

NATASZA SZUTTA

W KIERUNKU PRZEZWYCIĘŻENIA
SCHIZOFRENICZNOŚCI NOWOŻYTNYCH
TEORII ETYCZNYCH
ETYKA CNÓT *VERSUS* ARETOLOGIA

We współczesnym dyskursie etycznym bardzo ważną rolę odgrywają trzy koncepcje etyczne: utylitaryzm, deontologia i etyka cnót. Mniej więcej do połowy poprzedniego stulecia, od czasów nowożytnych, w etyce dość niepodzielnie królował utylitaryzm i deontologia kantowska, dopiero w latach pięćdziesiątych podobny status osiągnęła etyka cnót¹. Między tymi koncepcjami toczy się nieustanny spór m.in. o kwestię przedmiotu etyki, kryterium moralnego wartościowania, modelu uprawiania etyki oraz języka etyki. W wielu tych dyskusjach zwolennicy etyki cnót zajmują przeciwne stanowisko względem zwolenników utylitaryzmu i deontologii.

Dr NATASZA SZUTTA – Zakład Etyki i Filozofii Społecznej, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański; adres do korespondencji: ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; e-mail: wnsnsz@ug.edu.pl

¹ Współczesna etyka cnót jest obecnie przez niektórych etyków nawet uważana za dominujący nurt w filozofii moralności. Za jego początek uważa się rok 1958, kiedy E. Anscombe opublikowała swój artykuł pt. *Modern Moral Philosophy*, w którym poddała radykalnej krytyce etykę kantowską i utylitaryzm. Krytyka dotyczyła głównie deontologicznego sposobu uzasadniania moralności. Jej zdaniem jedynie odwołanie się do Absolutu mogłoby uzasadniać obowiązywanie uniwersalnych zasad moralnych. Inne sposoby ugruntowania zasad moralnych zawsze prowokują pytanie o rację ich obowiązywania. Tę krytykę podjął także, w pracy pt. *After Virtue*, A. MacIntyre (1981). Zaproponował powrót do teleologicznego sposobu uzasadniania moralności, obecnego w starożytnej etyce cnót, szczególnie u Arystotelesa, który jest traktowany jako najważniejszy klasyk etyki cnót. Propozycja Anscombe i później MacIntyre'a spotkała się z dużym zainteresowaniem. Powstało bardzo wiele publikacji (artykułów i monografii) w tym nurcie. Do grona współczesnych etyków cnót m.in. należą: Julia Annas, Robert Audi, Alasdair MacIntyre, Rosalind Hursthouse, Christine Swanton, Michael Slote.

Etycy cnót uprawiają etykę skoncentrowaną na moralnym sprawcy, jego kondycji moralnej, stawiając fundamentalne etycznie pytanie: kim powinienem się stać?, podczas gdy utilitaryzm i deontologia koncentrują się na warunkach słuszności czynu, stawiając sobie jako główne pytanie: co powinienem zrobić? Etycy cnót przekonują, że właściwa moralnie kondycja sprawcy jest zawsze gwarantem wyboru moralnie dobrego działania.

W dyskusji na temat kryterium moralnego wartościowania etycy cnót odrzucają – formułowane na gruncie deontologii i utilitaryzmu – uniwersalne zasady moralne, proponując w zamian przykłady moralnie dobrego charakteru. Zdaniem etyków cnót, o dobrym moralnie charakterze sprawcy stanowią cnoty – trwałe dyspozycje charakteru do moralnie dobrego działania: m.in. uczciwość, życzliwość, sprawiedliwość, prawdomówność, lojalność, itd.

Etycy cnót krytykują ponadto teoretyczny model uprawiania etyki, w którym poprawna teoria etyczna przybiera – jak deontologia i utilitaryzm – kształt *quasi*-teorii naukowej, spełniającej szereg warunków takich, jak niesprzeczność, uniwersalność, obiektywność, abstrakcyjność, formalność, itp. Zdaniem etyków cnót, teoria etyczna w takim kształcie nie jest ani potrzebna, ani możliwa. Moralność jest zbyt złożonym i skomplikowanym fenomenem, dlatego nie poddaje się próbom konstruowania uporządkowanego systemu etycznego.

Także język etyków cnót pozwala odróżnić ich koncepcję od utilitaryzmu i deontologii. Etycy cnót praktycznie eliminują ze swego języka pojęcia obowiązku, nakazu i zakazu moralnego. W ich miejsce proponują pojęcia cnót i wad moralnych (uczciwość, nieuczciwość, odwaga, tchórzostwo, itp.). W wartościowaniu moralnym etycy cnót odchodzą od ocen moralnych w kategoriach moralnej słuszności (jedynie zgodności działania z moralnymi zasadami), preferują oceny w kategoriach moralnego dobra, w których istotna jest dobro-życząca intencja cnotliwego sprawcy².

W ramach sporu o przedmiot etyki i sposób moralnego wartościowania, etyce utilitarystycznej i deontologii zarzucono schizofreniczność, polegającą na oddzielaniu racji działania od motywów jego sprawcy. Etyka skoncentrowana na moralnym czynie i wartościowaniu w kategoriach jedynie moralnej słuszności taką schizofreniczność prowokuje.

² Próbę charakterystyki współczesnej etyki cnót można znaleźć w opublikowanej przeze mnie książce pt. *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?*, Gdańsk 2007.

1. KRYTYKA NOWOŻYTNYCH TEORII ETYCZNYCH

Michael Stocker w artykule pt. *Schizophrenia of Modern Ethical Theories*³ zarzucił nowożytnym teoriom etycznym – utylityzmowi i deontologii, koncentrującym się na formułowaniu uniwersalnych moralnych zasad, z których wyprowadzone są bardziej szczegółowe obowiązki moralne, w postaci moralnych zakazów i nakazów – moralną schizofreniczną. Tak skonstruowane teorie etyczne dają podmiotom moralnym jedynie racje do działania i ich uzasadnienia. Natomiast zupełnie nie zajmują się strukturą motywacyjną ich działania. Dopuszczają sytuacje, w których moralny sprawca, działając zgodnie z moralnymi obowiązkami (a zatem moralnie słusznie), zupełnie się z nimi nie identyfikuje. Jego motyw, czyli to, co skłania go do działania, nie idzie w parze z moralnymi obowiązkami. Taki stan Stocker nazywa moralną schizofrenią – chorobą duszy, która polega na swego rodzaju rozdwojeniu jaźni. W takim stanie ktoś może jednocześnie uznawać jakieś działanie za moralnie obowiązkowe i je spełniać, ale pragnąc czegoś zupełnie przeciwnego, niezgodnego z moralnymi zasadami. Tymczasem oznaką dobrego życia – jak pisze Stocker – jest harmonia motywów i obowiązków. O tę harmonię, rozumianą jako internalizację powinności moralnych, należałoby w życiu równie usilnie zabiegać jak o moralnie słuszne działanie.

Nowożytne teorie etyczne są skoncentrowane na analizie ludzkich czynów (jak deontologia) lub ich skutków (jak konsekwencjalizm) i nie interesuje ich to, co dzieje się z moralnym sprawcą przy okazji działania (jego intencje, motyw, dyspozycje moralne i postawa). W wartościowaniu moralnym interesują się jedynie moralną słusznością działania (zgodnością z uniwersalnymi zasadami moralnymi – zasadą uniwersalizacji lub użyteczności). Dobro moralne działania (kierowanie się dobrymi intencjami, motywami) pozostaje najczęściej poza sferą ich zainteresowania⁴.

³ M. S t o c k e r, *Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, „Journal of Philosophy” 1976, nr 73 s. 453-66; przedrukowywany w różnych książkach, m.in w: *Virtue Ethics*, red. R. Crisp, M. Slote, Oxford 1997, s. 66-78. Czytając artykuł Stockera, trzeba jednak pamiętać, że w etyce Kanta intencje sprawcy działania (szacunek dla prawa moralnego) miały fundamentalne znaczenie. Trudno zatem w tym aspekcie tę koncepcję nazywać etyką czynu w sensie ścisłym. „Schizofrenicznosci” tej koncepcji można by się doszukiwać w tym, jakie miejsce w etyce przypisywał Kant uczuciom i emocjom.

⁴ Ciekawe, że E. Anscombe zarówno etykę kantowską, jak i utylityzm określa mianem teorii deontologicznej, ponieważ obie są skonstruowane w taki sposób, że z uniwersalnej zasady moralnej wyprowadzone zostają różne nakazy i zakazy moralne, które podmiot moralny powinien realizować. Por. E. A n s c o m b e, *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 1958, nr 33, s. 1-19.

Tymczasem zewnętrzna analiza, zatrzymująca się na poziomie moralnej słuszności działania, okazuje się niewystarczająca i wielu działań moralnie słusznych nie chcielibyśmy promować jako wzorców moralnie właściwego postępowania. Można wyobrazić sobie (pewnie nie trzeba nawet dużej wyobraźni) polityka, który angażuje się w jakieś charytatywne przedsięwzięcia tylko dlatego, że taka działalność, tuż przed wyborami, może przysporzyć mu nowych wyborców. Pomoc potrzebującym jest sama w sobie moralnie słuszna (zgodna zarówno z zasadą uniwersalizacji, jak i użyteczności). Czy jednak ów egoistyczny motyw nie dyskwalifikuje takiego działania jako wzoru godnego naśladowania?

Tego rodzaju wartościowanie, ignorujące podmiotowe aspekty czynu, nie radzi sobie także z problemem tzw. trafu moralnego. Wyobraźmy sobie – za Stokerem – pracownika naukowego, który nakłania swego młodszego kolegę do opublikowania artykułu, w jego mniemaniu bardzo słabego, w nadziei, że się skompromituje. Tymczasem artykuł zostaje dobrze odebrany w środowisku (w naukach humanistycznych to nawet bardzo prawdopodobne). Załóżmy, że autor otrzymuje nawet jakieś stypendium naukowe i jest głęboko wdzięczny starszemu koledze, że go odpowiednio pokierował⁵. Czy z punktu widzenia moralności sam skutek działania wystarczy do jego moralnej oceny? Czy zła intencja (zło-życzenie) jest moralnie obojętna lub nierelatywana i nie należy jej w ogóle brać pod uwagę? Czy można zostać, w sensie moralnym, dobroczyńcą mimo woli, pragnąc dla adresata działania czegoś zupełnie przeciwnego? Wydaje się, że ocena moralna działań wyłącznie w kategoriach moralnej słuszności jest niewystarczająca.

Przyjęcie perspektywy moralnego czynu w nowożytnych teoriach etycznych utrudnia także znalezienie w ich ramach miejsca dla takich uniwersalnie akceptowanych wartości, jak miłość i przyjaźń. Nie da się bowiem o nich mówić w języku zewnętrznych obowiązków, zaspakajających jedynie wymogi uniwersalnych zasad moralnych. Miłość i przyjaźń zakładają znacznie więcej. Są konstytuowane przez odpowiednie uczucia, a nie zasady czy obowiązki. Działania wypływające z przyjaźni posiadają odpowiednią strukturę motywacyjną i afektywną. Musi im towarzyszyć zaangażowana troska o przyjaciela lub ukochaną osobę. Samo spełnianie obowiązków moralnych w przyjaźni i miłości to zbyt mało (trudno byłoby zrozumieć człowieka,

⁵ Por. M. St o c k e r, *Act and Agent Evaluation*, „Review of Metaphysics” 1973, nr 36, s. 42-62, w którym argumentuje, że kondycja moralna sprawcy działania: jego intencje, motywy, postawy są moralnie relewantne i powinny być brane pod uwagę w wartościowaniu moralnym ludzkich działań.

który pomagałby swemu przyjacielowi, motywowany jedynie chęcią podporządkowywania się, nawet najszlachetniejszym zasadom); w centrum działań i motywów musi pozostawać zawsze przyjaciel i osoba ukochana. Odwołanie się do przykładów miłości i przyjaźni ujawnia ubóstwo nowożytnych teorii etycznych, sprowadzających moralność jedynie do realizowania obowiązków, wynikających z uniwersalnych zasad moralnych, które są istotnym, ale jednak tylko fragmentem moralności. Mówiąc o przyjaźni i miłości, nie można pomijać perspektywy moralnego sprawcy⁶.

Taką perspektywę przyjmuje współczesna etyka cnót, w której intencje, motywy i postawy moralne są równie ważne (a dla niektórych jej przedstawicieli nawet ważniejsze), co właściwe moralnie działanie. Współczesna etyka cnót wyrosła z radykalnego sprzeciwu wobec deontologii kantowskiej i utilitaryzmu, z założenia miała stanowić ich kontrpropozycję. Tym też różni się od aretologii – teorii cnót, która była rozwijana w ramach różnych teorii etycznych, stanowiąc ich dopełnienie⁷. Centralną kategorią etyki cnót i aretologii jest cnota, która łączy w sobie aspekt przedmiotowy (moralnie cnotliwe działanie) z aspektem podmiotowym (moralnie dobre intencje, motywy, postawa sprawcy) etyki. Cnoty moralne mogą być wykorzystane w celu przezwyciężenia omawianej powyżej schizofreniczności motywów i racji działania, zarzucanej utilitarystycznej i deontologicznej teorii etycznej.

2. CNOTA JAKO ANTIDOTUM NA SCHIZOFRENIĘ

Czym zatem jest cnota i w jaki sposób można dzięki niej poradzić sobie z omawianym problemem schizofreniczności? Cnota jest rozumiana jako

⁶ Por. t e n ż e, *Friendship and Duty: Some Difficult Relations*, [w:] *Identity, Character, and Morality. Essays in Moral Psychology*, red. O. Flanagan, A. Oxenberg-Rorty, Cambridge 1990, s. 219-234.

⁷ W ramach współczesnej etyki cnót powstało wiele koncepcji. Część z nich ma charakter eliminacjonistyczny – zostały sformułowane jako samodzielne koncepcje etyczne konkurencyjne wobec etyki kantowskiej i utilitaryzmu (np. koncepcja etyki cnót Alasdaira MacIntyre'a, Michaela Slote'a, Rosalind Hursthouse). Ciekawe, że ostra krytyka etyki kantowskiej i utilitaryzmu zaowocowała wieloma próbami zinterpretowania tych teorii w duchu etyki cnót. Dowodem tego są prace Onory O'Neill, Otfrieda Höffe, Roberta Loudena (znawców i kontynuatorów etyki Kanta) oraz Roberta Adamsa, Rogera Crispa, Petera Railtona (utilitaryzmu). Są to próby pokazania, że na gruncie tych teorii jest miejsce na stosowną teorię cnót, która jednak nie ma statusu samodzielnej koncepcji etycznej, lecz dopełnienia kantowskiej bądź utilitarystycznej deontologii. Więcej na ten temat pisałam w artykule pt. *Status współczesnej etyki cnót*, „Diametros – Czasopismo Internetowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 1 (2004), s. 70-84.

nabyta, trwała dyspozycja sprawcy do moralnie dobrego działania. Człowiek cnotliwy to ktoś, kto działa cnotliwie, a to oznacza, że działa moralnie właściwie i kieruje się moralnie dobrymi motywami. Cnota zatem posiada dwa równoważne wymiary: intelektualny i afektywny.

Cnota w wymiarze intelektualnym zakłada, że człowiek cnotliwy w określonych okolicznościach wie, co należy uczynić; zna i rozumie zasady moralnie właściwego postępowania, wynikające z cnót (m.in. uczciwości, prawdomówności, sprawiedliwości, życzliwości, itd.) i właściwie – trwale i niezmiennie – je aplikuje w konkretnych życiowych sytuacjach⁸. Bardzo ważna w tym aspekcie jest cnota roztropności, rozumiana jako trwała dyspozycja sprawcy do wydawania właściwych sądów moralnych, będących efektem poprawnych rozumowań w kwestiach moralnych. Arystoteles – klasyk etyki cnót – wskazuje na bardzo ścisły związek między cnotami moralnymi i *φρόνησις*, która jest: „zdolnością do trafnego namysłu nad tym, co dobre i użyteczne w kontekście należytego sposobu życia jako całości”⁹.

Z punktu widzenia rozważanego w niniejszym artykule zagadnienia bardziej istotny jest emotywny wymiar cnoty. Cnoty bowiem nie tylko angażują intelekt i wolę moralnego podmiotu, ale także jego uczucia. Według Arystotelesa nie można nazwać człowiekiem cnotliwym kogoś, kto nie cieszy się czynami moralnie dobrymi. Arystoteles pisze:

nie jest etycznie dzielnym człowiekiem ten, kogo nie cieszą czyny piękne; bo i sprawiedliwym nikt nie nazwie kogoś, kogo nie cieszy postępowanie sprawiedliwe, a szczodrym tego, kogo nie cieszy postępowanie szczodre; podobnie ma się rzecz w innych wypadkach. Jeśli zaś tak, to postępowanie zgodne z nakazami dzielności etycznej jest chyba samo w sobie przyjemne¹⁰.

⁸ We współczesnej etyce cnót przyjmuje się podejście kontekstualne w odpowiedzi na pytanie, co jest moralnie słuszne i dobre. Zwolennicy tej koncepcji krytykują abstrakcyjne podejście do tej kwestii, przyjmowane przez „teoretyków” – zwolenników budowania teorii etycznych – utilitystów i deontologów (jednym z wielu warunków poprawności teorii etycznej jest abstrakcyjność jej zasad). Etycy cnót podkreślają, że nie ma „kradzieży jako takiej” i „łamania obietnicy jako takiej”, to są zawsze akty konkretnej osoby, dokonane w konkretnych sytuacjach i jako takie powinny być oceniane. Por. R. L o u d e n, *Morality and Modern Theory. A Reappraisal and Reaffirmation*, New York 1992; t e n ż e, *Etyka cnót a stanowisko antyteoretyczne*, [w:] *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków 2004, s. 43-65.

⁹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 197 [1140a]. We współczesnej etyce cnót, w której moralność jest uzasadniana teleologicznie, pojęcie „dobrego życia” jest kluczowe. Człowiek powinien postępować moralnie właściwie, ponieważ to jest jedyna droga do osiągnięcia przez niego dobrego życia rozumianego całościowo.

¹⁰ Tamże, s. 92 [1099a].

To pozwala odróżnić cnotę (ἀρετή) od samokontroli (ἐγκράτεια). Cnotliwy człowiek to ten, który nie tylko wie, jak powinien działać, ale też głęboko tego pragnie. Emocje i uczucia są całkowicie zharmonizowane z sądami rozumu; czyni, co powinien, i czerpie z tego radość i satysfakcję, nawet jeżeli czasem musi swe pragnienia zmienić – odpowiednio wychować. Posiadanie cnót oznacza posiadanie określonego typu charakteru, ukształtowanego w taki sposób, że osoba nie tylko wie, co należy zrobić, ale też czerpie z tego przyjemność. Myśl o niewłaściwym działaniu napełnia ją odrazą, dlatego nie odczuwa żadnej pokusy działania wbrew cnocie.

Natomiast człowiek, który jedynie kontroluje swoje zachowanie (ἐγκρατής), ma wyłącznie zdolność panowania nad swoimi uczuciami i emocjami, tzw. silną wolę w przezwyciężaniu przeciwnych obowiązkowi pragnień i w ogóle nie musi się z tymi obowiązkami identyfikować. Podobnie jak człowiek cnotliwy, wie, co powinien czynić i to czyni, jednak nierzadko wbrew swoim uczuciom i emocjom. Jego emocje mogą pozostawać w głębokim konflikcie z przekonaniem o moralnej słuszności. Tymczasem, według Arystotelesa, oznaką posiadania trwałej dyspozycji jest przyjemność lub przykrość towarzysząca odpowiednio działaniom, którymi należy się cieszyć (moralnie dobre) lub smucić (moralnie złe). Dlatego cnotliwy sprawca, z racji umiłowania cnoty, stoi wyżej niż ktoś, kto jedynie nad swymi emocjami panuje. Wychowanie moralne ma, według Arystotelesa, właśnie polegać na przygotowaniu do odczuwania właściwej radości i nienawiści; miłowaniu tego, co moralnie piękne, i nienawidzeniu tego, co moralnie hańbiące¹¹.

Ta wewnętrzna harmonia, traktowana przez etyków starożytnych jako wyraz doskonałości moralnego sprawcy, w nowożytności straciła na znaczeniu. O wiele bardziej zaczęto cenić sprawcę, który działając moralnie słusznie, musiał dodatkowo przezwyciężać przeciwne cnocie inklinacje. Doskonałym przykładem takiego myślenia jest I. Kant, który w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* pisze, że działania powodowane jakąkolwiek inklinacją nie mają moralnej wartości (z racji ich warunkowości). Im emocje przeciwstawiające się obowiązkowi są silniejsze, tym silniejszą siłą woli należy posiadać, by je kontrolować. Wartość moralna takiego działania byłaby

¹¹ Por. tamże, s. 106 [1104b], 279 [1172a], 296 [1179b]; R. Hursthouse, *Virtue Ethics and the Emotions*, [w:] *Virtue Ethics*, red. D. Statman, Washington 1997, s. 99-101; J. Annas, *Cnoty*, [w:] *Etyka i charakter*, s. 94-95.

zatem – zdaniem Kanta – znacznie większa¹². Kluczową różnicą pomiędzy stanowiskiem Kanta i Arystotelesa jest to, że arystotelesowski cnotliwy sprawca nie odczuwa żadnego wewnętrznego konfliktu, działając zgodnie z zasadami cnót, natomiast Kant, według najpowszechniejszych interpretacji jego etycznych pism, dopuszcza, by ideałem moralnego sprawcy targały silne, przeciwne cnocie, pragnienia.¹³

Etycy cnót krytykują stanowisko Kanta. Jak to możliwe – piszą – by ktoś, kogo uważa się za wzór moralnego postępowania posiadał moralnie niedopuszczalne skłonności (np. skłonność do łapówkarstwa, kręactwa, oszustwa)? Nawet jeżeli ktoś taki zgodnie z nimi nie działa, to samo ich posiadanie jest dowodem poważnego braku w jego usposobieniu. Julia Annas trafnie zauważa, że choć można takiego człowieka podziwiać za siłę woli w przezwyciężaniu tych skłonności, to trudno z ich posiadania czynić zaletę. Są one dowodem jakiegoś rozdarcia moralnego sprawcy, dysharmonii, niedoskonałości, która powoduje, że czynienie rzeczy moralnie dobrych jest przez niego odczuwane jako coś dotkliwego i niechcianego¹⁴.

Marcia Baron próbuje bronić stanowiska Kanta. Z jednej strony argumentuje, że Kant nigdzie nie twierdzi, iż idealny moralny sprawca powinien ów konflikt inklinacji i obowiązków w sobie pielęgnować. Z drugiej jednak strony powątpiewa, by osoby, które w ogóle takiego konfliktu nie przeżywają – jak np. arystotelesowski umiarkowany sprawca – były w jakikolwiek sposób bardziej godne moralnego podziwu. Oczywiście taka osoba nie powinna posiadać jakichś radykalnie moralnie niewłaściwych inklinacji (np. do mordowania lub torturowania kogokolwiek), ale te także są niedopuszczalne na gruncie etyki Kanta, ponieważ są niezgodne z obowiązkowymi cnoty: wewnętrznym (w stosunku do samego siebie) – doskonałości własnej sprawcy działania; oraz zewnętrznym (w stosunku do innych) – wspierania szczęśliwości innych ludzi¹⁵.

Jednak całkowite stopienie pragnień i przekonań moralnych, niejako w drugą – moralną – naturę, pisze Baron, pozbawiłoby moralnego sprawcę

¹² I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tł. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 15-18 [397-401]; więcej na ten temat zob. B. H e r m a n, *On the Value of Acting from the Motive of Duty*, „The Philosophical Review” 1981, nr 90, s. 362-367.

¹³ Por. M. W. B a r o n, *Kantian Ethics*, [w:] *Three Methods of Ethics*, ed. M. W. Baron, Ph. Pettit, M. Slote, Oxford 1997, s. 41-48.

¹⁴ Por. A n n a s, *Cnoty*, s. 95.

¹⁵ Por. I. K a n t, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tł. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 67 [398]; B a r o n, *Kantian Ethics*, s. 41-48.

koniecznego dystansu w dokonywaniu świadomych i wolnych wyborów. Nie mógłby, choć na chwilę, porzucić swojego punktu widzenia i przyjrzeć się swoim przekonaniom i uczuciom moralnym z zewnętrznej perspektywy. Osoba cnotliwa, rozumiana jako ktoś, kto ma wyłącznie cnotliwe pragnienia i tylko zgodnie z nimi działa, nigdy nie dokonywałaby jakiegokolwiek namysłu, zanim coś uczyni, a to – według Baron – karykaturalny obraz moralnego sprawcy¹⁶. Zdaniem Baron, osoba cnotliwa, według Kanta, zawsze w pełni świadomie decyduje o swoim działaniu. Nie ma w jej działaniu niczego automatycznego, spontanicznego czy wypływającego wyłącznie z jej temperamentu. Takie działania, choćby były najszlachetniejsze, dla Kanta nie są przedmiotem szczególnego szacunku.¹⁷

Ta uwaga Baron zdaje się opierać na trudnej do zaakceptowania relacji ludzkich pragnień i przekonań, która zakłada, że pragnienie działania zgodnego z przekonaniem sprawcy oznacza pragnienie działania zgodnego z treścią tych przekonań. Jeśli sprawca zmieniłby te przekonania z X na Y, to stałby przed poważnym problemem, bo nadal pragnąłby działać zgodnie z przekonaniem X. Dlatego – według Baron – w sytuacji harmonii pragnień i przekonań sprawca nie byłby zdolny do dystansowania się od swoich przekonań i ich krytycznej rewizji. Wydaje się, że Baron w ogóle nie bierze pod uwagę racji, że względu na które cnotliwy sprawca pragnie działać zgodnie ze swym przekonaniem X. Może pragnąć działać zgodnie z przekonaniem X, ze względu na pewną cechę tego przekonania, a mianowicie, że posiada ono cechę prawdziwości (jest wynikiem poznania prawdy na temat moralnie dobrego działania). Jeśli cnotliwy sprawca doszedłby do wniosku, że jego przekonanie X jednak nie posiada tej cechy, jest po prostu nieprawdziwe, wówczas automatycznie przestałby pragnąć działać zgodnie z tym przekonaniem. To oznaczałoby, że nie tylko jest zdolny do rewizji swoich przekonań, ale też że jest odpowiednio zmotywowany do rewidowania swoich przekonań.

Uwagi Baron nawiązują do ujmowania cnót przez etyków cnót jako stałych dyspozycji. Ich trwałość może sugerować, że chodzi tutaj o proste nawyki, którym trudno przypisywać wartość moralną. Co prawda wśród

¹⁶ Por. M. Baron, *On De-Kantianizing the Perfectly Moral Person*, „Journal of Value Inquiry” 1983, nr 17, s. 284- 286. W tym artykule M. Baron dyskutuje z Philippą Foot i jej ujęciem doskonałego moralnego sprawcy, który działa moralnie dobrze, ponieważ tego głęboko pragnie (perspektywa etyki cnót), a nie dlatego, że wymaga tego od niego prawo moralne (perspektywa deontologiczna).

¹⁷ T a ż, *Kantian Ethics*, s. 40-41.

samych etyków cnót prowadzona jest obecnie dyskusja na temat natury cnót. Sam Arystoteles działaniom wypływającym z cnoty stawia wymóg działania świadomego, choć równie silnie podkreśla, że w wychowaniu polegającym na rozwijaniu cnót wielką rolę o grywają przyzwyczajenia¹⁸.

Robert Audi interpretując fragmenty *Etyki nikomachejskiej* uważa, że Arystoteles dopuszcza, by działanie wypływające z cnoty było wyrazem nawyku bądź nawet działaniem czysto nawykowym. Powołuje się na arystotelesowską metaforę języka, w której – jak zauważa Arystoteles – ktoś, kto zna gramatykę języka i potrafi się nią posługiwać, nie potrzebuje jakiegoś dodatkowego namysłu, by poprawnie mówić¹⁹; podobnie osoba cnotliwa działa moralnie dobrze bez rozważania jakichkolwiek alternatyw. Audi kreśli w tym miejscu pewną analogię między tak ujętą cnotą a maksymami, które także nie wymagają świadomego analizowania przed dokonywanym na ich postawie działaniem w etyce Kanta²⁰.

Nikt jednak spośród etyków cnót nie chce twierdzić, że cnoty mają charakter całkowicie bezrefleksyjnych nawyków. W tym samym fragmencie, na który powołuje się Audi, Arystoteles zaznacza, że choć można jakiegoś wyrażenia gramatycznie poprawnego użyć przypadkiem lub kogoś naśladować, to jednak człowiekiem gramatycznie wykształconym można nazwać jedynie taką osobę, która nie tylko wyraża się zgodnie z zasadami gramatyki, ale też na podstawie znajomości tych zasad. A to oznacza, że człowiekiem cnotliwym nie można nazwać kogoś, kto działa bezrefleksyjnie, jak dobrze zaprogramowana maszyna, nawet jeśli jego działania są moralnie właściwe. Osoba cnotliwa musi także rozumieć (intelektualny wymiar cnoty), na czym polega dobro konkretnego działania oraz cnoty moralne, z których te działania wypływają.

Także Julia Annas broni koncepcji cnót dalekiej od nawyków. Bycie osobą cnotliwą – jak pisze – jest wynikiem długiego okresu edukacji i świado-

¹⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 296 [1179b].

¹⁹ Tamże, s. 109 [1105a].

²⁰ R. Audi, *Działanie wypływające z cnoty*, [w:] *Etyka i charakter*, s. 143; to ukłon w stronę takich autorów jak Onora O'Neill i Otfried Höffe, którzy próbują interpretować etykę Kanta jako etykę moralnego podmiotu, argumentując, że maksymy moralne, kluczowe dla rozumienia tej etyki, można interpretować jako postawy życiowe. To w nich – zdaniem Höffego – znajduje wyraz charakter człowieka. To na podstawie maksym (subiektywnych zasad woli) można dokonywać moralnej oceny podmiotu jako wspaniałomyślnego lub bezwzględniego, samolubnego lub otwartego na potrzeby innych. O. Höffe, *Immanuel Kant*, tł. A. Kaniowski, Warszawa 1995, s. 186-188. Por. O. O'Neill, *Kant after Virtue*, „Inquiry” 1983, nr 26, s. 393-394.

meo rozwoju osoby. Arystoteles, co prawda, podkreśla, że cnotę nabywa się poprzez wielokrotne dokonywanie moralnie dobrych wyborów i podejmowanie właściwych decyzji, ale – co bardzo istotne, zawsze na podstawie rozumnego namysłu. Życie ludzkie należy zatem postrzegać jako złożony proces długofalowego rozwoju, w którym to, w jaki sposób obecnie działamy jest odzwierciedleniem naszych poprzednich, świadomych i powtarzających się wyborów²¹.

Możliwość doskonalenia cnót zakłada, że to, co człowiek czyni, nie jest obojętne dla jego moralnej kondycji, ponieważ zawsze odbija swe piętno na jego moralnym charakterze. Ktoś, kto regularnie mówi prawdę, staje się człowiekiem prawdomównym. Natomiast konsekwentne mówienie nieprawdy prowadzi do stania się kłamcą. Ale to nie znaczy, że osoba prawdomówna i kłamca już nie dokonują w tym zakresie żadnych moralnych wyborów. Co prawda, wskutek poprzednich działań, nabywszy określoną dyspozycję moralną, posiadają oni łatwość dokonywania właściwych dla swych postaw wyborów i zgodnego z nimi działania. Ta łatwość nie oznacza jednak całkowitego automatyzmu.

Cnotliwy człowiek nie jest zniewolony swą cnotą (podobnie jak człowiek posiadający wady moralne nie jest zniewolony swą wadą); może wybrać moralne zło, może oddać się pokusie łatwiejszej drogi; miewa też rozterki i dylematy²². Osoba prawdomówna jest w stanie skłamać, choć pewnie ją to kosztuje znacznie więcej niż kogoś, kto jest nałogowym kłamcą (podobnie jak kłamca może powiedzieć prawdę, choć to stanowi dla niego wielkie wyzwanie). Cnotliwy sprawca musi podejmować moralne wybory i decyzje, dotyczące tego, co tu i teraz powinien uczynić, szczególnie ze względu na przeróżne okoliczności, w których aktualizują się uosabiane przez niego cnoty. Wielość i złożoność sytuacji, które generuje życie moralne, wyklucza jakikolwiek automatyzm w moralnie właściwym działaniu. Cnotliwy sprawca i jego czyny pozostają zawsze wolne i świadome.

Podsumowując: według Arystotelesa posiadanie cnoty zakłada, po pierwsze, że jego sprawca działa świadomie; po drugie, że działa na podstawie

²¹ Por. A n n a s, *Cnoty*, s. 90-93.

²² Wielu zwolenników etyki cnót, szczególnie tzw. radykalnych koncepcji (eliminacjonistycznych) tego nie zauważa i kryterium moralnego dobra czyni zachowania ludzi cnotliwych. Na pytanie, co powinienem zrobić odpowiadają: „to, co uczyniłaby osoba cnotliwa” (por. R. H u r s t - h o u s e, *On Virtue Ethics*, Oxford 1999; M. S l o t e, *From Morality to Virtue*, Oxford 1992; t e n ż e, *Etyka cnót – odwołanie się do podmiotu*, [w:] *Etyka i charakter*, s. 165-190).

postanowienia powziętego ze względu na cnotę; po trzecie, dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu, które osiąga się nie inaczej niż poprzez konsekwentne cnotliwe działanie.²³ Działanie wypływające z cnot Arystoteles zatem odróżnia od działań jedynie zgodnych z poszczególnymi cnotami (np. sprawiedliwością, umiarkowaniem, męstwem). A to oznacza – jak słusznie zauważa Robert Audi – że działań wypływających z cnoty nie można definiować przez to, co zostało dzięki nim osiągnięte, z pominięciem tego, jak do tego doszło²⁴. Dlatego konsekwencjalistyczny model wartościowania moralnego, jaki przyjmują utylitaryści, jest obcy etyce cnot Arystotelesa. W modelu konsekwencjalistycznym wartościuje się działania jako moralnie pozytywne jedynie na podstawie ich skutków. Tymczasem wiele działań zgodnych z cnotą (np. wielkoduszności, sprawiedliwości, życzliwości) nie musi z tych cnot wypływać, tzn. może być kierowanych wrogimi cnotcie egoistycznymi motywami (pragnieniem uzależnienia kogoś, podniesienia swojej samooceny, upokorzenia)

Polityk z przytoczonego powyżej przykładu może wydawać się osobą życzliwą, pomocną, wrażliwą na ludzką krzywdę, jednak jego motywami nie mają nic wspólnego z motywami aretycznymi; jego działanie nie spełnia ani drugiego, ani trzeciego warunku działania wypływającego z cnoty. Podobnie starszy kolega naukowiec, który niechcący stał się dobroczyńcą, nie jest ani życzliwy, ani pomocny, choć jego działania mogłyby się takimi wydawać. Jego rzeczywiste intencje i motywami wskazują także na jego usposobienie, które jest zaprzeczeniem charakteru człowieka cnotliwego.

Cnotliwe działanie, biorąc pod uwagę emotywny wymiar cnoty moralnej, w żaden sposób nie pozbawia sprawcy działania autonomiczności. Wychowany do umiłowania i radowania się cnotliwym działaniem, pozostaje wciąż wolny, zyskując pewną łatwość i lekkość w podejmowaniu moralnie właściwych wyborów. Można rzec, że człowiek cnotliwy jest dzięki posiadaniu cnot o wiele bardziej autonomiczny niż ktoś, kto jedynie kontroluje swoje działanie, posiada silną wolę (*ἐγκράτεια*), ponieważ nie tylko działa moralnie właściwie (zgodnie z moralnymi zasadami), ale też jest właściwie motywowany, a podstawą jego motywacji są zgodnie z cnotą pragnienia, z któ-

²³ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 109 [1105a].

²⁴ Audi, *Działanie wypływające z cnoty*, [w:] *Etyka i charakter*, s. 141. Audi kreśli tu analogię między etyką Arystotelesa i etyką Kanta, w której odróżnione zostają działania zgodne z prawem moralnym od działań wypływających z szacunku dla prawa moralnego. Por. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 15-18 [397-401].

rymi się głęboko identyfikuje. Jego przekonania moralne i pragnienia doskonale się ze sobą harmonizują, powodując radość z moralnie dobrego działania. Ów emotywny wymiar cnoty pozwala przezwyciężyć zarzucaną nowożytnym teoriom schizofreniczną.

3. ETYKA CNÓT CZY ARETOLOGIA

W związku z wyżej omówionym szczególnym charakterem cnót można postawić pytanie, czy przezwyciężenie analizowanego w niniejszej pracy problemu jest możliwe jedynie na gruncie etyki cnót, rozumianej jako samodzielna „teoria” etyczna²⁵, sformułowana w opozycji do nowożytnych teorii etycznych, czy wystarczyłoby jedynie sformułować odpowiednią aretologię (teorię cnót) w ramach krytykowanych teorii, co zresztą jest nierzadko czynione przez jej zwolenników.

Na przykład teoria cnoty, sformułowana w *Metafizycznych podstawach nauki o cnocie*, stanowi bardzo ważną część filozofii moralnej I. Kanta, który określa ją nawet mianem etyki w sensie właściwym. Definiuje on cnotę jako: „siłę maksymy człowieka w spełnianiu jego obowiązku”²⁶, która pozwala mu przezwycięzać przeciwności, rozumiane jako naturalne ludzkie inklinacje, popadające czasami w konflikt z moralnymi postanowieniami. W innym miejscu Kant charakteryzuje cnotę jako: „pewną moralną siłę woli człowieka w spełnianiu obowiązku, który wiąże się z przymusem, wywieranym przez jego własny normodawczy rozum”²⁷. Te określenia cnoty są zdecydowanie bliższe arystotelesowskiemu rozumieniu ἐγκράτεια niż ἀρετή. Nie wskazują żadnego obowiązku interioryzacji nakazów prawodawczego rozumu.

W innym jednak miejscu *Metafizycznych podstaw nauki o cnocie*, na samym jej końcu, w rozdziale dotyczącym ascetyki etycznej, Kant wyraźnie pisze, że cnota w jego rozumieniu także wymaga interioryzacji. Pisze: „rygorystyczna samokontrola, którą człowiek sam sobie narzuca, może stać się czymś chwalebny i godnym naśladowania jedynie dzięki towarzyszącej

²⁵ Oczywiście koncepcje sformułowane w ramach etyki cnót trudno nazwać teoriami etycznymi w sensie ścisłym, ze względu na przyjmowany przez ich autorów antyteoretyczny model uprawiania etyki.

²⁶ Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, s. 63 [394].

²⁷ Tamże, s. 74 [405].

jej pogodzie i wesołości”²⁸. Ćwiczenie się w cnotach ma właśnie na celu osiągnięcie takiego stanu umysłu jak dzielność i wesołość w spełnianiu swych obowiązków. Cnota często wymaga wyrzeczenia się różnych życiowych radości, co mogłoby powodować, że człowiek stanie się posępny i ponury. Tymczasem – jak twierdzi Kant – działanie, którego nie dokonuje się z przyjemnością, lecz tylko jako pańszczyznę, nie ma wewnętrznej wartości dla tego, kto przez nią wywiązuje się ze swego obowiązku; nie lubi go spełniać i gdy tylko może go unika²⁹.

Te uwagi Kanta zdecydowanie zbliżają jego ujęcie cnoty do arystotelesowskiej *ἀρετή*. Jeśli radość i wesołość człowieka cnotliwego płynie z interioryzacji obowiązków moralnych, z tego, że owe obowiązki są przez niego traktowane jako coś chcianego, z czym się identyfikuje, to rozwiązanie konfliktu pragnień podmiotu moralnego i obowiązków, wynikających z moralnego prawa, byłoby możliwe w ramach samej etyki Kanta. Nie mówiąc już o etyce kantowskiej³⁰ – kontynuacji myśli Kanta, w której znacznie więcej mówi się o pozytywnej roli uczuć i emocji w moralności.

Jeśli chodzi o utilitaryzm, to można wskazać wiele przykładów teorii cnót opracowanych w ramach tej teorii. Pośród wielu stanowisk, sformułowanych na gruncie utilitarystycznej teorii etycznej, można wyróżnić tzw. utilitaryzm bezpośredni, który ma bardzo silne założenia konsekwencjalistyczne (skutki każdego partykularnego aktu są jedyną podstawą jego wartościowania) oraz tzw. utilitaryzm pośredni z nieco osłabionymi konsekwencjalistycznymi założeniami (kalkulowana jest użyteczność skutków działań, wpływających z określonych motywów lub cnót). Właśnie w ramach utilitaryzmu pośredniego, z racji tych osłabionych konsekwencjalistycznych

²⁸ Tamże, s. 165 [485]. Oczywiście ta „pogoda i wesołość” nie może, według Kanta, stać się motywem działań zgodnych z prawem moralnym (bezwzględność obowiązywania prawa moralnego!), ale nic nie stoi na przeszkodzie, by takim działaniom towarzyszyła. Więcej na ten temat zob. R. G. Henson, *What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action*, „The Philosophical Review” 1979, nr 88, s. 39-54.

²⁹ Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, s. 164-165 [484-485]; por także Baron, *Kantian Ethics*, s. 44.

³⁰ Za Onorą O’Neill wyróżniam etykę Kanta, „etykę Kanta” i etykę kantowską. Przez etykę Kanta rozumiem teorię zawartą w pismach Kanta. „Etyka Kanta” to na ogół jej pierwsze nieprzychylnie interpretacje, przyjmowane przez jej wpływowych krytyków, do dziś mylone z samą etyką Kanta. Natomiast etyka kantowska określa najszersze stanowisko, zawierające zarówno etykę Kanta, jak i „etykę Kanta”, stanowi też (na ogół przychylną) etykietkę dla wielu współczesnych stanowisk etycznych, przyznających się do dziedzictwa etyki Kanta. Por. O. O’Neill, *Etyka kantowska*, tł. P. Łuków, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 1998, s. 214-225.

założeń (odrzucających przez etyków cnót), jest – jak sądzę – miejsce na próbę przewyciężenia zarzutu schizofreniczności. Za taką próbę można uznać m.in. utylitaryzm motywów Roberta Adamsa³¹ oraz utylitaryzm cnót Rogera Crispa³². Zasada maksymalizacji szczęścia największej liczby ludzi w tych koncepcjach nie odnosi się bezpośrednio do partykularnego czynu, lecz kondycji moralnej sprawcy: motywów, jakimi powinien się kierować w swoim życiu, oraz dyspozycji moralnych – cnót, które powinien uosabiać.

Robert Adams, zwracając uwagę na rolę motywów w działaniu, pisze, że są one odzwierciedleniem pragnień i marzeń sprawców działania i nie są moralnie obojętne. Prawdziwy utylitarysta powinien zatem kierować się w swoim działaniu najlepszymi (użytecznymi) motywami – powinien z całego serca pragnąć maksymalizować szczęście największej liczby ludzi. Zdaniem Adamsa przyjęcie przez sprawców określonego typu wzorów motywacyjnych pomaga zagwarantować stałość użytecznych działań. Brak takiego wzoru – co prawda – nie wyklucza użytecznych działań, są one jednak nieregularne i raczej przypadkowe.

Natomiast Roger Crisp, kreśląc swoją koncepcję utylitaryzmu cnót, podkreśla, że utylitaryzm wymaga od moralnego podmiotu przyjęcia odpowiedniej postawy, stania się określonego rodzaju osobą, która wie o wartościach moralnie życie. A życie człowieka nie staje się moralnie wartościowe przez przeprowadzenie nieskończonej ilości moralnych kalkulacji, tylko przez dobre działanie, wchodzenie w głębokie i szczerze relacje z innymi ludźmi, dbanie o ich dobro. Postępowanie zgodne z zasadą utylitaryzmu wymaga zatem określonych dyspozycji – cnót moralnych – do tego, by być między innymi wrażliwym na potrzeby innych, gotowym do pomocy, uczciwym, sprawiedliwym, troskliwym i czynnym. Działania cnotliwe mogą zneutralizować szkody spowodowane nieograniczonym stosowaniem zasady użyteczności – podkreśla Crisp.

Oba te stanowiska pokazują, jak ważna jest interioryzacja zasady użyteczności, harmonizowania pragnień i uczuć z obowiązkami wynikającymi z tej zasady. Takie stanowiska trudno jednoznacznie określić mianem etyki czynu; trudno im także zarzucać schizofreniczność w sensie określonym w niniejszym artykule. Zarówno Adams, jak i Crisp odrzucają przekonania Henry'ego Sidgwicka – klasyka utylitaryzmu – (typowych dla myślicieli

³¹ R. M. Adams, *Motive Utilitarianism*, „The Journal of Philosophy” 1976, nr 73 s. 467-481.

³² R. Crisp, *Utilitarianism and the Life of Virtue*, „Philosophical Quarterly” 1992, nr 167, s.139-160.

nowożytnych), że nasze uczucia od nas nie zależą, nie mamy na nie żadnego wpływu, nie możemy spośród nich wybierać³³. Adams zakłada, że moralni sprawcy mogą pracować nad swoimi pragnieniami i uczuciami, które decydująco wpływają na ich motywację. Natomiast Crisp proponuje doskonalenie cnót moralnych, które zakładają odrzucenie uczuć niezgodnych z wymogami cnót i akceptację uczuć, z takimi wymogami zgodnych.

Cnota – jak wyżej pokazano – może stanowić antidotum na konflikt uczuć i obowiązków na gruncie nowożytnych teorii etycznych, właśnie ze względu na swój emotywny wymiar. Robert Audi proponuje bardzo ogólne rozumienie cnoty, które rozwiązywałoby omawiany konflikt uczuć i obowiązków i jednocześnie mogłoby być – jak sędzę – bez zastrzeżeń zaakceptowane przez zwolenników tych teorii. Zdaniem Audiego cnotę można rozumieć właśnie jako swego rodzaju internalizację wartości moralnych, zasad lub innych standardów moralnego zachowania³⁴. Tak ujęta cnota byłaby też podstawą wartościowania moralnego w kategoriach moralnego dobra, którego wagę podkreśla się w ramach dyskutowanego problemu schizofrenii. Odpowiednia aretologia, rozwinięta na gruncie krytykowanych powyżej nowożytnych teorii etycznych, pozwoliłaby na przewyciężenie ich schizofreniczności, jednocześnie nie kwestionując ich fundamentów – m.in. uniwersalnych moralnych zasad, które odrzuca współczesna etyka cnót.

Takie jednak ujęcie cnoty jest jedynie formalne – treściowo puste. Sama dyspozycja do internalizacji wartości moralnych czy moralnych zasad nic nie mówi o samych tych wartościach i zasadach. Jest otwarta na różne sposoby rozumienia moralnego dobra i moralnej słuszności, tym samym neutralna wobec tych koncepcji. Cnota nie jest celem samym w sobie, dobrem, które należy w swoim życiu realizować. Dobro/słuszność jest definiowane niezależnie od pojęcia cnoty. Przy takim rozumieniu cnoty, trudno odpowiedzieć sobie na pytanie, czym jest uczciwość, lojalność, życzliwość – czyli dyspozycje przez wieki uznawane za cnoty moralne.

Czy uczciwy, lojalny i życzliwy człowiek w świetle teorii utylitarystycznej jest także zawsze uczciwy, lojalny, życzliwy w ocenie zwolenników etyki kantowskiej? Można przecież z łatwością podać przykłady działań, które utylitarysta (konsekwencjalista) uzna za moralnie nakazane, a kantysta (formalista) za moralnie niedopuszczalne (np. wszelkie działania instrumentalizujące osobę są dopuszczalne, a nawet nakazane przez konsekwen-

³³ Por. A n n a s, *Cnoty*, s. 98-99.

³⁴ Por. A u d i, *Działanie wyptywające z cnoty*, s. 163

cialistów, o ile maksymalizują użyteczność; i wykluczone, bez względu na skutki, przez kantystów). Aretologie zatem, formułowane na gruncie tych teorii, mogą znacznie się między sobą różnić, definiując poszczególne cnoty w relacji do proponowanych koncepcji dobra lub słuszności.

Trzeba jednak zauważyć, że współczesna etyka cnót także nie dostarcza autotelicznej koncepcji cnoty. Etyka cnót przejmując z etyki starożytnej teleologiczny schemat uzasadniania moralności, w którym celem ludzkiego życia jest osiągnięcie szczęścia rozumianego jako eudajmonia – spełnienie. Cnoty w tym schemacie pełnią funkcję środków do realizacji owego dobra. Taką też rolę cnotom zdaje się przypisywać Arystoteles – narzędzia umożliwiającego przejście ze stanu natury *in potentia* (w którym człowiek się rodzi) w stan natury *in actu* (w którym zostaje spełniony jego cel). Współcześni etycy cnót także formułują instrumentalne koncepcje cnoty i w tym aspekcie etyka cnót niewiele różni się od wspomnianych powyżej aretologii (deontologicznej i utylitarystycznej).

MacIntyre, co prawda, za św. Tomaszem z Akwinu, dzieli środki do osiągnięcia celu na zewnętrzne, które jedynie w sposób przygodny, jako jedne z wielu, prowadzą do osiągnięcia określonego celu (zdaniem MacIntyre'a cnoty jako tego rodzaju zewnętrzne środki do osiągnięcia największego szczęścia największej liczby ludzi rozumie utylitaryzm i konsekwencjalizm) oraz wewnętrzne, bez których osiągnięcie celu jest niemożliwe. Choć cnoty w ujęciu MacIntyre'a są jedyną drogą do osiągnięcia celu, którym są dobra wewnętrzne różnych praktyk³⁵, to nie określają one samego celu, dlatego

³⁵ Przez praktyki A. MacIntyre rozumie wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej i kooperatywnej aktywności ludzkiej, dzięki której zostają osiągnięte jej cele (wewnętrzne dobra). Praktyką może być zatem wszelkie celowe ludzkie działanie, które posiada jakieś wzorce, standardy doskonałości. Przykładem praktyk jest gra w piłkę nożną, ale już samo bezcelowe kopanie piłki – nie; budowanie domu według jakiegoś projektu, ale nie samo układanie cegieł; systematyczna praca naukowa, ale nie spontaniczne czytanie różnych książek. Zakres praktyk jest bardzo szeroki, nawet całą tradycję można określić mianem praktyki, która posiada swój wewnętrzny cel, zasady i wzorce dobrego działania. Posiadanie wewnętrznego celu i charakterystycznych standardów postępowania ma bardzo ważne znaczenie dla praktyk. Por. *Dziedzictwo cnoty*, s. 338.

Pojęcie dobra wewnętrznego wobec praktyk (celu praktyk), które jest kluczowe dla zrozumienia koncepcji cnoty A. MacIntyre'a, można zrozumieć jedynie poprzez „praktykowanie” praktyk. Grania w piłkę nożną, budowania domów, „warsztatu” naukowego można nauczyć się tylko przez granie, budowanie czy analizowanie różnych zagadnień naukowych. I to właśnie odróżnia je od dóbr związanych z praktyką jedynie akcydentalnie – zewnętrznych względem praktyk. Na przykład sławę czy pieniądze można uzyskać w różny sposób, niekoniecznie grając, budując domy czy publikując wyniki badań naukowych. Ponadto dobra wewnętrzne są nielimi-

mogą być wykorzystywane do realizacji, zarówno godziwych, jak i niegodziwych praktyk i ich celów. Sam MacIntyre pisze o tzw. złych praktykach i ich wewnętrznych dobrach (np. tortury). Dlatego proponuje przyjęcie podwójnej teleologii w swojej koncepcji etyki. Cnoty są przez niego rozumiane jako cechy charakteru, które umożliwiają osiąganie dóbr wewnętrznych wobec praktyk. Ale praktyki muszą być spójne z dobrem człowieka, rozumianym jako poszukiwanie jedności życia ludzkiego jako całości. Cnota zatem to taka dyspozycja, która spełnia funkcję formowania życia człowieka na kształt pewnej indywidualnie zdefiniowanej jedności. Problem jednak tkwi w odpowiedzi na pytanie, jak tę jedność należy rozumieć.

Choć we współczesnej etyce cnót podstawą uzasadnienia moralności jest szczęście – eudajmonia – spełnienie, rozumiane jako cel człowieka, to jej zwolennicy dalecy są od podawania jakiejś prostej definicji w odpowiedzi na pytanie, co należy przez owo spełnienie rozumieć. MacIntyre pisze o ludzkim *telos* jako czymś niedookreślonym, czego w całym swoim życiu należy raczej poszukiwać i odkrywać, a nie jedynie realizować jako „z góry” zdefiniowaną uniwersalną koncepcję dobra³⁶. Podobnie wypowiada się Annas, pisząc, że teoria etyczna nie powinna przyjmować w punkcie wyjścia tezy, jakoby cel naszego życia był uniwersalnie ustalony i zdeterminowany. Ujęcie ludzkiego celu powinno się rozpoczynać od przyjęcia bardzo wąskiego i niejasnego jego określenia, dopiero doskonalenie cnót pozwala go przybliżyć i dokładniej zdeterminować³⁷.

Trudno w takich ujęciach ludzkiego celu szukać odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób należy rozumieć poszczególne cnoty moralne i jak je odróżniać od moralnych wad. Te niejasności w określeniu ludzkiego celu jako fundamentu uzasadnienia moralności są często przedmiotem krytyki etyki cnót i – obok odrzucania uniwersalnych zasad moralnych – ważnym powodem podania w wątpliwość jej zdolności do stanowienia jakiegokolwiek przewodnika w życiu moralnym.

Warto zatem podkreślić, że taki sam problem ze szczegółowym ustaleniem katalogu cnót oraz treści poszczególnych cnót może występować zarówno

towane, to znaczy, że każdy „praktykujący” człowiek może je osiągnąć, a osiągnięte stają się dobrem całej wspólnoty (na przykład kolejni gracze w piłkę nożną korzystają ze skutecznych strategii obmyślonych i sprawdzonych przez swoich poprzedników). Natomiast dobra zewnętrzne mają inny charakter: im więcej tych dóbr zdobywa jedna osoba, tym mniej pozostaje dla innych, dlatego są przedmiotem nieustannej rywalizacji. Tamże, s. 339-441.

³⁶ Tamże, s. 365 -401.

³⁷ Por. Annas, *Cnoty*, s. 120.

w ramach różnych projektów w obrębie samej etyki cnót (w zależności od sposobu rozumienia ludzkiego celu), jak i różnych teorii cnót (aretologii), konstruowanych na gruncie omawianych nowożytnych teorii etycznych (w zależności od definicji kategorii dobra lub słuszności). W tym aspekcie między aretologią a etyką cnót trudno zauważyć jakąkolwiek różnicę.

PODSUMOWANIE

Schizofreniczność nowożytnych teorii etycznych, polegająca na oddzieleniu racji działania sprawców moralnych od ich motywów, wynikających z ich prawdziwych uczuć i pragnień, można próbować przezwyciężyć – jak się okazuje – na gruncie samych tych teorii. Nie trzeba uciekać się aż do kwestionowania sposobu uprawiania etyki, zakładanego przez deontologów czy utylitarystów, jak to czyni Stocker, a jedynie zwrócić w nich uwagę na ważną potrzebę interioryzacji przekonań i zasad moralnych przez sprawców działania. Ważną rolę w integracji racji działania i pragnień moralnego sprawcy odgrywają cnoty moralne, ze względu na, omawiany w niniejszym artykule, ich emotywny wymiar. Nie trzeba jednak uciekać się aż do etyki cnót, sformułowanej w opozycji do deontologii kantowskiej i utylitaryzmu, by zagwarantować harmonię pragnień i obowiązków. Wystarczy – jak się wydaje – stosowna aretologia (teoria cnót), rozwinięta w ramach krytykowanych teorii nowożytnych.

BIBLIOGRAFIA

- Adams R. M.: Motive Utilitarianism, „The Journal of Philosophy” 1976, nr 73, s. 467-481.
- Annas J.: Cnota, [w:] Etyka i charakter, red. J. Jaśtał, Kraków: Aureus 2004, s. 85-138.
- Anscombe E.: Modern Moral Philosophy, „Philosophy” 1958, nr 33, s. 1-19.
- Audi R.: Działanie wyływające z cnoty, [w:] Etyka i charakter, red. J. Jaśtał, Kraków: Aureus 2004, s. 139-164.
- Baron M. W.: On De-Kantianizing the Perfectly Moral Person, „Journal of Value Inquiry” 1983, nr 17, s. 281-293.
- Kantian Ethics, [w:] Three Methods of Ethics, M. W. Baron, Ph. Pettit, M. Slote, Oxford: Blackwell Publishing Ltd 1997, s. 3-91.
- Crisp R.: Utilitarianism and the Life of Virtue, „Philosophical Quarterly” 1992, nr 167, s. 139-160.
- Henson R. G.: What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action, „The Philosophical Review” 1979, nr 88, s. 39-54.
- Herman B.: On the Value of Acting from the Motive of Duty, „The Philosophical Review” 1981, nr 90, s. 359-382.

- Hursthouse R.: *Virtue Ethics and the Emotions*, [w:] *Virtue Ethics*, red. D. Statman, Washington: Georgetown University Press 1997, s. 99-117.
- *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press 1999.
- Kant I.: *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, tł. W. Galewicz, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2005.
- *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tł. M. Wartenberg, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2001, s. 15-18 [397-401].
- Louden R.: *Morality and Modern Theory. A Reappraisal and Reaffirmation*, New York: Oxford University Press 1992.
- *Etyka cnót a stanowisko antyteoretyczne*, [w:] *Etyka i charakter*, J. Jaśtał [red.], Kraków: Aureus 2004, s. 43-64.
- O'Neill O.: *Kant after Virtue*, „*Inquiry*” 1983, 26, s. 387-405.
- *Etyka kantowska*, tł. P. Łuków, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa: Książka i Wiedza 1998, s. 214-225.
- Slote M.: *From Morality to Virtue*, Oxford: Oxford University Press 1992.
- *Etyka cnót – odwołanie się do podmiotu*, [w:] *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Kraków: Aureus 2004, s. 165-190.
- Stocker M.: *Act and Agent Evaluation*, „*Review of Metaphysics*” 1973, nr 36, s. 42-62.
- *Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, „*Journal of Philosophy*” 1976, nr 73 s. 453-466.
- *Friendship and Duty: Some Difficult Relations*, [w:] *Identity, Character, And Morality. Essays in Moral Psychology*, red. O. Flanagan, A. Oxenberg-Rorty, Cambridge: The MIT Press 1990, s. 219-234.
- Szutta N.: *Status współczesnej etyki cnót*, „*Diametros*”. *Czasopismo Internetowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* 1 (2004), s. 70-84.
- *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2007.
- Virtue Ethics*, red. R. Crisp, M. Slote, Oxford: Oxford University Press 1997.

TOWARDS OVERCOMING THE SCHIZOPHRENIA
OF THE MODERN ETHICAL THEORIES.
VIRTUE ETHICS VS. ARETOLOGY

Summary

In his paper, *Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, Michael Stocker accuses modern ethical theories of affecting a moral agent with a kind of schizophrenia, where one of the agent's „I” desires something while the other “I” of the very same agent commands to do one's duty. The problem is that quite often one's desires do not match with his or her duties, and the harmony of both – as Stocker says – is a sign, and therefore one of the goals of good life.

Modern ethical theories mainly focus on the analysis of moral acts alone (as deontologies do) or on their external consequences (as utilitarianism does), thus ignoring all that happens within a moral agent (his intentions, motives, moral dispositions and attitudes). In moral evaluation they concentrate merely on moral rightness of an act, leaving moral goodness, as it seems, out of the range of their interest.

The aim of this paper is to show that one can overcome the schizophrenia of utilitarian and deontological approaches by resorting to the category of virtue. Currently, such a solution has been presented by the advocates of virtue ethics, recognized as a serious alternative to deontology

and utilitarianism. A virtuous person is an agent who not only knows what one should do, but also desires to act so. Emotions and feelings are in harmony with moral judgments of practical reason; a moral agent acts as he or she should and finds satisfaction in acting so, even if it requires a change of one's desires and the agent must properly work on shaping his or her own desires. One of the thesis of this paper is that one can solve the problem of schizophrenity also within deontological or utilitarian theories by simply incorporating some aretology (theory of virtue).

Translated by Artur Szutta

Słowa kluczowe: cnota, aretologia, etyka cnót, konsekwencjalizm, deontologia.

Key words: virtue, aretology, virtue ethics, utilitarianism, deontolog.

Information about Author: NATASZA SZUTTA, Ph.D. – Department of Ethics and Social Philosophy, Faculty of Social Sciences, University of Gdańsk; address for correspondence: ul. Bażyńskiego 4, PL 80-952 Gdańsk; e-mail: wnsnsz@ug.edu.pl