motywacji do działania, ma w istocie ogromne konsekwencje; jeśli HTPR jest prawdziwa, namysł praktyczny jest zawsze i z konieczności tylko częściowo racjonalny w tym sensie, że przebiega na podłożu nieuzasadnianych i być może niemożliwych do uzasadnienia pierwotnych struktur motywacyjnych.

Podsumujmy, co z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem udało nam się dotąd ustalić. Rozumowanie teoretyczne i namysł praktyczny mają różne (choć nierozłączne) dziedziny; podczas gdy pierwsze dotyczy wszystkiego i tylko tego, co może stać się przedmiotem namysłu dla podmiotu przyjmującego oderwany, obiektywny punkt widzenia, drugi dla każdego działającego podmiotu sięga tylko tak daleko, jak daleko może ten podmiot zaprowadzić obiektywizujące, ale „zaangażowane” myślenie, wychodzące od podstawowych struktur motywacyjnych i odnoszące się do nich jako do źródła wartościowania. Nieco trywializując — nie wszystko, co jest „do pomyślenia”, stanowi opcję dla działającego podmiotu, po pierwsze dlatego, że zrobienie niektórych z tych rzeczy jest dla niego fizyczną bądź psychiczną niemożliwością, a po drugie dlatego, że niektórych działań, które byłyby dla niego fizycznie i psychicznie możliwe, nie jest on w stanie *zapracować*.

O tym, czego chcemy, a czego chcieć nie możemy, decyduje zatem w ostatecznym rozrachunku jakaś podstawowa, wyjściowa motywacja, która ma charakter przypadkowy (*contingent*) o tyle, że nie jest wynikiem namysłu ani przedmiotem racjonalnego wyboru, lecz jest nam niejako z góry dana. Jeżeli jednak tak jest, to w jakim sensie można kogokolwiek uznać odpowiedzialnym za jego czyny? I na jakiej zasadzie mamy wobec tego dokonywać moralnej oceny postępowania własnego i innych ludzi?

3. Etyczny wymiar „silnego wartościowania”

Filozofowie, którzy zasadniczo przyjmują taką koncepcję rozumowania praktycznego, jak Frankfurt²⁹, Nagel³⁰ czy Taylor³¹, wydają się mieć trudności z wyjaśnieniem, od czego, skoro nie od przystawania do jakichś obiektywnych standardów, rozpoznanych przez podmiot w procesie racjonalnego namysłu, zależy moralność celowych czynów. Jak pamiętamy³², Harry Frankfurt horyzontem namysłu praktycznego uczynił chcenia i akty woli drugiego i kolejnych rzędów (które jednak będą tu za

²⁸ *Ibid.*, s. 346.

²⁹ Por. H. Frankfurt, „Wolność woli a pojęcie osoby”, wyd. cyt.

³⁰ Por. T. Nagel, „Freedom”, wyd. cyt.

³¹ Por. Ch. Taylor, „Samointerpretujące się zwierzęta”, wyd. cyt.; „Agency and the Self”, wyd. cyt.

³² H. G. Frankfurt, „Wolność woli i pojęcie osoby”, [w:] *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia moralności*, J. Hołówka (red.), Warszawa, Aethera 1997, s. 21–39.

Taylorom nazywała silnym wartościowaniem, jako że termin ten wydaje mi się o wiele poręczniejszy). Nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że silne wartościowanie jest kształtowane między innymi przez przypadkowe (*contingent*) pierwotne pragnienia podmiotu — przemawia za tym choćby fakt, że zarówno Frankfurt³³, jak i Watson³⁴ (który jednak, jeśli chodzi o podejście do rozumowania praktycznego, sympatyzuje z inną tradycją filozoficzną) mówią o nim jako o pragnieniu, którego nie da się zastępczo zrealizować ani po prostu porzucić, bo zamiast zmniejszyć, zabiegi te jeszcze zwiększą odczuwaną przez nas frustrację. Ważniejsze jednak jest to, że, jak się wydaje, dla Frankfurta bycie wolną i odpowiedzialną osobą polega nie na tym, by „silnie wartościować” w oparciu o dobre przesłanki, ale na tym, by w ogóle to robić, i swoim decyzjom na tym poziomie podporządkowywać bezładne chęci z poziomu pierwszego — innymi słowy, na dążeniu do integralności motywacyjnej. Racjonalność namysłu człowieka, który zastanawia się nad sposobem działania w określonej sytuacji, zależy od tego, na ile „chęci”, jakie ta sytuacja w nim wzbudza, konfrontuje on ze swoim silnym wartościowaniem i jemu podporządkowuje, dążąc do spełnienia swoich pragnień, jeśli są zgodne z tym wartościowaniem, lub rezygnując z nich, ewentualnie realizując je zastępczo, jeśli nie dają się z nim pogodzić. Sama jednak treść jego silnego wartościowania, fakt, że właśnie z tym, a nie innym zbiorem wartości się utożsamia, wydaje się nie podlegać ocenie ani w kategoriach racjonalności, ani w kategoriach moralnych — chyba że wskażemy takie kryteria moralnej oceny postaw, które będą abstrahować od racjonalności przyjmującego je podmiotu.

Taką próbę podejmuje Susan Wolf³⁵, która istotę problemu ujmuje w sposób następujący: integralnością motywacyjną może się wykazywać nie tylko święty, ale i zbrodniarz, który swoje wewnętrzne poruszenia konsekwentnie podporządkowuje nadrzędnej chęci i woli bycia np. bezlitosnym tyranem³⁶. Królewicz JoJo z przykładu Wolf nie jest psychicznie niezdolny do przejawiania innej postawy — nie jest socjopata, jego mózg nie doznał żadnych uszkodzeń, które mogłyby mieć taki skutek, nie jest pod wpływem hipnozy. Jego takie, a nie inne silne wartościowanie jest efektem wychowania; ojciec-król, maniak i sadysta, od małego przygotowywał syna na swojego następcę. Można by sądzić, że taka indoktrynacja to właściwie ekwiwalent hipnozy (trudno sobie wyobrazić, by ktoś jej poddany wykształcił inne silne wartościowanie niż te, które postanowiono mu wpoić), tak jednak nie jest. Ofiary np. prania mózgu cieszą się minimalną wolnością w sensie kontrolowania swojego postępowania, mogą natomiast mieć poczucie, że nie dysponują wolnością bycia tym, kim chcą być. Nasz królewicz natomiast nie tylko dokonuje autentycznego

³³ H. Frankfurt, „On Caring”, [w:] tenże, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, 1999, s. 157.

³⁴ G. Watson, „Free Agency”, wyd. cyt., s. 341.

³⁵ S. Wolf, „Sanity and the metaphysics of responsibility”, [w:] *Free Will*, G. Watson (red.), wyd. cyt., s. 372–388.

³⁶ *Ibid.*, s. 379–380.

namysłu moralnego w sensie frankfurtowskim: doświadczając rozmaitych pragnień (chęci zadawania cierpień, ale i chęci pomagania, chęci przerażania, ale i wzbudzania miłości poddanych itd.), konfrontuje je ze swoim silnym wartościowaniem, po czym odrzuca pragnienia niegodne bezwzględnego tyrana, a realizuje te, które wpisują się w jego wizję własnej osoby. On ma także poczucie, że jest dokładnie tym, kim chce być, i w pełni się utożsamia z narzuconymi mu z zewnątrz cechami jego „głębokiego ‘Ja’”³⁷. Spełnia zatem wszystkie warunki, jakimi Frankfurt obwarował bycie wolną i odpowiedzialną osobą. Dlaczego zatem wzdragamy się (a według autorki przykładu jednak się wzdragamy) przed przypisaniem mu pełnej odpowiedzialności za jego złe postępowanie?

Zdaniem Wolf tym, czego królewiczowi JoJo brakuje, by był jednostką w pełni odpowiedzialną, jest poczytalność (*sanity*). Twierdzenie to w pierwszej chwili zaskakuje, ponieważ mamy skłonność wiązać niepoczytalność z chorobą umysłową czy psychiczną, a przecież ustaliliśmy, że początkujący dyktator nie ma żadnych zaburzeń na tym tle. Amerykańska filozof ma jednak na myśli to rozumienie poczytalności, które obowiązuje w (przynajmniej anglosaskim) prawie karnym. Wolf przytacza fundamentalną dla tego rozumienia Zasadę M’Naghtena, zgodnie z którą poczytalna jest osoba, która po pierwsze, wie, co robi, a po drugie wie, że postępuje dobrze, kiedy postępuje dobrze, i wie, że postępuje źle, kiedy postępuje źle³⁸. JoJo jest niepoczytalny, ponieważ nie ma kontaktu z moralną rzeczywistością; postępuje źle, myśląc, że postępuje dobrze, i na odwrót.

Zastanówmy się, czy takie rozwiązanie problemu oceny silnego wartościowania (jako odpowiadającego rzeczywistości, i tym samym uzdalniającego do życia moralnego, albo jako niezgodnego z rzeczywistością, a więc wykluczającego odpowiedzialność) jest do przyjęcia. Przynajmniej zakłada ono, że istnieje coś takiego jak obiektywna moralna rzeczywistość, czyli że świat ma obiektywnie obserwowalne własności moralne — przytaczałam już dość przekonujące argumenty przeciwko temu pogładowi. Poważniejszym jednak zarzutem, jaki można sformułować względem projektu Susan Wolf, jest to, że jego autorka usiłuje moralną ocenę motywacji ugruntować w refleksji przeprowadzanej z obiektywistycznej perspektywy, a to, jak już powiedzieliśmy, nie jest możliwe. Refleksję taką mógłby bowiem przeprowadzić oderwany obserwator działania, ale nie sam działający podmiot (o co nam zresztą chodziło — szukaliśmy, przypomnijmy, kryteriów oceny działania podmiotu niezależnych od *jego* racjonalności), ale to oznacza, że nigdy nie mogłoby się zdarzyć, iż wnioski z tej refleksji będą dla kogokolwiek *same w sobie* źródłem motywacji. „Poczytalność”, o której tu mowa, to tylko inna wersja

³⁷ „In the case of these earlier victims, we were able to say that although the actions of these individuals were, at one level, in control of the individuals themselves, these individuals themselves, qua agents, were not the selves that they more deeply wanted to be. (...) However, we cannot say of JoJo that his self, qua agent, is not the self he wants it to be. It is the self he wants it to be. From the inside, he feels as integrated, free, and responsible as we do”. *Ibid.*, s. 380.

³⁸ *Ibid.*, s. 381.

„prawidłowej pracy mózgu” z teorii Patricii Churchland, i uznanie jej za czynnik decydujący o moralnej ocenie celowego działania grozi zupełną dewaluacją pojęcia odpowiedzialności — to, czy jestem poczytalna/czy mój mózg działa prawidłowo, ode mnie nie zależy, więc za to nie mogę być odpowiedzialna; ale nie jestem też odpowiedzialna za to, co robię, to bowiem w ostateczności zależy od tego, czy jestem poczytalna/czy mój mózg działa bez zarzutu. Kto wie zresztą, czy wszystkie moje złe postęпки nie są objawami „niepoczytalności”?

Wydaje się, że utknęliśmy w martwym punkcie: jeśli będziemy oceniać podstawowe struktury motywacyjne działającego podmiotu z obiektywistycznej perspektywy, czyniąc tę ocenę przedmiotem czysto teoretycznego namysłu, nie będzie ona żadnym źródłem motywacji dla tegoż podmiotu, a jeśli z kolei przyjmujemy jego perspektywę, nie będziemy mogli dokonać oceny jego podstawowych struktur motywacyjnych, bo to właśnie one są dla niego źródłem i miarą moralnego wartościowania. Czy oznacza to konieczność przyjęcia jakiejś wersji etycznego relatywizmu? A jeśli tak, to czy właściwe namysłowi praktycznemu dążenie do obiektywizmu, jeśli chodzi o moralną ocenę zamiarów i czynów, jest z góry skazane na porażkę?

4. W stronę etyki cnót

Zastanówmy się, czy poza to, co w najbardziej podstawowy sposób określa nas jako osoby, nie można by wyjść w inny sposób. Wydaje mi się oczywiste, że jeśli królewicz z przykładu Susan Wolf nigdy nawet nie zapragnie odnieść się krytycznie do systemu wartości, który zinternalizował, nie ma szans, by jego podstawowe struktury motywacyjne kiedykolwiek uległy radykalnej zmianie. Z pewnością JoJo, podobnie zresztą jak my wszyscy, nie może dać się motywować czemuś, na co jego silne wartościowanie już teraz nie jest w pewnym sensie otwarte — tyle tylko, że, moim zdaniem, każde moralne *status quo* w istocie *jest* otwarte na przewartościowanie, i to, czy zechcemy to zrobić, czy też nie, jest samo w sobie kwestią moralną i podstawą, być może najbardziej uniwersalną, oceny naszego postępowania. Nie jesteśmy ostatecznie odpowiedzialni za to, *co* jest przedmiotem naszego praktycznego namysłu, ale jesteśmy odpowiedzialni za to, jak ten namysł ma się do ideału, którym nie jest absolutna obiektywność osądu, ale doskonałe działanie. Jestem przekonana, że ograniczony *zasięg* rozumowania praktycznego nie pozbawia go mocy sankcjonowania norm moralnych, a to z tej przyczyny, że transcendencja, do której ono dąży, ma charakter nie tyle i nie tylko intelektualny, ale właśnie moralny — i dlatego ma szansę się powieść.

Przypomnijmy, na czym polega specyfika namysłu praktycznego jako zorientowanego nie tyle na poznanie, ile na działanie. Podstawą oceny dowolnego działania jest interpretacja sytuacji, do której się ono odnosi, ta zaś w każdym działającym podmiocie wzbudza szereg pragnień pochodzących z różnych źródeł: z jego silnego wartościowania, z „dążeń ciała”, z przyzwyczajzeń itd. Jednakże fakt, że zastanawiamy się, jakie działanie byłoby słuszne albo lepsze w danej sytuacji, świadczy o tym, że

tego *nie wiemy*, że nie jesteśmy istotami, które przekonanie o tym, co słuszne, mogłyby czerpać wprost z treści własnych pragnień. Doświadczenie słabości w ogóle, także słabości woli, jest tu być może doświadczeniem kluczowym; większość z nas na każdym kroku przekonuje się, że jesteśmy istotami motywacyjnie niespójnymi, naznaczonymi rozdźwiękiem między pragnieniami pochodzącymi z różnych poziomów naszej osobowości. Wyróżniające osoby dążenie do spójności motywacyjnej jako nadrzędnego celu i „wartości dodanej” działania z pewnością zmierza do podporządkowania mniej lub bardziej przypadkowych i powierzchownych „chceń” silnemu wartościowaniu danej jednostki... ale, jak się wydaje, moralność wcale się na nim nie kończy; chcemy dokonywać i dokonujemy oceny własnych i cudzych silnych wartościowań, własnych i cudzych wyjściowych struktur motywacyjnych. Jak możemy to robić, skoro, jak się zgodziliśmy, refleksja, która poza nie wykracza, nie ma żadnej wartości motywacyjnej? No cóż, być może nie chodzi tu o refleksję.

Nie wydaje się, by istniały jakies obiektywne, dostępne oderwanemu namysłowi kryteria, według których jednostka mogłaby oceniać swoje własne pierwotne (i nadrzędne) motywacje w taki sposób, by np. pobudziło ją to do wewnętrznej przemiany. Istnieje natomiast, co do swojej treści bez wątpienia uwarunkowany kulturowo, ideał „dobrego życia”, czyli doskonałego działania, takiego, które harmonijnie łączy słuszne dążenia i ich pełną realizację. Otóż do tego ideału nie mamy, z przyczyn już omówionych, intelektualnego klucza, nie możemy *wiedzieć*, co jest obiektywnie słuszne. Możemy natomiast, działając, *naśladować* ten ideał w nadziei, że doskonałość, do której dążymy, ma charakter zarówno konatywny, jak i kognitywny³⁹. To nie wiedza ani nawet przekonanie, lecz właśnie nadzieja — jej żywienie, jak się za chwilę przekonamy, wcale nie jest irracjonalne.

Żaden ze znanych mi autorów nie pokazał tego lepiej niż Eric Wiland, który w eseju pt. „Trusting Advice and Weakness of Will”⁴⁰ zastanawia się, na jakiej zasadzie ufamy praktycznym radom, jakich udzielają nam inni ludzie. Kiedy czyjaś rada, by zrobić ϕ , jest dla nas (dodatkowym bądź jedynym) źródłem motywacji, by zrobić ϕ ⁴¹? Jak zauważa, o informację prosimy osoby, o których mamy powody sądzić, że dysponują szerszą niż nasza własna wiedzą na dany temat, natomiast prosząc o radę, zakładamy, że dana osoba lepiej niż my sami zna nasze własne motywacje, lepiej potrafi ocenić sytuację, w której to my się znaleźliśmy⁴². W niektórych przypadkach radzący pełni tylko pomocniczą rolę, mianowicie wtedy, gdy uświadamia nam coś, do czego byliśmy w stanie dojść samodzielnie — wówczas jego świadectwo⁴³ co najwyżej wzmacnia naszą własną, uświadomioną już teraz motywację. Istnieje jednak różnica między przyjmowaniem rad a ufaniem radom; w tym drugim

³⁹ E. Wiland, „Trusting Advice and Weakness of Will”, *Social Theory and Practice*, vol. 30, nr 3, lipiec 2004, s. 372.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 371–389.

⁴¹ *Ibid.*, s. 372.

⁴² *Ibid.*, s. 373.

⁴³ *Ibid.*

przypadku działamy nie ze względu na naszą własną motywację, żeby ϕ , którą nam uświadomiono, ale ze względu na radę i radzącego. Co nas do tego skłania? Jak już powiedzieliśmy, przekonanie, że ta osoba lepiej od nas wie, co powinniśmy zrobić. Na jakiej jednak podstawie zyskujemy takie przekonanie?

Kiedy nie jesteśmy pewni, gdzie w Warszawie jest Dworzec Śródmieście, zwracamy się do osoby, która prawdopodobnie to wie. Identyfikujemy ją na podstawie pewnych cech, które wskazują, że zapewne posiada ona taką wiedzę; na Krakowskim Przedmieściu zwrócimy się raczej do młodego mężczyzny w mundurze policjanta niż do starszej Azjatki, spacerującej z aparatem fotograficznym⁴⁴. O radę także nie prosimy kogokolwiek, ale taką osobę, która ma cechy wskazujące, że lepiej niż my sami będzie wiedziała, co zrobić w sytuacji, w której się znaleźliśmy. Jedną z tych cech jest z pewnością to, że osoba ta bardzo dobrze nas zna, inną jest fakt, że jest do nas życzliwie usposobiona i w związku z tym mamy przekonanie, że nie nadużyje naszego zaufania. To jednak nie wystarczy; sami siebie znamy (powiedzmy) dość dobrze i jak najlepiej sobie życzymy, jeśli więc mamy zawiesić własny osąd i zaufać praktycznemu rozumowaniu kogoś innego, osoba ta musi być w lepszej niż my pozycji, by je możliwie najlepiej przeprowadzić — musi mieć cechy, o których sądzimy, że nam ich brakuje⁴⁵.

To wydaje się oczywiste; skoro w ogóle prosimy o radę, to dlatego, że przypisujemy danej osobie cechę, której nam brakuje: większą wiedzę o tym, co powinniśmy zrobić. Jak jednak zauważa Wiland, sama tylko treść rady nie może być podstawą, by jej zaufać, bo jeśli sama uważam za słuszne to, co mi się radzi, to tej rady nie potrzebuję, a jeśli uznaję to za niesłuszne, to nie mam powodu, by zaufać radzącemu⁴⁶. Musi zatem chodzić o jakąś inną cechę bądź cechy, których my sami nie mamy, a których dostrzeżenie u innej osoby sprawia, że uznajemy ją za godnego zaufania potencjalnego doradcę. Wiland jest zdania, że można wymienić szereg takich cech, ale istnieje jedna, która w sposób szczególny predestynuje do udzielania rad, a mianowicie cecha bycia dobrym człowiekiem⁴⁷. Naprawdę dobry człowiek to arystotelesowski człowiek rozsądny, który zarazem wie, co jest dobre, i potrafi dobrze postępować — zgódźmy się, że takich ludzi spotykamy na tyle rzadko, że nie czekamy na pojawienie się jednego z nich, by prosić o radę; zwracamy się z tą prośbą do osoby, która dobrze zna naszą sytuację, jest nam życzliwa i jawi nam się jako *lepsza* niż my sami. Na jakiej jednak podstawie uznajemy kogoś za moralnie

⁴⁴ Por. *ibid.*, s. 375.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 376.

⁴⁶ „[...] you cannot regard the content of the advice itself as an indicator property for trusting that advice. For if you're already quite confident that you should ϕ , then your adviser's advice to ϕ will have no significant effect upon what you do, whereas if you reject her advice because you disagree with it, you of course are not trusting her advice either. This is straightforwardly parallel to what's involved in trusting testimony: you can't decide whether to trust someone's testimony that p simply on the basis of whether you yourself already believe p .” *ibid.*, s. 376.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 378.

lepszego od nas? Znów, nie może chodzić o to, co taka osoba deklaruje, bo jeśli po prostu podzielam jej poglądy w kwestiach praktycznych, to nie mam powodu sądzić, że jest ode mnie *lepsz*a, a jeśli ich nie podzielam, jeśli nasze poglądy w tych sprawach się różnią, to równie dobrze może to znaczyć, że ta osoba jest ode mnie *gorsza*. Na szczęście, pisze Wiland, dysponujemy inną strategią rozpoznawania dobrych ludzi, i rzeczywiście ją stosujemy — zwracamy uwagę nie tyle na to, co ludzie mówią, ile na to, co robią⁴⁸.

Uznajemy, że ktoś postępuje dobrze, jeśli kieruje się osądem praktycznym, który my sami podzielamy, ale na jakiej podstawie oceniamy, że ktoś postępuje *lepiej* od nas? Z pewnością nie na tej, że jego osąd praktyczny, objawiany w działaniu, różni się od naszego — bo to, jak już powiedzieliśmy, może być dla nas równie dobrym powodem, by go chwalić, jak by go ganić. Zdaniem Wilanda uważamy, że ktoś moralnie nas przewyższa, jeśli robi dokładnie te rzeczy, które sami uznajemy za dobre, ale robi je częściej i chętniej niż my, i jest w swoim dobrym postępowaniu bardziej konsekwentny⁴⁹. Radom takiej osoby, mniej „akratycznej” niż my sami, gotowi jesteśmy zaufać, ponieważ sądzimy, że, jako bliższa niż my doskonałości, ma zarazem większą wiedzę o tym, jak w ogóle należy postępować. Przekonanie, że radzi nam to człowiek cnotliwy, albo przynajmniej bardziej od nas cnotliwy, jest dla nas źródłem motywacji do podjęcia działań, których sami z siebie nie moglibyśmy zaprzęgnąć.

Naturalnie, jak zauważa sam Eric Wiland, powyższy wywód nie dowodzi racjonalności radzenia się kogokolwiek, a jedynie podaje życzliwe wytłumaczenie rzeczywiście stosowanej praktyki⁵⁰. Można obstawać przy poglądzie, że za silną motywacją do spełniania pewnego czy nawet różnych rodzajów dobrych czynów (czyli za tym, po czym poznajemy „dobrych ludzi”), wcale nie kryje się cnota w sensie arystotelesowskim, zakładająca wiedzę o tym, co słuszne — ale wówczas należałoby zrezygnować, jako z praktyk głęboko nieracjonalnych, z proszenia o radę i z przyjmowania czyichkolwiek rad. Jeśli natomiast chcemy je utrzymać, chyba powinniśmy się zastanowić, jaką rolę w naszym rozumowaniu praktycznym pełni ideał dojrzałej cnoty (*aretê*).

Przede wszystkim przypomnijmy, że jest to ideał, a nie stan, który byłby udziałem jakiegokolwiek podmiotu, który jeszcze zastanawia się, jak w tej czy innej sytuacji powinien postąpić. Gdzie jest pełnia cnoty, tam nie ma miejsca na deliberację, ponieważ nie ma żadnego rozdzwiewku między pragnieniami pochodzącymi z różnych poziomów osobowości; w pewnym sensie jego własne pragnienia pouczają podmiot, co jest słuszne. Czy w ogóle ktokolwiek kiedykolwiek ten stan osiąga, to osobna kwestia — być może to jest właśnie to, co niektóre religie nazywają świętością. Bez wątplenia natomiast ideał ten jest obecny w myśleniu praktycznym istot

⁴⁸ E. Wiland, wyd. cyt., s. 379.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, s. 389.

nieco bardziej ułomnych właśnie jako ideał, czyli przedmiot podziwu, pociągający je do przekraczania ich własnych moralnych ograniczeń. Sądzę, że na pewnym, szczególnie delikatnym, poziomie myślenie praktyczne daje się opisać właśnie jako „radzenie się ideału”.

Zapewne towarzyszy on i przyświeca całemu procesowi rozwoju moralnego jednostki, ale być może ze szczególną siłą dochodzi do głosu w chwili, gdy myślenie praktyczne dociera do granicy, jaką wyznaczają mu podstawowe struktury motywacyjne podmiotu. Poza tę granicę nie można sięgnąć namysłem — nie takim, który miałby jakąkolwiek moc motywującą — a mimo to usiłujemy dokonać moralnej oceny tych naszych podstawowych uwarunkowań z jakiegoś hipotetycznego obiektywnego punktu widzenia; chcemy wiedzieć, czy takie czy inne działanie, dokonane z taką czy inną intencją, jest *naprawdę* dobre lub złe. Nie dysponujemy i, jak się przekonaliśmy, nie możemy dysponować taką wiedzą, natomiast wiemy, kto ją posiada — człowiek roztropny, posiadający pełnię cnót. Ilekroć nie jesteśmy pewni, co powinniśmy zrobić, rozsądnie byłoby „zwrócić się z prośbą o radę” do tego ideału. Skąd jednak mamy wiedzieć, co taki człowiek by nam poradził, jaki byłby jego pogląd na kwestie praktyczne, które budzą nasz niepokój? Innymi słowy, po czym się poznaje człowieka cnotliwego?

Jak już pokazaliśmy, nie możemy go zidentyfikować na podstawie tej cechy, która czyni zeń dobrego doradcę, tzn. na podstawie jego słusznych poglądów praktycznych. Ale człowiek cnotliwy nie tylko wie, co jest słuszne, ale też doskonale postępuje, a to, postępowanie lepsze niż nasze własne, już potrafimy rozpoznać; to robienie rzeczy, które sami uznajemy za słuszne, ale w sposób bardziej konsekwentny, bardziej zaangażowany, niż my to robimy. Mamy podstawy, by sądzić, że w im mniejszym stopniu ktoś jest dotknięty np. akrazją, w tym większym stopniu posiada cnoty związane z myśleniem praktycznym, a przez to większą wiedzę na temat tego, jak w ogóle należy postępować.

W jaki zatem sposób „radzimy się ideału”? Nie ulega wątpliwości, że dla Arystotelesa życie moralne ma charakter dynamiczny, jest sferą ciągłego rozwoju. Gdyby tak nie było, moglibyśmy jedynie prosić o radę tych, co do których rozpoznaliśmy, że są z jakiegoś powodu bliżsi pełni cnoty niż my sami. Tymczasem każdy z nas ma możliwość, a także, jak się okazuje, dobry powód, by się starać o panowanie nad sobą w sensie enkratei. Wbrew pozorom bowiem nie jest ona pielęgnowaniem moralnego *status quo*, choćby najbardziej od jednostki wymagającego, ale drogą do jego ciągłego przewartościowywania. Co swoją drogą być może wyjaśnia, dlaczego akrazja jest godna potępienia — ponieważ ten moralny rozwój spowalnia, a w skrajnych przypadkach może nawet uniemożliwia.

Wobec nieusuwalnych ograniczeń namysłu praktycznego wydawałoby się, że pytanie o to, jakie działanie jest w danej sytuacji *obiektywnie* słuszne, jest z gruntu nieuprawnione. W pewnym sensie zapewne tak jest, jako że istnieje taki poziom obiektywności, z perspektywy którego każda sytuacja traci cechy, które nadają jej

sens moralny. Staralam się pokazać, że nie oznacza to jednak, iż kresem rozwoju moralnego jednostki jest interioryzacja norm społecznych ani nawet dopracowanie się własnego, choćby najbardziej wzniosłego systemu wartości. Pytając, co jest słuszne, nie pytam o to, co *ludzie* uważają za słuszne, ani co *ja* mam zrobić, aby pozostać sobą, ale o to, co w tej sytuacji zrobiłby dobry człowiek — i przekonanie, że mogę uzyskać odpowiedź, która zmieni moje dotychczasowe motywacje, jest jak najbardziej racjonalne.

Namysł praktyczny, gdyby wyglądał tak, jak tego chce intelektualizm etyczny, gdyby był narzędziem „globalnej rozumowej kontroli” podmiotu nad własnym postępowaniem, nie mógłby nas zaprowadzić dalej niż do pełnego potwierdzania w działaniu naszych najgłębiej zinternalizowanych ideałów. To niemało, i zapewne warto o to zabiegać. Jeżeli jednak, jak starałam się pokazać, rozumując praktycznie, dajemy się pociągać ideałowi pełnej doskonałości, i dzięki temu rzeczywiście przekraczamy nasze ograniczenia, to można zaproponować jeszcze jedno rozumienie pytania „Czy *racjonalnie* jest wybrać *x* zamiast *y*?”. Sądzę, że przynajmniej czasami, gdy je sobie zadajemy, mamy na myśli: „Czy dobry człowiek wybrałby *x* zamiast *y*?”.

The Moral Horizon of Practical Thought

Insofar as we do not regard morality as utterly irrational, any moral theory must presuppose a theory of practical reasoning. Attempts at developing the latter, though, encounter serious problems; it appears that the results of deliberation cannot be evaluated solely on the basis of the criteria applied in assessments of theoretical thinking, such as the degree of certainty of adopted premises or formal correctness of inference. If practical reflection is indeed always grounded in the non-rational basis of an individual's intuitions and desires there seems to be no hope for a universal ethical theory. This article is, on the one hand, an attempt at demonstrating that practical reflection is per se only partly rational, and a proposal for a way out of the resultant theoretical impasse, on the other; this is made possible, in my view, by a certain interpretation of the Aristotelian theory of virtue.