

Ernst Tugendhat

Jak mamy rozumieć moralność?

*Wykład wygłoszony w Katedrze Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego
13 IV 2000 r.*

Słowo „moralność” w sposób oczywisty odsyła nas do zasadniczego aspektu ludzkiego życia. Czy jednak mamy jasność, na czym ona polega? Pytanie wydaje się tak trudne, ponieważ stajemy wobec pozornie przeciwstawnych wymagań i to wręcz na różnych poziomach. Po pierwsze, „moralność” jest tylko słowem. Jak możemy się rozumieć, gdy używamy tego słowa, nie zaprzeczając dogmatycznie temu, że może ono być ujmowane w różnych znaczeniach? Po drugie, nawet jeśli się zgodzimy co do jednej struktury, nie można zaprzeczyć, że samą tę strukturę można wypełnić różną treścią. Jak w obliczu relatywizmu różnych systemów moralnych możemy mówić w liczbie pojedynczej o moralności? Po trzecie, z jednej strony moralność wydaje się czymś danym, z drugiej zaś, chcemy mieć możliwość zapytania: jak powinniśmy ją rozumieć?

Zacznę od pierwszej z trzech trudności: jak powinniśmy rozumieć samo *słowo*? Trzeba tu sformułować pewną propozycję. Następnie możemy zapytać, jak owa propozycja ma się do innych sposobów rozumienia tego słowa. Wychodzę od sposobu, w jaki słowo to rozumiano w etnologii. Otóż na moralność jakiegoś społeczeństwa składają się te prawidłowości postępowania jego członków, które oparte są na społecznej presji. Przez moralność będę rozumiał system norm społecznych, zgodnie z którymi jednostki przestrzegają siebie przez całe życie. Mówię „przez całe życie”, żeby odróżnić tego rodzaju system norm od tych systemów normatywnych, które są regułami gier. O wzięciu udziału w grze jednostka może swobodnie decydować. Moralność ogranicza zakres wolności

tych, którzy uważają się za członków danej wspólnoty moralnej. To z tego powodu system reguł moralnych istnieje tylko wtedy, gdy ci, którzy go akceptują, uważają, że ma on uzasadnienie.

Z każdą tak rozumianą moralnością związane jest również pojęcie dobrego człowieka. Człowiek jest dobry w sensie moralnym, jeśli zachowuje się w taki sposób, jak tego wzajemnie od siebie wymagają członkowie wspólnoty moralnej. To wzajemne wymaganie znajduje wyraz w zdaniach powinnościowych. By uzmysłwić sobie, na czym polegają zdania powinnościowe, sensownie wydaje się pytanie: co dzieje się, gdy ktoś, kto powinien tak lub inaczej postąpić, nie czyni tego? Jeśli ktoś nie postępuje tak, jak się tego od siebie wzajemnie żąda, powstaje presja społeczna, to zaś, jak się zdaje, oznacza, że dana osoba naraża się na oburzenie pozostałych członków wspólnoty moralnej. Jeśli dana osoba ma się nie za outsidera, lecz za członka owej wspólnoty moralnej, to sama będzie reagowała oburzeniem, gdy inni będą się zachowywać w taki sposób. To zaś zakłada, że wzięta do siebie oburzenie okazywane przez innych, że ma poczucie winy. Ten typ powinności, który polega na wzajemnych żądaniach, byłby niezrozumiały, jeśli w przypadku łamania tych reguł nie byłoby żadnych sankcji. Sankcja ta polega, jak się zdaje, na uczuciach oburzenia i winy.

Przyjęta przeze mnie koncepcja moralności zawiera cały szereg powiązanych ze sobą aspektów. Jest ona systemem wzajemnych żądań, który wyraża się w pewnego rodzaju zdaniach powinnościowych; wyrażane w tych zdaniach zobowiązanie wspiera się na uczuciach oburzenia i winy. Każdy tego rodzaju system zawiera koncepcję człowieka moralnie dobrego, a przy tym musi być przez członków wspólnoty uznany za uzasadniony.

Rozpoczynanie rozważań w taki sposób ma sens tylko wówczas, gdy nie wyklucza innych możliwości rozumienia tego słowa. Muszę tu poprzestać na wykazaniu, że w przypadku koncepcji alternatywnych nie są one przeciwne takiemu rozumieniu. Mógłby się tu pojawić zarzut, że moja propozycja wydaje się redukować moralność do moralności dostosowania. Zarzut ten pomijałby jednak ten aspekt, jakim jest uzasadnienie. Osoba moralnie autonomiczna nie dystansuje się po prostu od moralności wyznaczonej przez społeczeństwo, lecz sądzi, iż może pokazać, że zastaną w społe-

czeństwie moralność trzeba zmienić, jeśli ma ona uzyskać uzasadnienie. Reformator moralności, np. Jezus, odrzuca pewne treści, z jakimi jego współcześni wiążą oburzenie i poczucie winy, ale on nie odrzuca tych uczuć jako takich – chce tylko powiedzieć, że powinny być skierowane ku innym treściom. Jeśliby natomiast chciał zaprzeczyć temu, że normy moralne są normami społecznymi, to wówczas chodziłoby mu tylko o jego prywatne maksymy.

Czy można by to nazwać moralnością? Sądzę, że moja propozycja rozumienia tego słowa bliższa jest jego normalnemu użyciu, ale nie ma sensu spierać się o prawdziwy sens jakiegoś słowa. Jeśli ktoś chciałby dowolny system maksym nazywać moralnością, to po mojemu pojmowaną moralność nazwałbym jednym ze znaczeń moralności – nazwijmy je m1, drugie – m2, a następnie można się zastanowić, jak mają się do siebie koncepcje oznaczone m1 i m2.

Są też tacy, którzy przez moralność rozumieją zachowanie altruistyczne. Mój sposób rozumienia moralności będzie się wtedy wydawał zbyt wąski, skoro oczywiście istnieje zachowanie altruistyczne, które nie ma charakteru normatywnego. W tym wypadku również mówiłbym o m1 i m2 (lub o m3). Altruizm i normatywny system wzajemnych żądań to dwie różne koncepcje, które się na siebie częściowo nakładają.

Mogę teraz przejść do drugiego ze wspomnianych na początku pytań. Jak rozumieć fakt, że każda wspólnota moralna proponowała inną moralność w preferowanym przez mnie rozumieniu, a mimo to mamy na uwadze jakąś jedną moralność. Odpowiedź wiąże się, jak można domniemywać, z wymogiem uzasadnienia. Każda moralność jest jakoś uzasadniona, ale jedno uzasadnienie może być lepsze niż drugie.

Przejdźmy teraz do owego wymogu uzasadnienia. Przede wszystkim ważne jest właściwe rozumienie, co może oznaczać mówienie o uzasadnieniu norm społecznych. Wydaje się oczywiste, że norm jako takich nie można uzasadnić tak jak zdań orzekających. Norma jest jakimś ogólnym imperatywem, a norma moralna jest wzajemnym ogólnym imperatywem. Nie miałoby sensu mówić o uzasadnieniu imperatywu, ale jego uzasadnianie ma sens dla osoby, której on dotyczy, w sensie pokazania jej, że ma ona jakiś powód, by go akceptować. Jeśli zaś jest to imperatyw wzajemny, jednostki

muszą być w stanie uzasadnić go sobie wzajemnie. A skoro nie jest to tylko pojedynczy imperatyw, lecz stała norma, to uzasadnienie musi polegać na pokazaniu, że każdy człowiek posiada jakiś powód, żeby zaakceptować tę normę, to zaś oznacza zdolność i gotowość odczuwania w związku z nią oburzenia i winy.

Myślę, że zasadniczo istniały dwa sposoby tak rozumianego uzasadniania systemów moralnych: uzasadnienie poprzez autorytet i uzasadnienie wzajemne. W obydwu przypadkach uzasadnienie polega na pokazaniu, że każda jednostka ma powód, by zaakceptować system normatywny.

Autorytetem dla małych dzieci są rodzice. Jeśli moralność w całości ma strukturę autorytarną, uzasadnienie jest zasadniczo religijne. Na przykład w chrześcijaństwie normy to nakazy Boga. Uzasadnienie moralne możemy w każdym przypadku uzmysłwić sobie na przykładzie rodziców odpowiadających na pytanie swego dziecka, dlaczego „powinno” zachowywać się w konkretny sposób. Z pozycji chrześcijańskich rodzice odpowiedzieliby: „Ponieważ jesteśmy dziećmi Bożymi, należy to do naszej tożsamości, zaś przykazania te dał Bóg”.

Otóż tego rodzaju uzasadnienie religijne zakłada akt wiary. Dziecko może następnie zapytać: czy system moralny jest dobry, ponieważ nakazany jest przez Boga, czy też nakazany jest z tej racji, że jest dobry? Jeśli rodzice odpowiedzą, że Bóg nakazuje tylko to, co jest dobre, to będzie to znaczyło, iż to, co określa dobrego człowieka, trzeba uzasadnić niezależnie od boskich przykazań. W tym przypadku koncepcja religijna prowadzi samorzutnie do uzasadnienia wzajemnego.

Jednakże uzasadnienie autorytarne pomaga zrozumieć, dlaczego na przestrzeni dziejów istniało wiele systemów moralnych. Jeśli przekonanie co do bycia uzasadnionym wiąże się z pewnym autorytetem, wówczas wszystko, co ów autorytet nakazuje, jest obligatoryjne. Różne systemy moralne uzasadnione w ten sposób nie przeczą sobie.

Przejdźmy teraz do pytania – które jest faktycznie główną kwestią tego tekstu – jak w sposób nieautorytarny można wzajemnie uzasadnić moralność. W kwestii tej nie ma dziś zgody. Często powiada się, że utilitaryzm i kantyzm to dwie najważniejsze w cza-

sach nowożytnych tradycje filozofii moralnej. Jednak w żadnej z nich nie występuje koncepcja uzasadnienia wzajemnego. Obok tych stanowisk równie ważny wydaje się kontraktualizm. W kontraktualizmie, jak to zwykle przedstawiano, uzasadnienie moralności polega na tym, że każda jednostka sama dla siebie ma dokonać uzasadnienia i znowu nie mamy tu do czynienia z uzasadnieniem wzajemnym. Ponieważ większość etyk współczesnych wiąże się z jednym z tych trzech systemów, niech mi będzie wolno poczynić tu kilka uwag, zanim przejdę do własnej propozycji.

Najpierw utylitaryzm. Według tego stanowiska działanie jest słusznie, jeżeli zwiększa ogólną ilość dobra na świecie bardziej aniżeli jakiegokolwiek działanie alternatywne. Utylitaryści skłonni są to uważać za samo przez się oczywiste, podczas gdy dla innych pozostaje to zagadką. Czy możemy to zrozumieć, jeśli założymy, że tym, czego wymaga moralność, jest to, czego żądamy od siebie nawzajem? By zbliżyć się do stanowiska utylitaryzmu, mógłbym powiedzieć: w każdym razie wzajemnie wymagano od siebie tego, byśmy sobie wzajemnie nie szkodzili, utylitaryści zaś nie rozróżniają nieczynienia szkody i czynienia dobra. Ale jak dochodzimy do następnej idei, którą jest maksymalizacja dobra w ogóle? Pomocne może tu być odwołanie do prekursorów utylitaryzmu, do Hutchesona i Hume'a. Hume wychodził od formalnej koncepcji podobnej do mojej. Nie pyta on, czego wzajemnie od siebie żądamy, lecz kiedy kogoś akceptujemy, kiedy mówimy o nim, że jest dobry. Następnie zaś twierdzi on, że dobrą nazywamy osobę wtedy, kiedy jest pożyteczna. Hutcheson zaś dodaje, że jeśli stajemy wobec alternatywy: uczynić więcej lub mniej dobra bądź zła, to trzeba wybrać działanie, które prowadzi do większego dobra bądź mniejszego zła. To właśnie prowadzi do zasady maksymalizacji. Utylitaryzm obstaje przy tym, że człowiek nigdy nie jest moralnie zainteresowany jedną osobą. Nadal jednak będziemy wątpić w to, że człowiek może właściwie wypełniać swoje obowiązki wobec innej osoby, jeśli, to co jest jej dłużny, postrzega zawsze tylko jako część dobra ogólnego. I, co ważniejsze, czy tym, co się tu liczy – skoro mamy zobowiązania wobec wielu osób – jest tylko ogólna suma dobra, czy też może raczej sprawiedliwość? I czy nie jest to konieczna perspektywa, jeśli pragniemy wzajemnego uzasadnienia moralności?

Tak więc szybko natrafiamy na dobrze znane słabości utilitaryzmu, te mianowicie, że na jednej skali umieszcza on czynienie dobra i niewyrządzanie krzywdy, że nie oddaje sprawiedliwości międzyludzkim zobowiązaniom i nie przywiązuje wagi do sprawiedliwości. Żadna z tych słabości nie pojawiłaby się, gdyby pytanie brzmiało: czego żądamy wzajemnie od siebie. Hume pytał przynajmniej, pod jakimi warunkami aprobujemy kogoś – ale kto jest owym *my*? Nie ma takiego ogólnego „*my*”, które mogłoby stanowić punkt wyjścia, ani też nie ma równie jednolitego „*nas*”, ze względu na które można by rozumieć czynienie dobra. Jeśli zapytamy, czym jest to, czego wzajemnie od siebie żądamy, to jest to pytanie dotyczące jednostek. Moglibyśmy to zdanie zapisać w ten sposób: czym jest to – dla każdego *X* i dla każdego *Y* – czego *X* wymaga od *Y*? Takie sformułowanie pytania prowadzi nas do punktu wyjścia kontraktualizmu, ale jednocześnie jesteśmy też bardzo blisko Kantowskiego imperatywu kategorycznego.

Otóż Kantowska koncepcja – zła moralnie jest każda maksyma, co do której nie mogę chcieć, żeby każdy jej przestrzegał – jest niefortunna, ponieważ zawiera tylko warunek konieczny, a nie warunek dostateczny moralności. Istnieją maksymy, co do których nie można chcieć, by się do nich powszechnie stosowano, a które z pewnością nie są niemoralne. Co trzeba dodać do tego zaledwie koniecznego warunku? Trzeba się postawić w sytuacji empirycznych jednostek i zapytać, cóż to za maksymy, co do których nie można chcieć, żeby inni się do nich stosowali? To jednak wymaga nieuchronnego kroku w empirię, a tego Kant chciał uniknąć. Dlaczego ludzie tak łatwo przekonuje druga formuła imperatywu kategorycznego Kanta? Dlatego, jak mi się wydaje, że ludzie nigdy nie chcą – co jest pewnym faktem empirycznym – by traktowano ich jako jedynie środek i to ten fakt, a nie coś w czystym rozumie, wydaje się prowadzić do normy pozwalającej wymagać tego od każdego.

W ten sposób ujmuje to kontraktualizm. Stanowisko to można wyjaśnić wracając do przykładu rodziców rozmawiających z dzieckiem. Po wykazaniu braku uzasadnienia norm autorytarnych nie wydaje się prawdopodobne, by rodzice odwoływali się do maksymalizacji dobra lub do imperatywu kategorycznego. Jedyną rze-

czą, na którą mogą dzieciom wskazywać, jest ich własna wola. Mogą oni powiedzieć: „Czy życzyłybyś sobie, aby nie było żadnych wzajemnych wymagań, czy też chciałbyś, aby istniały pewne normy wzajemne? Jeśli tak, zważ, że każdy inny życzy sobie tego samego i że ty nie możesz podporządkować innym temu, czego sam chcesz, jeśli sam ze swej strony i w równym stopniu nie podporządkujesz się temu, czego chcą inni”. Mogliby jeszcze dodać, że nie do pomyslenia jest istnienie ludzkiego społeczeństwa bez tych norm, które zatem stanowiły prawdopodobnie rdzeń nawet historycznych moralności autorytarnych.

Tak więc kontraktualizm zdaje się przekonującym punktem wyjścia. Pojawiają się jednak pewne zastrzeżenia. Pierwsze dotyczy implikowanego w kontraktualizmie indywidualizmu. Wszyscy ludzie, wedle tego zastrzeżenia, od wczesnego dzieciństwa poddawani są socjalizacji, tak więc przyjęty w kontraktualizmie stan natury odrębnych jednostek jest fikcją. Jest to jednak nieporozumienie. Fakt, że zawsze już tkwimy w pewnych kontekstach normatywnych, jest przez kontraktualizm z góry założony, a pytanie brzmi następująco: czy owe normy dają się uprawomocnić wobec samych tych jednostek? Tak więc stan naturalny służy jedynie za tło, po to byśmy mogli zapytać, czy faktycznie istniejące stosunki normatywne można rozumieć jako chciane przez każdego.

Drugi zarzut mówi, że błąd kontraktualizmu polega na redukcji moralności i altruizmu do egoizmu. Istnieje również altruizm spontaniczny, który opiera się na sympatii. Ale kontraktualista i tego nie kwestionuje. To, że normatywnie wymagany altruizm – jeśli ma on być rozumiany jako wymóg autonomiczny – musi mieć podstawy egoistyczne, nie wyklucza, że istnieje również altruizm spontaniczny. Zgodnie z kontraktualizmem moralność autonomiczna może się rozwinąć wychodząc tylko z pozycji egoistycznych, ale to nie tylko nie wyklucza spontanicznego altruizmu, lecz musi prowadzić do tego, że uzyska on społeczne wsparcie i że z chwilą pojawienia zostanie włączony do moralności.

To drugie zastrzeżenie prowadzi bezpośrednio do trzeciego. Nawet ci, którzy gotowi są odróżniać moralny altruizm od altruizmu kierującego się sympatią, mogą wątpić, czy egoistyczne podstawy kontraktualizmu nie stanowią dlań przeszkody w zrozumie-

niu kształtowania się sumienia. Stawia się pytanie, jak można rozumieć sumienie w ramach koncepcji postrzegającej moralność jako opartą na przedmoralnych motywach? To była zapewne jedna z przyczyn, dla której Kant, chociaż był tak bliski kontraktualizmowi, sądził, że moralność można zrozumieć tylko poprzez odwołanie się do czegoś absolutnego. Należy zdać sobie sprawę z tego, że celem porozumienia przy budowaniu autonomicznej wspólnoty moralnej jest nie tylko przestrzeganie norm, lecz wspieranie ich uczuciami moralnymi, jak też związaną z nimi ideą dobrego człowieka. Nie tylko wymagamy od siebie wzajemnie takiego właśnie postępowania, lecz domagamy się również uczestniczenia w okazywaniu oburzenia, kiedy ktoś tak nie postępuje. Jeśli zaś ktoś reaguje emocjonalnie w przypadku naruszenia normy przez innych, to z trudem byłby w stanie powstrzymać podobne emocje, gdy własnym postępowaniem naruszy normy. Osoba pragnąca należeć do społeczności moralnej musi przynajmniej udawać, że podziela te uczucia. W każdym razie pozostaje ewentualność, że ktoś może być moralnym pasożytem; nie jest ona bowiem czymś swoistym dla moralności autonomicznej, lecz jest charakterystyczna dla wszelkiej moralności.

Powinniśmy tu zwrócić uwagę na inną cechę, którą również odznacza się wszelka moralność. Osoba zachowująca się zgodnie z normami uważana jest za kogoś dobrego, jest ona chwalona (aprobowana) i to tłumaczy, dlaczego system normatywny sam generuje motywację, której przedtem nie było, specyficzną motywację moralną, motywację do tego, by stać się osobą moralnie cenioną w przeciwieństwie do osoby pogardzanej. Osoba, która ma się za członka wspólnoty moralnej, nie tylko nie chce, by nią pogardzano, nie chce również być godną pogardy. Osoba uważająca się za członka wspólnoty moralnej wywołuje uczucia kojarzone przez nas z sumieniem. W pierwszej chwili wydawać się może, że jest to tylko sumienie heteronomiczne, ale stąd już tylko jeden krok do sumienia autonomicznego, zgodnie z którym jednostka tylko wtedy widzi siebie jako godną pogardy, gdy pogwałciła normy uważanie przez nią samą za uzasadnione.

Ktoś mógłby wysunąć zarzut, że to, co nazwałem motywacją moralną – choć odróżnia się od przed-moralnych motywacji ego-

istycznych – miałyby nawet w tym wypadku charakter zasadniczo egoistyczny. Motywacja do postępowania moralnego polegałaby na tym, że chce się być uważanym za dobrego bądź samemu uważać siebie za dobrego (bądź nie złego). Wbrew temu, niektórzy sądzą, że ten, kto rzeczywiście postępuje moralnie, postępuje tak jedynie dlatego, iż uważa to za moralne. Przekonanie takie jest moim zdaniem pozostałością tradycji, w której wielką wagę przywiązuje się do wyolbrzymionej idei bezinteresowności, występującej w chrześcijaństwie, a także u Kanta. Taką ideę moralnej bezinteresowności, moim zdaniem, podsunęła prawdopodobnie całkiem odmienna bezinteresowność, niż ta z jaką mamy do czynienia w przypadku spontanicznego altruizmu. Ta ostatnia bowiem jest bezinteresownością skierowaną ku innym ludziom, a nie na to, by być moralnym. Kiedy ktoś oddaje życie za inną osobę, może to uczynić przez spontaniczny altruizm ze względu na inną osobę bądź z tego powodu, że sądzi, iż tak powinna uczynić, iż jest to moralne. Obydwie motywacje mogą się naturalnie ze sobą łączyć, ale o ile czyni on to, ponieważ sądzi, że jest to moralne, o tyle, wydaje mi się, iż powiedzenie takie tylko skrótowo wyraża, że jego zdaniem postępując inaczej musiałby sobą pogardzać.

Zajmijmy się teraz zasadniczą, moim zdaniem, trudnością samego kontraktualizmu – czy umowę moralną mamy rozumieć podobnie jak zwyczajną umowę?

Pewne odmienności są oczywiste. Po pierwsze, zwyczajna umowa jest jednorazowym aktem, podczas gdy moralne porozumienie jest czymś, co trwa w naszym życiu intersubiektywnym. Kiedy pogwałcimy normy moralne, reprimenda, z jaką się to spotka, nie będzie udzielona za złamanie uprzednio zawartej umowy.

Po drugie, zwykła umowa ma strukturę wzajemnej obietnicy i pozostaje kwestią otwartą, czym jest to, co sprawia, że strony zawierające umowę dotrzymują obietnicy. Wejście w porządek moralny bardziej przypomina złożenie przyrzeczenia drugiego stopnia, ponieważ polega na zgodzie co do tego, że podzielamy odczucia moralne w stosunku do pewnych treści.

Po trzecie, zwyczajna umowa jest negocjowana, zgoda moralna nie jest natomiast kwestią negocjacji. Na tym polega zasadnicza różnica. Przyczyną, dla której zwykła umowa musi być negocjowa-

na, jest to, że porozumienie dochodzi do skutku, kiedy każda osoba uważa, że to, co oferuje jej druga strona, jest na tyle dla niej dobre, iż może na to przystać. Natomiast w przypadku zgody moralnej strony zgadzają się nie co do czegoś, co jest dobre dla A i co jest dobre dla B itd., lecz co do czegoś, co przez nich wszystkich uważane jest po prostu za dobre i co wszyscy mogą przeto zaaprobować.

Stajemy tu wobec zjawiska, które stało się punktem wyjścia utylitaryzmu – Hume’owskiej koncepcji aprobaty, mającej za swój przedmiot dobrego człowieka. Musimy wyraźnie odróżnić to, co jest dobre dla A, dla B, ogólnie dla X oraz to, co jest dobre po prostu. Emocje moralne mogą się odnosić tylko do tego ostatniego. Utylitaryzm operuje koncepcją dobra, ale utylitaryści nie dostrzegli, że tę wspólną aprobatę należy rozumieć jako coś, co osiągamy poprzez porozumienie, tak iż trzeba zapytać: co w taki sposób możemy wspólnie zaaprobować, żeby każdy z nas mógł przystać na to indywidualnie? W przypadku kontraktualizmu pojawia się odwrotne niebezpieczeństwo, że umowa moralna skonstruowana zostanie w taki sposób, iż dostrzega się tylko indywidualną zgodę, a nie dostrzega się wspólnej aprobaty. Niezależnie od tego, z której strony ten problem rozpatrujemy, uwzględnione muszą być oba czynniki – po pierwsze, wspólnota moralna musi dysponować wspólną koncepcją człowieka moralnego (wymóg ten wynika z formalnego pojęcia moralności), po drugie, musi to być dobre z punktu widzenia każdej jednostki, co jest wymogiem autonomiczności moralności.

Jak można powiązać te dwa czynniki? Moim zdaniem jedynie przez stwierdzenie, że dobre jest tylko to, co jest dobre w jednakowym stopniu dla wszystkich. Jedynie wtedy mogą wszyscy na zasadzie jednakowej autonomii zgodzić się co do wspólnej koncepcji dobra, jedynie wtedy mogą wzajemnie wobec siebie uzasadnić tę koncepcję dobra. W zwyczajnej umowie brakuje tego aspektu, że wspólne dobro musi być obopólnie uzasadnione, jako że zgoda pomiędzy stronami nie odnosi się tu do czegoś, co jest przez nich wspólnie aprobowane. Istniały moralności – moralności autorytarne – które dysponowały jedynie pewnym pojęciem dobra, a nie było w nich owego momentu zgody, i odwrotnie, podejmowane są dziś próby – w szczególności chodzi o Davida Gauthiera i jego książkę *Morals by Agreement* – rozumienia moralności jako zwykłej umo-

wy, to znaczy jako zgody, którą można zredukować do „dobre dla A”, „dobre dla B” itd. Jednakże moralność autonomiczna musi zawierać obydwa czynniki: „dobre” jak i „dobre dla”. Koncepcja dobra, zawarta w formule „dobre jest to, co jest jednakowo dobre dla każdego”, opiera się na tym, co jest „dobre dla”, ale nie daje się do tego zredukować ze względu na sformułowanie „jednakowo”.

Możemy teraz sobie uzmysłowić, jak owe trzy współczesne stanowiska – utylitaryzm, kontraktualizm i kantyzm – należy ujmować w ich wzajemnych relacjach. W utylitaryzmie za dobre uznaje się to, co uzasadnione jest ze względu na nas, ale nie w taki sposób, że jest to uzasadnione dla każdego w takim samym stopniu. W tego rodzaju kontraktualizmie, który moralność próbuje widzieć podobnie jak zwykłą umowę, nie może pojawić się w ogóle wspólne pojęcie dobra, nie mamy tu do czynienia ze wzajemnym uzasadnieniem systemu normatywnego, lecz zamiast tego za posiadające ważność uznaje się to, co jest dostatecznie dobre dla A jak i dla B itd. oraz to, że zawierają ze sobą umowę. Ta zaś i inne ułomności kontraktualizmu motywowały Kanta do zastąpienia uzasadnienia kontraktualnego fikcyjnym uzasadnieniem ze strony czystego rozumu.

Otóż to pojęcie dobra jako tego, co w jednakowym stopniu jest dobre dla wszystkich, stanowi oczywiście sedno pojęcia sprawiedliwości. Ogólnie rzecz ujmując, słowo „sprawiedliwie” – również w przypadku moralności autorytarnych – służy do oznaczenia tego aspektu uzasadnienia norm bądź działań, który dotyczy w szczególności zachowania równowagi pomiędzy jednostkami. W przypadku moralności autorytarnych to, co uchodzi za pozostające w stanie równowagi, ustalone zostaje przez autorytet i przez to może być czymś zupełnie dowolnym. Jeżeli natomiast to, co moralne, uzasadnione jest obopólnie, miernikiem równowagi może ostatecznie być tylko równość. Natomiast kontraktualizm, który moralne porozumienie pojmuje analogicznie do zwyczajnej umowy, nie bierze w ogóle pod uwagę pojęcia sprawiedliwości, ponieważ w tym wypadku strony nie dysponują wspólną miarą. Nie przypadkiem pojęcie sprawiedliwości nie występuje ani w utylitaryzmie, ani w tego rodzaju kontraktualizmie, który porozumienie moralne pojmuje tak jak normalną umowę. Porozumienie pojmowane jako

porozumienie na zasadzie wzajemnego uzasadnienia to jedyna, moim zdaniem, koncepcja moralności mogąca wyjaśnić także punkt widzenia sprawiedliwości.

Rezultat tego, iż moralność w swych podstawach musi być pojmowana egalitarnie, odpowiada, jak się zdaje, naszemu współczesnemu rozumieniu moralności, a myśl, iż podejście kontraktualne miałyby przeczyć takiemu pojmowaniu, wynikało ze zbyt dosłownego rozumienia słowa „kontraktualizm”, tak jakby każde porozumienie musiało mieć strukturę negocjowanej umowy. Idea autonomicznego traktowania moralności zakłada konieczność wzajemnego uzasadnienia, kiedy to każdy liczy się jednakowo. Gauthier uważa natomiast, że oświecona moralność może być tylko moralnością racjonalną i że z punktu widzenia jednostki byłoby nieracjonalne przystanie na taki kontrakt, który nie byłby dla niej samej maksymalnie racjonalny, zatem nieracjonalne byłoby czynienie koncesji na rzecz słabszych. Jeżeli jednak porozumienie musi być w takim samym stopniu uzasadnione dla każdego, to wtedy struktura przedmiotu zgody domaga się równości. Przystąpienie do porozumienia musi być racjonalne dla każdej jednostki, musi to być dla niej bardziej korzystne, niżli nieuczynienie tego (jeżeli ma się za wszechmocną, to tego nie uczyni), jednak z chwilą przystąpienia do niego musi zaakceptować symetrię nieodłączną od mechanizmu tego porozumienia.

Następne pytanie to pytanie, czy moralność, do której dochodzimy w autonomicznym uzasadnieniu, musi być również uniwersalna. Można by zapytać, co miałyby stanąć na przeszkodzie pewnej grupie ludzi w zawarciu moralnego porozumienia ograniczonego tylko do nich, bez dopuszczania do niego kogokolwiek innego? Myślę, że tak jak oligarchia nie może uzasadnić swych norm wobec tych, których krzywdzi, tak samo grupa nie jest zdolna uzasadnić wykluczenia tych, których pozostawia na zewnątrz.

Ktoś mógłby jednak w tym miejscu zapytać: „I co z tego? Cóż to szkodzi, że nie możemy uzasadnić naszych norm wobec jednostek pozostawionych na zewnątrz?”. Taki sam punkt widzenia można by przyjąć w stosunku do pokrzywdzonych wewnątrz grupy. Czy w ten sposób nie moglibyśmy cofnąć się aż do momentu, w którym dotrzemy do koncepcji podobnej do koncepcji Gauthiera, odpowia-

dającej zwykłej umowie? Trzeba by tylko przyjąć, że wykluczeni lub pokrzywdzeni będą pod przymusową kontrolą. Pokrzywdzeni mogą podporządkować się normom w taki sam sposób, w jaki ktoś zawiera normalną umowę – z konieczności. Normy te byłyby wówczas dla nich normami wymuszonymi, brakłoby jakichkolwiek wspólnych uczuć moralnych.

System normatywny byłby w takim wypadku niesprawiedliwy. Co to oznacza? Czy trzeba by wtedy powiedzieć, że koncepcja moralności jednak tego nie dopuszcza? Należy wszelako przypomnieć, że „moralność” to tylko słowo. Dlaczego nie można by jej zdefiniować w taki sposób, by obejmowała systemy normatywne, w których wzajemność uzasadnienia byłaby tylko częściowa bądź w których uzasadnienia w ogóle nie pojmowano by jako uzasadnienia obopólnego? Co więc powstrzymuje nas od zaakceptowania takiej w cudzysłowie „moralności”, moralności, która dla niektórych z punktu widzenia ich własnych interesów mogłaby się okazać bardziej racjonalna niż moralność obopólnie autonomiczna?

Wielu współczesnym filozofom przekonujące wydaje się bawienie po prostu na naszej obecnej świadomości moralnej. Niektórzy autorzy uważają, że koncepcja w rodzaju Gauthierowskiej jest nieadekwatna, ponieważ nie odpowiada temu, co dziś pojmujemy się jako moralność. Dlaczego jednak obecna świadomość moralna ma stanowić instancję odwoławczą?

W ten sposób przechodzę do trzeciego ze wspomnianych na początku pytań, do pytania dotyczącego różnicy pomiędzy istniejącą moralnością a tym, jak powinniśmy lub chcielibyśmy ją rozumieć. Dlaczego powinniśmy bądź mielibyśmy zaakceptować moralność wzajemnej autonomii? Co oznacza tutaj „powinność”? Nie możemy tu odwoływać się ani do słowa (czy pojęcia) „moralność”, ani też do naszej obecnej świadomości. Do czego więc mamy się odwoływać?

To, że moralność „powinniśmy” rozumieć w podany tu sposób, może pozornie znaczyć tylko tyle: jeśli tak nie uczynimy, będziemy musieli przyznać, że nie możemy jej uzasadnić wobec innych. Ale, można by znowu zapytać, jakie w ogóle ma znaczenie uzasadnienie wobec innych? Moglibyśmy na to powiedzieć: tylko wtedy możemy żyć z innymi w relacji symetrii. Symetria wydaje się stanowić ideał w stosunkach pomiędzy dwoma osobami, jak też ideał, co

do którego życzylibyśmy sobie, by według niego przebiegała w ogóle ludzka koegzystencja. Czujemy się tu postawieni wobec czegoś, co może jawić się jako fundamentalne rozszczepienie rozumienia relacji ludzkich: albo respektowanie interesów innych ludzi, albo wykorzystywanie możliwości płynących z własnej przewagi – moralność albo władza. Wydaje się, że to rozszczepienie, które zawsze napotykamy w obrębie moralności, powraca, gdy pytamy o to, jak mamy rozumieć samą moralność.

Wyciągam z tego wniosek, że nie powinniśmy mówić, iż moralność wymaga symetrii, lecz odwrotnie – że musimy rozumieć to pojęcie w ten sposób, jeśli pragniemy symetrii. Tak zatem kruche są ostatecznie nasze podstawy. Możemy się odwołać tylko do sposobu życia. Nie możemy zaś oczekiwać, że u kresu naszych poszukiwań odnajdziemy drogowskaz, który wskaże nam drogę i powie, że musimy nią iść – nie ma takiego „musisz”. Musimy się zadowolić rezultatem wskazującym przeciwne kierunki, rezultatem ukazującym nam, jakie są najważniejsze alternatywy, a prawdziwe znaczenie w takich dociekaniach ma to, czy jesteśmy w stanie właściwie zidentyfikować to rozszczepienie. Z jednej strony, mamy możliwość symetrycznego rozumienia naszych relacji intersubiektywnych, na zasadzie obopólnie uzasadnionych norm, a z drugiej mamy drogę jednostronnej, normatywnej i nienormatywnej władzy, oczywiście z całą masą możliwości pośrednich.

Następnym krokiem byłaby więc próba zrozumienia znaczenia, jakie ma dla nas idea symetrii. Chciałbym wspomnieć tylko o jednym aspekcie. Gdy rozważałem kwestię motywacji moralnej, wskazywałem, że nie ma wielkiego sensu twierdzić, że naszym motywem jest po prostu bycie moralnym, lecz jedynie to, że postępując inaczej musiałbym pogardzać sobą. Jeśli jednak sens bycia moralnym tkwi w symetrii, to wówczas to, co jest moralnie poprawne, ma sens tam, gdzie wydaje się rozsądne twierdzenie, iż samo to stanowi moją motywację. Teraz możemy zrozumieć, jak do postępowania moralnego może człowiek być motywowany, niezależnie nawet od wewnętrznych sankcji, po prostu dlatego, że nie chce on postrzegać swojego postępowania jako „niesymetrycznego”, jako wykorzystywania posiadanej przez siebie przewagi. Sensowne jest stwierdzenie: to nie jest ten sposób, w jaki chciałby rozumieć siebie.

Na pytanie, od którego zacząłem – jak powinniśmy rozumieć moralność? – udzieliłem odpowiedzi, która ogranicza się do kwestii zasadniczej. Bez koncepcji symetrycznego kontraktualizmu nie daje się według mnie pomyśleć autonomicznie ugruntowany system wzajemnych wymagań. Z chwilą jednak pojawienia się takiego systemu może on objąć inne motywacje, w szczególności wypływające ze spontanicznego altruizmu, motywacje, które mogą następnie być wzmacniane wzajemnymi pochwałami. Spontaniczny altruizm przekracza ograniczenia tego, co kontraktualne i normatywne, lecz może zostać w to włączony: nie jest to coś, czego możemy wymagać, ale może to stanowić część naszej koncepcji człowieka moralnie dobrego.

*Przekład zbiorowy dokonany w ramach translatorium
prowadzonego przez A.M. Kaniowskiego.*
