

ARKADIUSZ JABŁOŃSKI

PERSPEKTYWA MORALNA ŻYCIA SPOŁECZNEGO W INTERPRETACJI PETERA WINCHA

Peter Guy Winch¹ w monografii *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*² sformułował tezę, według której nasza idea tego, co należy do rzeczywistości społecznej, jest nam dana w języku, który używamy. To, czym jest filozoficzna refleksja nad życiem społecznym człowieka, nie daje się – według Wincha – zamknąć w jednej, ogólnej teorii społecznej. Rozwija on pewną wizję na metapoziomie tego, czym powinna być teoria życia społecznego. Nie czyni tego w oderwaniu od konkretnych problemów życia człowieka. Sam bowiem autor uważa, że jego „zainteresowanie naukami społecznymi było służebne wobec pewnego szerszego problemu, a mianowicie możliwości rozumienia przez ludzi świata i samych siebie”³. Określa to specyfikę jego podejścia filozoficznego, które odrzuca możliwość pełnego opisu rzeczywistości na rzecz stwarzania możliwości radzenia sobie z

¹ Peter Guy Winch urodził się w 1926 r. w Londynie. W latach 1947-1951 studiował na Uniwersytecie Oksfordzkim w St. Edmund Hall. Pracę rozpoczął w University College of Swansea w 1951 r., gdzie wykładał filozofię. Tam zetknął się z Rush Rheesem – przyjacielem, uczniem i wydawcą pism Ludwika Wittgensteina. Od 1964 r. nauczał na Uniwersytecie Londyńskim, najpierw w Birkbeck College, a od 1967 r. w King's College, gdzie był wykładowcą filozofii. Od 1984 r. jest profesorem filozofii w University of Illinois w Urbana-Champaign (USA). W latach 1965-1971 był wydawcą „Analysis”, a w latach 1980-1981 President of the Aristotelian Society. Zob. T. S z a w i e l. *Wstęp*. W: P. W i n c h. *Etyka i działanie. Wybór pism*. Wybrał i wstępem poprzedził T. Szawiel. Warszawa 1990 s. 6-9.

² London 1958. W trakcie przygotowywania artykułu do druku ukazało się polskie tłumaczenie tej pracy: *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią* (Warszawa 1995).

³ P. W i n c h. *Przyczyny, reguły i konwersacje*. W: *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*. Red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. J. Siemek. Warszawa 1992 s. 179.

problemami w konkretnych sytuacjach. Od strony formalnej i metodologicznej Winch odrzuca normatywny (absolutystyczny, strukturalny) paradygmat widzenia rzeczywistości społecznej, według którego świat społeczny zbudowany jest ze struktur pozostających „zewnątrz” świadomości jego członków. Opowiada się natomiast za paradygmatem interpretacyjnym (fenomenologicznym), w którym rzeczywistość społeczna określana jest poprzez sytuację. Jest to propozycja w duchu zbliżona do kontynentalnej teorii krytycznej, rozwijanej po wojnie w ramach szkoły frankfurckiej (szczególnie przez J. Habermasa), współczesnego fundamentalizmu epistemologicznego (Kuhn, Lakatos, Feyerabend) i socjologii wiedzy. Taki sposób widzenia rzeczywistości charakterystyczny jest dla filozofii analitycznej, w tym szczególnie dla analizy języka potocznego, mającej swoje źródło w filozofii L. Wittgensteina (II), J. L. Austina, G. Ryle’a.

Od strony przedmiotowej skierowany jest natomiast krytycznie zarówno wobec pozytywistycznego sposobu rozumienia kultury, państwa, prawa i polityki, jak również wobec anarchizmu tkwiącego w lewicowo-socjalistycznym wyobrażeniu społeczeństwa wolnego od wszelkich reguł i zasad. Odrzuca zarówno klasyczny liberalizm, jak i kolektywizm, ale nie w sensie ideologicznym, lecz poprzez odrzucenie zasadności jakichkolwiek syntez próbujących opisać człowieka, społeczeństwo i politykę w formie uniwersalnych praw. Wprowadza kategorię moralności, uzależniając kształt życia społecznego od przyjmowanych wartości, ujawniających się w konkretnym oddziaływaniu ludzi na siebie. Odrzuca analizy życia społecznego postrzegającego je głównie w kategoriach walki o władzę, której usankcjonowanie ma dotyczyć politycznych ustaleń i prawnych rozporządzeń, lecz nie potrzebuje żadnego moralnego usprawiedliwienia i unika jakichkolwiek kwalifikacji etycznych. Stanowisko Wincha jest reakcją na redukcjonizm, wykluczający z rozważań nad życiem społecznym elementy normatywne. Jest także próbą rehabilitacji filozofii praktycznej, ponownie otwierającej możliwość prowadzenia rozważań nad życiem społecznym w kategoriach etycznych, pełniącej funkcje wychowawcze, mającej charakter mądrości, a nie teorii.

Jednym z podstawowych problemów człowieka jest kwestia decyzji, czyli wyboru moralnie prawdziwego sposobu życia i działania. Ten imperatyw w jakimś sensie dotyczy także społeczeństw, które pragną zachowania ładu warunkującego jego określoną formę istnienia. W życiu społecznym przekłada się to na relację między prawem a moralnością. Nie znaczy jednak – według Wincha – że to, w jaki sposób mamy postępować, mogą całkowicie regulować normy moralne, zgodnie z którymi człowiek ustanawia własną

hierarchię wartości. W wielu swoich szkicach stara się więc zbadać, w jaki sposób uwarunkowania etyczne wkraczają w rozumienie życia społecznego oraz w jakim stopniu perspektywa moralna ma moc określania ładu społecznego. Chodzi mu jednak o określenie, czym jest perspektywa moralna, a nie o moralność konkretnego typu⁴. Jego zdaniem obecność determinant typu moralnego ma w życiu społecznym bardzo wyjątkową i słabą pozycję, chociażby w porównaniu z siłą. Swoją analizę problematyki etyczno-społecznej rozpoczyna zatem od ustaleń metaetycznych.

Badaniem obecności moralności w życiu społecznym zajmuje się etyka społeczna. Może mieć ona różne znaczenia, będące wyrazem zainteresowań wpływu społeczeństwa na dobro człowieka (Vico, Comt, marksści, Croce itd.) bądź też wpływu moralnej postawy jednostki na kształt społeczeństwa (utilitaryzm). Etyka pierwszego rodzaju wyrasta „z przeświadczenia, że w ludzkim społeczeństwie, uprzednio w stosunku do *wszelkich* określonych czynów moralnych lub twierdzeń etycznych, tkwią racje uzasadniające «powinności»”⁵. Etyka drugiego rodzaju wyjaśnia dobro lub zło społeczne w kategoriach skutków postaw lub czynów moralnych osoby dla społecznego dobrobytu. W etyce pierwszego rodzaju dobro grupy ma pierwszeństwo przed osobistym interesem jej członków. W etyce drugiego rodzaju najwyraźniej zarysowują się trzy sposoby traktowania etosu społecznego: pozytywistyczny, normatywny i aksjologiczny⁶. Odpowiadają one trzem sposobom rozumienia wartości: subiektywnemu, obiektywnemu i powiązanemu z życiem codziennym.

Winch uznaje – po pierwsze – że istotą świadomości etycznej jest ocena rzeczywistości według ideałów i wartości wydobywanych na jaw, poddawanych intersubiektywizacji i odnoszonych do wydarzeń społecznych. Tak pojęta filozoficzna analiza etosu społecznego musi być częścią działalności podmiotu oceniającego. „Bardzo często refleksja nad podejmowanymi przez innych ludzi decyzjami i działaniami moralnymi, niezależnie od tego, czy są one rzeczywiste, hipotetyczne czy nawet fikcyjne, równa się refleksji nad

⁴ „Ale ważne jest, by filozof dostrzegał, że istnieją także inne perspektywy i że pojęcie moralności, którym dysponujemy, pozwala także te inne perspektywy nazywać, bez popełnienia błędu, moralnościami. Mówiąc to nie zgłaszam oczywiście tym samym akcesu do żadnego konkretnego światopoglądu moralnego i to jest, wydaje mi się, stanowisko *par excellence* filozoficzne” (P. W i n c h. *Czy można skrzywdzić dobrego człowieka?* W: *Etyka i działanie* s. 320).

⁵ V. J. B o u r k e. *Historia etyki*. Toruń 1995 s. 220.

⁶ J. T i s c h n e r. *Myślenie według wartości*. Kraków 1982 s. 455 nn.

ogólnymi problemami moralnymi”⁷. Kwestia etosu społecznego należy do szerszego problemu sposobów obecności zagadnień moralnych w życiu człowieka. Winch rozważa to, co MacIntyre⁸ pisze o wyjaśnianiu istnienia takich elementów, jak moralność w społecznym życiu ludzi oraz ich identyfikacji z szeregiu innych zjawisk społecznych. Problemem wyjściowym jest tam odróżnienie języka, którym wyrażamy nasze osobiste upodobania i niechęci, nasze prywatne uczucia dotyczące ludzi i działań, nasze indywidualne wybory, rozkazy i zalecenia, jakie czasem wydajemy, od języka, w którym wyrażamy oceny moralne⁹. Jest to przy tym coś więcej, niż problem oceny konkretnych problemów moralnych, a mianowicie fundamentalne pytanie o to, co w ogóle możemy uznać za problem moralny.

Winch – po drugie – stara się określić, dlaczego przy tego typu ocenach musimy wyjść poza prywatny język naszych odczuć, wyborów i upodobań. Odpowiedź wynika z zanegowania możliwości istnienia pojęcia jednej i niezmiennej natury ludzkiej oraz uznania, że pojęcia moralne mają sens „tylko we właściwych im szczególnych kontekstach historycznych, że zmieniają się one wraz z formami życia społecznego, że są w istocie «wcielone w formy życia społecznego i stanowią ich elementy konstytutywne»”¹⁰. Aby więc zrozumieć, dlaczego człowiek ma godzić się i akceptować pewne oceny moralne, mimo że nie odpowiadają one jego skłonnościom i interesom jednostkowym, i dlaczego istnieją normy wykraczające poza jego partykularne oceny, należy punkt ciężkości przesunąć „z czysto osobistych rozważań jednostek na instytucje i wartości powszechnie akceptowane w społeczeństwie, do którego należy zarówno dany człowiek, jak i ci, z którymi się komunikuje”¹¹. Treści sądów moralnych są więc formułowane przez ludzi w określonych epokach i miejscach, dlatego należy ich źródła poszukiwać „w historycznej tradycji, na konkretnym etapie ich rozwoju”¹², czyli „w kontekście takich a nie innych społecznych instytucji i praktyk”¹³.

⁷ P. W i n c h. *Uogólnialność sądów moralnych*. W: *Etyka i działanie* s. 259.

⁸ A. M a c I n t y r e. *Krótką historia etyki*. Warszawa 1995 s. 29-33.

⁹ P. W i n c h. *Natura ludzka*. W: *Etyka i działanie* s. 70 n.

¹⁰ Tamże s. 71. „Pojęcia moralne są ucieleśnione w formach życia społecznego i są po części elementami tych form” (M a c I n t y r e, jw. s. 30).

¹¹ W i n c h. *Natura ludzka* s. 72.

¹² Tamże s. 73.

¹³ Tamże s. 74.

Fakt zróżnicowania przekonań moralnych w określonym, czasowo i przestrzennie, kontekście życia społecznego jest obserwacją typu socjologicznego, a jej filozoficznym uzasadnieniem jest etyka naturalistyczna (James, Dewey, Freud, Darwin). Moralność wytworzona w ciągu ewolucji społecznej, z początku zależna jest od potrzeb i warunków społecznego środowiska, stopniowo zdobywa własne znaczenie, podlegając własnym sprawdzianom. Od społeczeństwa zależy wybór pewnego ideału moralnego, ale już nie ocena, czy w tym świetle nasze czyny są dobre czy złe. Możliwość ta istnieje tylko wtedy, gdy dysponujemy nadrzędnym aparatem normatywnym regulującym każde zachowanie jednostki. Dlatego filozof poszukujący dla tych ocen kryteriów, pytający o słuszność, prawdziwość jednych sądów w odróżnieniu od innych, w konsekwencji odwołuje się do pojęcia natury ludzkiej, której właściwe są pewne potrzeby. O słuszności sądów moralnych ma decydować zaspokajanie najważniejszych ludzkich potrzeb. Poszukuje się racji dla określenia potrzeb prawdziwie ludzkich i argumentów na ich poparcie. Winch krytykuje takie podejście na przykładzie rozważań wspomnianego MacIntyre'a, dotyczących Arystotelesowskiej wizji natury ludzkiej. Jest ona uznana przez MacIntyre'a za wzorcową, gdyż „nie traktuje się w niej ludzkich potrzeb i pragnień jako ustalonych raz na zawsze danych” oraz wiąże się w niej „obowiązki ze swoistymi rolami społecznymi oraz ze społecznymi nagrodami i satysfakcjami, których doświadcza ten, kto w życiu społecznym godnie odgrywa te role”. Wynika z tego teza, „że właściwym kontekstem pojęcia moralnego obowiązku, jedynym kontekstem, w którym może ono stać się w pełni zrozumiałe, jest społeczeństwo oferujące swoim członkom mniej lub bardziej jasno zdefiniowane role, których właściwe odgrywanie przynosi określone satysfakcje”¹⁴. Winch odrzuca utylitarystyczne konsekwencje takiego stanowiska, i to nie ze względów ideologicznych, ale logicznych. Jeżeli bowiem moralność jest zrozumiała tylko wtedy, gdy prowadzi do zaspokojenia potrzeb wyznających ją ludzi, jeżeli czynią to, co ona od nich wymaga, możemy przyjmować, że swoiste potrzeby człowieka są odmienne w różnych społeczeństwach. Można bowiem powiedzieć, „że jeśli człowiek odczuwa, iż czegoś się od niego wymaga, czuje potrzebę czynienia tego, czego się od niego wymaga, i czyniąc to zaspokaja tę potrzebę”. Nie mówi nam to jednak nic „o formie wymogów moralnych i nie stawia granic temu, co może uchodzić za sensowne”¹⁵.

¹⁴ Tamże s. 84.

¹⁵ Tamże s. 85.

Z pojęciem norm moralnych, wynikających z nich powinności i słuszności moralnej ludzkich czynów, wiążą się pytania o konieczność i powszechność tych norm. Jest to problem ich obowiązywalności bezwzględnej (naturalnej) lub zrelatywizowanej (konwencjonalnej)¹⁶. Wielu współczesnych filozofów i etyków uważa, że normy określające ludzkie decyzje i postępowanie są zawsze i tylko konwencjonalne. Według Wincha czołowym przedstawicielem takiej orientacji jest K. R. Popper. „Utrzymuje on, że wszystkie normy ludzkiego zachowania są z logicznego punktu widzenia pokrewne decyzjom. Natomiast «dualizm faktów i decyzji» sprawia, że mówienie o «naturalnej» moralności czy prawie musi łączyć się z mieszaniem dwu, z logicznego punktu widzenia całkowicie odmiennych, sposobów wyrażania: praw natury, ustanowionych i znajdujących zastosowanie w naukach, i narzuconych norm, których ustanowienie, przestrzeganie i wymuszenie służyć ma regulacji zachowania ludzi w społeczeństwie”¹⁷. Winch kwestionuje taki punkt widzenia, uważając, że Popper nie dowiódł postulowanego przez siebie dualizmu. Decyzja „nie jest podstawowym pojęciem moralności. Decyzję można podjąć tylko w kontekście sensownego sposobu życia, a decyzję moralną w kontekście moralności. [...]. Jakie decyzje są, a jakie nie są możliwe – to zależy od moralności, w obrębie której problem ten powstaje, a nie k a ż d y problem może pojawić się w danej moralności”¹⁸. Takie

¹⁶ Wiąże się to także z rozróżnieniem między tradycyjnymi (klasycznymi) a nowoczesnymi systemami etyki. Pierwsze oparte są na uniwersalnych, niezależnych od ludzkiej woli, poznawalnych na wzór prawidłowości przyrodniczych, normach moralnych. Drugie starają się usprawiedliwić normy odwołując się do ludzkich potrzeb, interesów, pragnień i instynktów oraz do decyzji określających formę ich realizacji. J. H e r b u t. *Założenia i metody etyki konsesywnej*. „Studia Metafilozoficzne” (Lublin) 1993 t. 1 s. 295 n. Klasyczne rozważania na temat różnicy między tym, co naturalne, i tym, co konwencjonalne, pojawiają się już w *Etyce Nikomachejskiej* Arystotelesa, na którą powołuje się Winch: „Istnieją dwie formy sprawiedliwości: naturalna i konwencjonalna. Naturalna jest ta, która obowiązuje wszędzie, i nie wpływa na nią to, czy uważamy ją za sprawiedliwą. Konwencjonalna jest wtedy, gdy nie ma powodów, by przybrała tę formę a nie inną. Zasada, jaką narzuca, obowiązuje po jej uzgodnieniu. [...] Niektórzy filozofowie sądzą, że sprawiedliwość jest konwencjonalna we wszystkich swych odmianach, ponieważ prawo natury nie dopuszcza zróżnicowania i wszędzie działa tak samo (tak np. ogień płonie i u nas, i u Persów), podczas gdy zasady sprawiedliwości zmieniają się na naszych oczach. W przypadkach dopuszczających zróżnicowanie nie jest oczywiste, które zasady sprawiedliwości są naturalne, a które są ustanowione czy konwencjonalne. Mimo to prawdą jest, że istnieje zarówno sprawiedliwość naturalna, jak i konwencjonalna” (W i n c h. *Natura i konwencja*. W: *Etyka i działanie* s. 36).

¹⁷ Tamże s. 37; por. K. R. P o p p e r. *Spółczesność otwarta*. T. 1. Warszawa 1993 s. 79-107.

¹⁸ W i n c h. *Natura i konwencja* s. 42.

postawienie sprawy może sugerować jak gdyby istniało coś takiego, jak rzeczywistość moralna. Winch tak tego nie określa, ale uważa, że właśnie dlatego konieczne jest zbadanie, „jakię ograniczenia logiczne nakładają tworzące pewną sytuację fakty [...] na dopuszczalność reakcji moralnej”¹⁹.

Postulat taki odrzuca koncepcję moralności rozumianej tylko jako konwencja, a przez to odrzuca też pozytywistyczne rozumienie etosu społecznego. Nasze postawy i motywacje moralne nie są pochodną ograniczeń formułowanych słownie norm (bez względu na to, czy uznajemy je za konwencjonalne, czy za uniwersalne), a są kwestią logicznych ograniczeń sytuacji, w jakiej się znajdujemy²⁰. Winch konfrontuje z sobą poglądy dwóch autorów: H. Melvilla i H. Sidgwicka, uważając, że ich konflikt zasadza się na różnicy w przywiązywaniu znaczenia do specyficznej pozycji podmiotu zachowania moralnego. „Melville kładzie nacisk na wyjątkowość tej pozycji, natomiast Sidgwick dowodzi, że fakt sformułowania przez kogoś sądu moralnego o jego własnym działaniu nie ma żadnego wpływu na to, co można powiedzieć o słuszności lub niesłuszności tego sądu”²¹. Dla drugiego tego typu ocena jest raczej wypadkową rachunku działań podobnych do twierdzeń matematycznych, bez żadnych logicznych odniesień podmiotowych, natomiast przez pierwszego, zwolennika konwencjonalnego charakteru norm etycznych, podkreślany jest fakt ich różnorodności i zmienności, w odróżnieniu od praw natury. Winch stara się dowieść, „że pewne aspekty moralności czynią konieczne przyznanie, iż nie jest ona całkowicie oparta na konwencji”²². Nie wynika jednak z tego wcale, że normy moralne mogą być ustanawiane zgodnie z prawami natury w sensie naukowym. Po pierwsze dlatego, że prawa te nie mogą stosować się do ludzkich zachowań, a po drugie dlatego, że moralność nie może być nazwana „formą aktywności” w tym samym sensie, co nauka, bo nie jest ona czymś, w co możemy się angażować wedle naszej woli²³. Drugi aspekt wskazuje też na istotę problemu moralności.

Normy moralne traktowane są jako artykulacja napięcia powstającego pomiędzy ludzką wolą (samowolą) a koniecznością przestrzegania woli innych (otoczenia). Pojawia się tu cały splot wzajemnych zależności między

¹⁹ *Moralność i okoliczności szczególne*. „Etyka” 22:1986 s. 134.

²⁰ Z. S z a w a r s k i. *Kilka uwag o moralności i okolicznościach szczególnych*. „Etyka” 22:1986 s. 147 n.

²¹ W i n c h. *Uogólnialność sądów moralnych* s. 256.

²² *Natura i konwencja* s. 37.

²³ Tamże s. 46.

zachowaniem człowieka a standardami zachowania obowiązującymi w społeczeństwie. Wiąże się z tym sposób traktowania sądów moralnych o ludzkich zachowaniach bądź jako pewnych faktów odnoszących się do sytuacji, bądź jako pewnych postaw wobec zachodzących w tej sytuacji faktów. Różnicę tę można – według Wincha – „wyrazić mówiąc, że jeden z tych sądów stwierdza pewien stan rzeczy, podczas gdy drugi wyraża pewną postawę wobec tego stanu rzeczy”²⁴. Jednakże zbyt duże podobieństwo powierzchniowe obu sądów powoduje często, że nie posiadamy odpowiednich subtelnych narzędzi gramatycznych dla ich odróżnienia. Różni ich bowiem sposób użycia. „Nie przeczę – zauważa Winch – iż to, jakie normy przestrzegane są w danym społeczeństwie, jest zawsze w pewnej mierze sprawą historycznego przypadku. Nie twierdę też, że to, co przypadkowe, ma dla członków społeczeństwa mniejsze znaczenie moralne. Chciałbym jednak podważyć ideę, że w tej zmienności i wielości nie istnieją stałe punkty, że nie ma norm ludzkiego zachowania, które nie mogłoby być inne, niż są rzeczywiście, a wszystkie elementy ludzkiej moralności mają ostatecznie charakter konwencjonalny”²⁵. Przeciwstawia się tedy znów wyraźnie pozytywistycznej tezie o całkowitej zależności człowieka od stereotypowych zachowań i reakcji emocjonalnych wobec faktów²⁶.

Znalezienia tych „stałych punktów”, czyli gwarantów prawdziwości i uniwersalności norm moralnych, podejmuje się Winch w wielu swych szkicach. Jedną z takich propozycji było uczynienie z języka dowodu na konieczność istnienia norm niekonwencjonalnych. Starał się wykazać, że pojęcie społeczeństwa, w którym istnieje język, ale mówienie prawdy nie jest uważane za normę, jest samo w sobie sprzeczne: „I nie mam tu na myśli tego, co może uczynić jakaś jednostka, ale to, co musi występować powszechnie w każdym społeczeństwie. Człowiek, który umie mówić, może oczywiście w jakiejś sytuacji zastanawiać się, czy powiedzieć prawdę, czy skłamać. Ale nauczono go już tego, czym jest mówienie prawdy. Twierdę zatem nie tylko, że nauczanie się tego jest częścią procesu, w którym uczymy się mówić, ale także, iż uczenie się tego, czym jest mówienie prawdy, łączy się z przyswojeniem tezy, że mówienie prawdy jest normą, a kłamstwo – dewiacją”²⁷. Fundament ten zostaje później przez niego zakwestionowany,

²⁴ *Moralność i okoliczności szczególne* s. 135.

²⁵ *Natura i konwencja* s. 45 n.

²⁶ Zob. też P. W i n c h. *Simone Weil: „The Just Balance”*. Cambridge 1989 s. 50 nn.

²⁷ *Natura i konwencja* s. 51.

gdyż nie odpowiada założeniu jego intersubiektywności. Mówienie prawdy lub kłamstw w konkretnych sytuacjach zawsze bowiem jest zależne od indywidualnego nastawienia człowieka do tego, co jest prawdą, a co kłamstwem. Między jego nastawieniem a nastawieniem społecznym istnieje rodzaj związku, ale nie ma bezpośredniej zależności. Nie udało mu się więc obronić twierdzenia, „że społeczne warunki języka muszą zawierać w sobie pewne fundamentalne wyobrażenia moralne”²⁸. Wyobrażenia te bowiem mają charakter teorii i chociaż wyrażają się w pojęciach, to pojęcia nie są teoriami same z siebie. Poprzez odniesienie do rzeczywistości są one realne, a więc intersubiektywne, jednak ich wyrażenie nie jest społeczną konwencją, lecz jest kształtowane przez podmiot.

Słowa: „prawda, prawdziwość” nie gwarantowały więc istnienia niezależnej instancji odwoławczej dla norm ludzkiego zachowania. Winch poddaje więc próbie to, co nazywamy „człowieczeństwem”. Argumentacja poznawcza zostaje zastąpiona argumentacją egzystencjalną. Nasuwa się tu jednak wątpliwość: jak można operować pojęciem człowieczeństwa odrzucając uniwersalizm natury ludzkiej. Winch stara się nie popadać w sprzeczność, wskazując na charakter preskryptywny (sytuacyjny) człowieczeństwa, który poprzedza jego uogólnienie właściwe pojęciu natury ludzkiej. Choć odrzucił możliwość istnienia jednej uniwersalnej koncepcji natury człowieka, to jednak nie zaprzecza możliwości, a nawet postuluje istnienie czegoś więcej, niż społecznie ukształtowanego wspólnego sposobu reakcji i aktywności w sytuacji zetknięcia się z drugim człowiekiem. „Ale to, co dla wszystkich tych okoliczności stanowi punkt odniesienia i nadaje im znaczenie, jakie mogą mieć w życiu człowieka, jest ich związek z centralną dla niego, stałą troską, by działać uczciwie i sprawiedliwie”²⁹. Jaki status ma tego typu pogląd? U Wincha człowiek zinterpretowany jest jako byt będący w relacji do drugiego człowieka. Komunikacja zyskuje tu charakter ontologiczny i jest podstawą właściwego rozumienia człowieka jako *animal rationale*. Racjonalność jest jednak ściśle określona przez sytuację, jest racjonalnością w ramach określonej wspólnoty, w konkretnych miejscach i okresach historycznych. Winch rekonstruuje ją przez odwołania do przypowieści biblijnych i literackich, baśni i mitów, poezji i traktatów naukowych, filozofii oraz ustaleń etnologicznych, chcąc nadać właściwe rozumienie zachowaniom moralnym człowieka wobec innych. Podważa natomiast uniwersalny charakter stano-

²⁸ Tamże s. 49.

²⁹ *Czy można skrzywdzić dobrego człowieka?* s. 325.

wiska, w którym „efektywne urzeczywistnienie zamiaru afirmowania osoby adresata wymaga zatem ze strony afirmującego – obok dobrej intencji – wystarczającego *poznania natury ludzkiej i dostosowania do niej swego działania*, w szczególności zaś poznania i akceptowania obiektywnej hierarchii dóbr określanych strukturą osoby ludzkiej”³⁰. Podważa możliwość określenia hierarchii wartości, ze względu na drugiego człowieka, na sposób kantowski. Nie wszystkie ludzkie działania mogą mieć charakter teleologiczny. Bardzo często są to działania nie mogące znaleźć dla swego uzasadnienia żadnych uniwersalnych kryteriów. Dla Kanta na przykład prawo moralne jest na zasadzie praw przyrody powszechnie obowiązujące. Gwarantem jego obowiązywalności ma być rozumność człowieka, która nie dopuszcza konfliktu norm i wynikających z nich obowiązków. Według Wincha ta idealistyczna wizja zakłada obejmowanie normami moralnymi wszystkich dziedzin życia, bez wyróżniania poszczególnych indywidualnych przypadków oraz bez odnoszenia się do potocznych odczuć moralnych. Etyka ta unika również konstatacji socjologicznych i nie wyciąga wniosków z faktu łamania przez ludzi norm moralnych. Obowiązek oparty na ludzkiej umiejętności rozpoznawania dobra nie odwołuje się tu ani do możliwości osiągnięcia przez człowieka szczęścia, ani nawet zadowolenia. Jedynie uzasadnioną postawą emotywną jest szacunek dla drugiego człowieka. Gdy jednak człowiek nie zasługuje na szacunek, nie waha się Kant przed skazaniem go na pogardę. Stosunki między ludźmi powinny się więc opierać na prawie moralnym. Każdy człowiek powinien drugiego traktować jako cel, a nie jako środek, a prawdziwie uczynić to można działając z poczucia obowiązku. Pozbawia tego typu stosunek jakiegokolwiek zabarwienia emocjonalnego, co chroni drugiego przed uprzedmiotowieniem. Mówiąc nawet o miłości do Boga, mówi Kant właściwie o wypełnianiu jego przykazań. Zdaniem Wincha etyka ta jest w konsekwencji antychrześcijańska, pozbawiona wymiaru miłosierdzia i przebaczenia dla tych, którzy na to nie zasługują³¹.

Winch mówiąc o moralności jako o szczególnej perspektywie widzenia rzeczywistości, jej najczęstszym usytuowaniem czyni moralność chrześcijańską. Z tej perspektywy największym mankamentem teorii filozofa z Królewca jest fakt czynienia z moralności zbioru maksym (Kant) lub też zasad

³⁰ T. S t y c z e ń. *ABC etyki*. Lublin 1983 s. 24.

³¹ Jak słusznie zauważa O. Höffe: „Wedle Kanta godność człowieka jest czymś, czego przez własne moralne działanie musimy najpierw dowieść, a nie roszczeniem, którego uznanie należy się nam od innych” (*Etyka państwa i prawa*. Kraków 1992 s. 80).

(Hare), gdy natomiast powinna być „perspektywą działania”. Jak pisze Winch: „Można mi zarzucić, że moje ujęcie uniemożliwia wyjście na jaw lub też podjęcie decyzji, co było rzeczą «naprawdę słuszną» uczynić w takiej sytuacji, czyniąc w ten sposób moralność bezużyteczną jako przewodnik w działaniu. Ale istota mojego poglądu zasadza się na tym, że nie ma miejsca na pojęcie «rzeczy naprawdę słuszej» w takiej sytuacji i że pokazuje to raz jeszcze, iż w pojmowaniu moralności jako przewodnika w działaniu tkwi błąd”³². Aby właściwie zrozumieć intencje Wincha zawarte w powyższym passusie, musimy wskazać na dokonane przez niego rozróżnienie między „ujmowaniem moralności jako przewodnika moralnego” a „istnieniem czegoś takiego jak moralne przewodnictwo”³³. Warunkiem jednak zrozumienia tego rozróżnienia czyni on uprzednie przedstawienie natury trudności, które skłaniają człowieka do konieczności poszukiwania przewodnika w sprawach moralności. Poczucie osamotnienia i frustracji życiem w danej grupie nie pociąga za sobą pytań moralnych. Tylko moralność jest najlepszym kontekstem powstania problemów moralnych. „Ważne jest, że mamy do czynienia z okolicznością ograniczającą możliwość zaakceptowania wypowiedzi «postąpiłem słuszenie», kładącą nacisk na to, że wypowiedź taka może być właściwie użyta jedynie w autentycznie moralnym kontekście – a więc wspólnym nam rozumieniu idei moralnych, które pozwalają osądzić, co jest, a co nie jest autentycznie moralnym kontekstem”³⁴. Sądy podmiotu są więc wtórne wobec zastanej sytuacji moralnej. Jednakże dzięki zdolności do komunikacji człowiek konfrontuje swoje sądy z sądami innych ludzi, co pozwala nadawać im dalsze sensy, które unaoczniają i konkretyzują możliwość bycia podmiotem moralnym, pozwala podejmować decyzje moralne, „formułować i rozumieć sądy moralne odnoszące się do działań innych ludzi”³⁵, jednak „czyjaś moralna doskonałość nie jest w ogóle możliwym celem zachowania i, *a fortiori*, nie jest w ogóle możliwym moralnym celem”³⁶. Dla Wincha parabolą sytuacyjną wspaniale oddającą

³² *Integralność moralna*. W: *Etyka i działanie* s. 303.

³³ Winch powołuje się tutaj na pogląd J. L. Stocksa, który „usilnie argumentował przeciwko rozumieniu moralności w kategoriach relacji «środek–cel» i twierdził, że moralność może wymagać od nas bezwarunkowego odrzucenia jakiegokolwiek konkretnego celu, włącznie z takim celem, jak własna doskonałość moralna” (tamże; por. J. L. S t o c k s. *Morality and Purpose*. London 1969).

³⁴ *Uogólnialność sądów etycznych* s. 276.

³⁵ Tamże s. 259.

³⁶ Tamże s. 304.

istotę tego typu stanowiska jest biblijna przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Za podstawę zawartego w niej nauczania Winch uważa rozpoznanie w drugim człowieku, które wynika z zachowania wobec niego, jako wobec człowieka³⁷. Zachowanie wyprzedza więc w jakimś sensie normy, nasz stosunek praktyczny do człowieka jest warunkiem mówienia o pewnych normach, że stosują się do ludzkich zachowań. Jednostka poddając się odczuciu wartości, tworzy w społeczeństwie stosunki szacunku, sprawiedliwości i dobroci oraz umacnia porządek w zbiorowości. Życie psychiczne i społeczne jest tylko materiałem, z którego etyka czerpie dane, aby na podstawie tych danych tworzyć uogólnienia nie mające nic wspólnego z psychologicznymi lub socjologicznymi uogólnieniami. „Przykładem może być choćby praktyka Izraela z czasów poprzedzających narodziny Abrahama, polegająca na składaniu dzieci w ofierze. Z punktu widzenia naszego sposobu życia i towarzyszących mu idei moralnych praktyka ta jest po prostu niezrozumiała. Próbować ją zrozumieć, to próbować zrozumieć coś ze sposobu życia i myślenia tego społeczeństwa”³⁸. Winch podkreśla przy tym, że głównym problemem jest zrozumienie tej praktyki, bowiem jej ocena jest ściśle tym uwarunkowana. Przedstawia to w kontekście koncepcji działania człowieka prezentowanej w pismach S. Weil. Autorka wyróżnia element refleksji, który tworzy się w momencie wahania powstającego w krótkim odcinku pomiędzy impulsem a czynem. Z pozycji antybehawiorystycznego podejścia Wincha nie zawsze musi być to rodzaj refleksji, a tendencja do wspomnianych wahań w pewnych sytuacjach przybiera raczej postać zamiaru zrodzonego przez nasz rodzaj myślenia na temat ludzkiego istnienia³⁹. Nie można – co prawda – zaprzeczyć, że często nasze reakcje są oparte na refleksji na temat naszego stanu myśli warunkującego prawdopodobne przyszłe zachowania. Jednakże – po pierwsze – nie zawsze tak być musi, a – po drugie – nasze nierefleksyjne zachowania są częścią prymitywnego materiału wyjściowego, z którego nasze pojęcia o ludzkiej osobie są kształtowane i które tworzą bardziej sofistyczne możliwe refleksje⁴⁰. Nie jest to oczywiście teza genetyczno-historyczna⁴¹, lecz sytuacyjna opisująca

³⁷ *Who Is My Neighbour?* W: *Perspectives on Human Conduct*. Ed. Hertzberg and Pietarinen. Leiden 1988 s. 97 nn.

³⁸ *Natura i konwencja* s. 41.

³⁹ *Simone Weil* s. 108 n.

⁴⁰ P. Winch. *Eine Einstellung zur Seele*. W: t e n ż e. *Trying to Make Sense*. Oxford 1987 s. 147.

⁴¹ Tak jak np. u Brentany, który wygłasza pochwałę dla wkładu, „jaki w poznanie

konkretne ludzkie zachowania. Winch w polemice z G. Anscombe zgadza się, że jako teza historyczna, do przyjęcia jest uzależnienie ludzkich powinności i zachowań od praw wobec niego zewnętrznych. Wątpliwość budzi jednak wynikająca stąd filozoficzna konkluzja o rzekomym niezrozumieniu użycia norm moralnych w życiu codziennym, bez odwołania się do praw, które je warunkują⁴². Zaprzecza ona moralności jako wynikowi działań komunikacyjnych w społeczeństwie, wskazując na normy prawne, jako standard normatywny zachowań społecznych. Inaczej natomiast według Wincha wygląda droga uzasadnienia zależności pomiędzy normami moralnymi a prawem.

Truizmem w filozofii współczesnej jest twierdzenie, że prawo i moralność nie są tożsame. Dla Wincha moralność rozumiana jest jako rodzaj racjonalnej powinności działania dla dobra drugiego bez względu na efekty tych działań. Prawo natomiast jest aspektem zewnętrznym ludzkich zachowań. Moralność ma charakter podmiotowy, tkwi w samym działaniu moralnym w odróżnieniu od prawa, które określane jest przez konsekwencje tych działań⁴³. Z ugruntowanych filozoficznych pozycji określających związek między ładem prawnym społeczeństwa a moralnością i etyką, gdzie wskazywano albo na sprzeczność między nimi, albo na uwarunkowanie prawa moralnością, Winch bliższy jest ujęciu drugiemu, wskazując na niesprzeczność tych kategorii. Wprowadza kategorię szacunku dla osoby ludzkiej, odpowiadającą klasycznemu pojęciu godności osobowościowej, podkreślając jednak jej charakter relacyjno-dialogiczny. W ten sposób stara się skonstruować wygodny punkt

naturalnego prawa i naturalnej moralności wniosły owe pre-moralne, choć przecież nie prehistoryczne epoki. Instytucje prawne i obyczaje, które się wówczas wykształciły, tak często zbliżały się z powodów przedstawionych do tego, czego wymaga etyka, że ten szczególnie przypadek mimikry przesłonił wielu brak głębszego pokrewieństwa. To, co w pierwszym wypadku nakazuje ślepy popęd, w drugim natomiast – poznanie dobra treściowo zgadza się często w zupełności. Etyka jako władza prawodawcza odnajdywała więc w owych już skodyfikowanych prawach i obyczajach swego rodzaju projekty legislacyjne, które po niewielkich poprawkach mogła po prostu usankcjonować. Ich wartość była tym większa, że były dostosowane do szczególnych okoliczności, w jakich znajdowały się ludy – tego domagał się, jak się zdaje, utylitarystyczny punkt widzenia. Uwidoczniało się to dzięki porównywaniu różnych porządków [prawnych i obyczajowych]. Porównania takie wcześniej przyczyniły się też do tak ważnego poznania prawdziwej relatywności także w dziedzinie prawa naturalnego oraz naturalnej moralności” (F. B r e n t a n o. *O źródle poznania moralnego*. Warszawa 1989 s. 46 n.). Tezy te Winch przyjąłby z całym ukontentowaniem, gdyby nie ich historyczny rys jako procesu, który przemija.

⁴² W i n c h. *Who Is My Neighbour?* s. 102 n.; por. G. E. M. A n s c o m b e. *Collected Philosophical Papers*. Vol. 3. Oxford 1981.

⁴³ P. W i n c h. *Ethical Reward and Punishment*. „The Human World” 10:1972 s. 34-48 (cyt. tłum. polskie: *Etyczna nagroda i kara*. W: *Etyka i działanie* s. 331 n.).

odniesienia dla opisu życia ludzkiego w kategoriach sprawiedliwości społecznej. „Traktowanie kogoś sprawiedliwie zakłada traktowanie z powagą jego obrazu samego siebie, jego przekonań i trosk, jego rozumienia sytuacji, w której się znajduje, i trudności tej sytuacji”⁴⁴.

Winch odchodzi więc od skrajnych, racjonalistycznych i utylitarystycznych postaw liberalnych⁴⁵ i nie odrzuca klasycznej identyfikacji dobrego obywatela i dobrego człowieka. Liberalne traktowanie prawa abstrahuje od jego powiązań z poglądami i zachowaniami moralnymi, dopóki nie wchodzi one w konflikt z zachowaniami innych ludzi, gwałcąc ich prawa. Dla Wincha prawo jest aspektem zewnętrznym ludzkich zachowań, etyka ma natomiast charakter wiedzy będącej przedłużeniem wewnętrznych odczuć moralnych. Winch szczególne znaczenie przywiązuje do tego, że sytuacja etyczna musi tkwić w samym działaniu, „nie może być zatem rozumiana jako konsekwencja tego działania, co najmniej wtedy, kiedy te konsekwencje są pojmowane jako zdarzenia przyczynowo powiązane z działaniem”⁴⁶. Obowiązki prawa w społeczeństwie nie uzasadnia jednak podporządkowaniem nadrzędnym wartościom moralnym znajdującym się poza rzeczywistością przyrodzoną. Przepis prawny jako zjawisko społeczne polega oczywiście nie na dźwiękach i znakach czy nawet ich znaczeniu, lecz jeżeli działa w życiu społecznym, to musi pociągać za sobą szereg czynności związanych z jego zachowaniem, respektowaniem i konsekwencjami przekroczenia. Dlatego to nie tylko dźwięki i znaki stanowią symbol treści pojęciowej, ale sama treść pojęciowa stanowi symbol tych wszystkich czynności, odnosi się do nich wszystkich i one do niej. Ten całokształt czynów ludzkich, grupujących się dokoła treści przepisu prawnego, stanowi jego społeczne znaczenie przekraczające pojedynczą świadomość. „Można to poznać zarówno po okolicznościach, w jakich ten sąd został wypowiedziany, jak i po sposobie, w jaki zachował się wówczas wypowiadający ten sąd”⁴⁷. Postawa wobec drugiego człowieka nie jest uogólnieniem poszczególnych przekonań, gdyż musielibyśmy założyć, że pewne zachowania są ludzkie w

⁴⁴ *Moralność i okoliczności szczególne* s. 142; *Simone Weil* s. 183 nn.

⁴⁵ Chodzi tu o klasyczny doktrynalny liberalizm odrzucający wszelkie moralne zderzenie intencji wolnego działania. Istnienie zasad moralnych akceptują niektóre współczesne nurty liberalizmu. Por. J. G r a y. *Liberalizm*. Kraków 1994; S. K o w a l- c z y k. *Liberalizm i jego filozofia*. Katowice 1995; R. L e g u t k o. *Spory o kapitalizm*. Kraków 1994.

⁴⁶ *Etyczna nagroda i kara* s. 331 n.

⁴⁷ W i n c h. *Czy można skrzywdzić dobrego człowieka?* s. 326.

jednej sytuacji, a w drugiej są np. czysto mechaniczne, co da w konsekwencji wypowiedź pozbawioną sensu. Jako alternatywne możemy przyjąć założenie, że nasza postawa wobec innych jest sumą poszczególnych przekonań. To jednak jeszcze bardziej zaciemnia obraz, niż przyjęcie uniwersalnej koncepcji natury ludzkiej. Postawa wobec drugiego człowieka nie jest więc teoretyczną hipotezą czy przekonaniem, lecz ukazuje się w całym bogactwie naszych powiązań z innymi ludźmi⁴⁸. Winch porównuje to do wittgensteinowskiej tezy o postawie wobec duszy drugiego, która jest czymś innym, niż wyrażenie opinii, że ktoś ma duszę⁴⁹. Jego rozumieniu traktowania człowieka jako zachowania przedrefleksyjnego, trudno nadać jednoznaczny kształt pojęciowy, jest to raczej „gra językowa” uzyskująca swe znaczenie w konkretnym użyciu⁵⁰. Jak sam pisze: „Centralny punkt mojego widzenia zawarty jest w problemie skupiającym się na rozumieniu naszej wrażliwości moralnej jako aspektu naszej wrażliwości, w powiązaniu ze sposobem widzenia rzeczy i tego, co czynimy w świecie żyjąc w nim”⁵¹. Autentyczna sprawiedliwość nie odwołuje się więc do abstrakcyjnego prawa ogólnego, opartego na przesłankach utylitarno-racjonalnych (racjonalności pozytywistycznej czy normatywistycznej). Nie można jej więc traktować jako imperatywu mającego określoną treść. Żadne nakazy moralne same z siebie nie mają mocy obowiązywalności. Nie ma żadnych racjonalnych przesłanek nadających normę powszechności i prawomocności wyborom moralnym człowieka. „Zasadnicza rola rozumu w takich kwestiach nie polega na określeniu postawy, która będzie, by tak rzec, wiążącą dla każdego rozumnego człowieka o dobrej woli moralnej”⁵². Nie rozum decyduje o uprawnieniach człowieka, ale jego godność przez ten rozum rozpoznawana. Nasze reakcje i oczekiwania wobec drugiego człowieka są modyfikowane przez otoczenie, jednakże ze względu na konieczność ich respektowania pełnią funkcję reguł. Tak więc prawo pozytywne (stanowione) może być zbudowane na funda-

⁴⁸ W i n c h. *Who Is My Neighbour?* s. 107 nn.; t e n z e. *Eine Einstellung zur Seele* s. 151 nn.

⁴⁹ „Moja postawa wobec niego jest postawą wobec duszy. Nie uważam, że on ma duszę” (L. W i t t g e n s t e i n. *Dociekania filozoficzne*. Warszawa 1972 II, IV).

⁵⁰ Słuszne wątpliwości wydaje się zgłaszać w tej sprawie D. Z. Philips, uważając, że zachowania moralne człowieka wcale nie są tym samym, co postawa wobec duszy, o której mówi Wittgenstein (*My Neighbour and My Neighbours*. „Philosophical Investigations” 1989 vol. 12 nr 2 s. 112-127).

⁵¹ *Who Is My Neighbour?* s. 109.

⁵² *Moralność i okoliczności szczególne* s. 143.

mencie moralnym i nie odmawia mu się charakteru racjonalnego⁵³. Oczywiście jest, że wymaga ono swej aplikacji do konkretnej sytuacji i uzewnętrznia się w konkretnym przypadku. Człowiek ma jednak możliwości uniesprzecznienia racjonalności i sytuacji moralno-prawnych w sumieniu.

Winch twierdzi, że waga sądów sumienia jest dostrzegalna szczególnie wtedy, gdy zło nie jest ukarane ani w sensie prawnym, ani w żaden inny sposób przez jakąś ludzką władzę. Jest ono również czymś innym, niż postrzeganie przypadków losowych jako kary za to zło. Wyrzuty sumienia nie są żadną karą, która postrzegana jest jako konsekwencja dokonanego czynu. „Odczuwanie wyrzutów sumienia jest bowiem jednym ze sposobów dostrzegania zła tkwiącego w działaniu”⁵⁴. Jest to platforma oferująca pewien punkt widzenia na wyrządzone zło, w szczególności w formie rozpoznania przez daną osobę tkwiącego w jej działaniu zła. Żadna władza, państwo, grupa społeczna nie ma więc uzasadnionego prawa narzucać społeczeństwu swojej woli. Ma ono raczej należycie realizować wartości chroniące podmiotowość i godność człowieka. Żadna zasada podziału władzy nie może stać ponad prawami człowieka, a może jedynie być środkiem pomocniczym służącym zagwarantowaniu tych praw. W tym świetle ożywa również klasyczna kategoria stanowiąca podstawę rozstrzygnięć moralno-prawnych społeczeństwa, a która z różnych względów poddana została krytyce w dyskursie filozoficzno-społecznym: prawo naturalne. Odrzuca się ją za jej racjonalny i realistyczny status, jako struktury opartej na rozumie i nadrzędnej wobec jednostki i jej praw⁵⁵, stale aktualna jest jednak

⁵³ „Znaczenie sądów moralnych być może ma polegać na przypisywaniu jakiejś własności jakiemuś działaniu, osobie, sytuacji lub czemukolwiek innemu; podczas gdy w rzeczywistości nie istnieją takie własności, które mogłyby być przypisywane, a faktyczny użytek, jaki się z tych sądów robi, jest całkowicie inny: być może służą one wyrażaniu postaw lub wpływaniu na postawy: ci, do których są one skierowane – a może również i ci, którzy kierują – są skłaniani do przyjmowania pewnego rodzaju postaw wobec określonych działań, ponieważ sądzą, że postaw tych wymagają od nich te, w istocie mitologiczne, własności działań. Sądźmy, że mówi nam o czymś, co jest takie lub inne, podczas gdy faktycznie nie istnieje nic takiego, o czym można nam powiedzieć [...] Sposób użycia danego sądu w żadnym bądź razie nie wyraża się bezpośrednio w gramatycznej formie jego wysłowienia, to znaczy w nie większym stopniu wyraża go gramatyczna forma wypowiedzi uznanych za paradygmaty przypisania własności niż gramatyczna forma wypowiedzi, które można zakwestionować” (tamże s. 136).

⁵⁴ *Etyczna nagroda i kara* s. 350.

⁵⁵ „Prawo naturalne rozumiane było pierwotnie jako zespół norm prawnych, które ukształtowały się żywiołowo przez adaptację do okoliczności życia społecznego norm przez niego nie wymyślonych, ale norm, których pogwałcenie byłoby odbieraniem człowiekowi uprawnień, jakie należą mu się z natury (jeśli w klasycznych wersjach tej doktryny za

współczesna jej wykładania w duchu poszanowania godności osobowej człowieka⁵⁶. Winch nie posługuje się tą kategorią, gdyż pochodzi ona z innej tradycji filozoficznej, nie mógłby jej uznać za element bytu, lecz za „sposób myślenia, sposób życia, gramatykę czy grę językową”. „Ludzie [...] uczą się od siebie nawzajem czegoś, czego tylko oni w tej specyficznej sytuacji mogą się nauczyć. Być może to, czego uczą się nawzajem, można wyrazić *explicite* w postaci sądu, mającego szersze zastosowanie. Ale być przekonanym, w jakikolwiek racjonalny sposób, o prawdziwości tego sądu nie jest tym samym, co nauczyć się tego, czego ci ludzie nauczyli się od siebie. Wiąże się to – rzecz jasna – ściśle ze znaczeniem, jakie ma dla moralności uczenie się poprzez przykład, a nie poprzez rozkaz”⁵⁷. Przykład jest dla niego czymś innym niż fakt, ma charakter symboliczno-znakowy (ideowy), sugeruje odwoływanie się w jego rozpoznawaniu do wartości, które symbolizuje, nadając im charakter sytuacyjny. Jest to – według Wincha – właściwie konkretne osadzenie porządku prawnego na treściach etycznych, które są w społeczeństwie żywe. Można to porównać z tym, co O. Höffe nazywa prawem miłości, które zaostcza wymogi normalnej, racjonalnej etyki prawa. „Zaostrzenie ma sens dwojaki: najpierw materialny: wymaga się więcej; następnie zaś formalny: czyn należy podjąć nie z racji zewnętrznych,

«naturalne» uchodziły niektóre materialne przepisy prawa, to współcześni jej rzecznicy traktują jako «naturalną» tak zwaną «wewnętrzną moralność prawa», czyli zespół reguł stanowienia systemów prawnych, reguł, bez przestrzegania których nie można w ogóle stworzyć żadnego systemu norm zasługujących na miano prawa). W jednym i w drugim sensie prawo naturalne przeciwstawione jest wszakże prawu traktowanemu jako wyraz arbitralnej woli ustawodawcy. Kiedy zaś w siedemnastym wieku, pod wpływem filozofii racjonalistycznej, ukształtowało się przekonanie, iż nie tylko wszystkie instytucje kulturalne są produktem przemyślanych decyzji, lecz – co więcej – że wszystko, co w ten sposób zostało zaprojektowane, jest doskonalsze od tego, co ukształtowało się żywiołowo, to wówczas «tradycyjna koncepcja prawa naturalnego przekształcona została w taki sposób, że przestała oznaczać to, co ukształtowało się w wyniku stopniowego przystosowywania się do natury rzeczy, a oznaczać zaczęła to, co zaprojektowane jest przez naturalny rozum, w który wyposażony został człowiek». Termin *naturalne* znów więc oznaczać miał to, co sankcjonował akceptowany wzorzec kulturowy” (S. A m s t e r - d a m s k i. *Nauka a porządek świata*. Warszawa 1983 s. 38 n.; por. L. F u l l e r. *Moralność prawa*. Warszawa 1979; F. A. H a y e k. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. London 1978; B. S z l a c h t a. *Prawo katolika – prawo liberała*. „Znak” 44:1992 nr 450 s. 81-96).

⁵⁶ Na przykład u J. Maritaina mimo wielu wstępnych ustaleń pozwalających uczynić z niego kategorię bytowo-moralną, „prawo naturalne jest w sercu człowieka” (S. K o - w a l c z y k. *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*. Lublin 1992 s. 70 n.).

⁵⁷ *Moralność i okoliczności szczególne* s. 145.

ale dla niego samego”⁵⁸. Takie podejście może jednak powodować polemikę – „aksjologiczne ugruntowanie prawa powołuje się na czynnik niestały, czasowy consensus etyczny, który właśnie w społeczeństwie pluralistycznym podlega częstym zmianom i nie zawiera żadnych gwarancji słuszności. Rezygnuje ono z weryfikacji tego *consensusu* według zewnętrznych wobec niego kryteriów i przyjmuje go raczej jako niekwestionowaną miarę. [...] Prowadzi to wszystko raczej do socjologicznego lub socjokulturowego, ale nie filozoficznego uzasadnienia prawa”⁵⁹. Dobro człowieka nie jest ściśle określone tak, jak np. u Arystotelesa, ale mamy raczej otwartość na wiele różnych interpretacji dobra w życiu społecznym⁶⁰. Takie aksjologiczne ugruntowanie prawa ulega skrycie nowego rodzaju pozytywizmowi, pozytywizmowi potocznych wartościowań, który, aby mógł zaistnieć, musi być kierowany rodzajem prawa od niego niezależnego. Dostrzega to jednak także Winch, mówiąc częstokroć o „kruchości warunków, w jakich etyczne determinanta mogą być aktywne w życiu społecznym”⁶¹. Żadna deklaracja etyczna nie ma sama z siebie absolutnego charakteru. Pragnienie dobra przez człowieka nie może mieć w nim całkowitego gwaranta jego realizacji. Człowiek sam w sobie nie może być gwarantem niczego, nawet własnej doskonałości.

Etyka oparta na założeniach konwencjonalizmu, jako jedna z możliwości uzasadnienia moralności, nie wytrzymuje krytyki. Alternatywnym rozwiązaniem jest osadzenie moralności w dyskursie i porozumieniu racjonalnych istot w określonym kontekście. Rozważa to Winch na przykładzie *Ojca Sergiusza* Lwa Tołstoja, który porzucając wspaniale zapowiadającą się karierę wojskową, zostaje mnichem owianym aurą świętości, i dwukrotnie – raz z powodzeniem, a drugi bez powodzenia próbuje uniknąć pokusy pożądania cielesnego. „Myślę – pisze Winch – że sens tego jest taki: wcześniej Sergiusz umiał przewyciężyć pożądanie odrąbując sobie palec. Mógł to zrobić, ponieważ problem, jaki przedstawiało dla niego pożądanie, pojmował z perspektywy autentycznej wiary religijnej. Nie był to zatem przypadek porównania pożądania z wymogami wiary, a następnie wybór między jednym

⁵⁸ H ö f f e, jw. s. 90.

⁵⁹ E. W. B ö c k e n f ö r d e. *Prawo i wartości. O krytyce idei aksjologicznego ugruntowania prawa*. „Znak” 44:1992 nr 450 s. 67.

⁶⁰ Jest to podejście charakterystyczne dla współczesnych teorii neoliberalnych: J. G r a y. *Hayek on Liberty*. Oxford 1986 s. 56-78; R. N o z i c k. *Anarchy, State and Utopia*. New York 1974; J. R a w l s. *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa 1994 s. 616-694.

⁶¹ *Przyczyny, reguły i konwersacje* s. 187.

a drugim. Wypełnienie religijnych obowiązków nie było dla niego wówczas przedmiotem do osiągnięcia. Ale stało się nim w okresie, kiedy uległ pokusie, i to właśnie wyjaśnia, dlaczego jej uległ⁶². Autentyczna religijność określa więc człowieka objawiając się mu poprzez świadomość, czemu jest w stanie przypisać znaczenie, a czemu nie. Podobnie zachowanie faryzeusza i celnika z przypowieści ewangelicznej, aby uchwycić istotę ich moralnej kwalifikacji, musi być opisane w terminach własnych danej religii⁶³. Religia jest więc jednym z tych kontekstów, który potrafi nadać sensowność etycznemu wymiarowi ludzkich działań. Pozwala zobaczyć czyny ludzkie w bardziej całościowym świetle bez konieczności uogólnień, w tym większym skonkretyzowaniu.

Pozwala to zrozumieć, czym dla Wincha jest posługiwanie się przykładem, jako ostateczną praktyczną instancją odwoławczą rozumienia moralności. Fenomenologiczny paradygmat socjologii jako interpretacji interpretacji przybrał postać analitycznej deskrypcji potocznych sądów i praktyk wyrażonych w przykładach. W języku filozofii analitycznej można by to wyrazić jako konstruowanie „argumentów z przypadków paradygmatycznych”⁶⁴. Większość przedstawianych przez Wincha problemów ma za punkt wyjścia obraz konkretnej sytuacji moralnej, w której pojawia się konkretny mający swoją wagę problem do rozwiązania i w której zostajemy osadzeni jako jej świadkowie-współuczestnicy. Funkcji tej nie mogą pełnić wszelkie banalne przykłady z życia codziennego. Mogą nimi być obrazy przefiltrowane przez pryzmat tradycji, mające charakter zinstytucjonalizowany, jako istotny wyraz ludzkich potrzeb, wzięte z literatury, z Biblii czy pism filozoficznych, których wstępne rozumienie jest czytelne dla wszystkich i nie wnosi iluzji odnoszenia do samej rzeczywistości⁶⁵. Przykład pełni – według autora – funkcje istotne dla prezentacji tego, co nazywa ogólnie „sposobem życia”, „grą językową”, „aktem mowy” – daje możliwość uczestnictwa i porozumienia ponad indywidualnym sposobem mówienia każdego z uczestników dyskusji (choć nie wyklucza interpretacji autora, ale jest to, jak gdyby, wkalkulowane w sytuację) dzięki swojemu symbolicznemu charakte-

⁶² *Integralność moralna* s. 306.

⁶³ *The Idea* s. 87 n.

⁶⁴ E. G e l l n e r. *Słowa i rzeczy, czyli nie pozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*. Warszawa 1984 s. 98-108.

⁶⁵ Osłabia to nieco zarzut E. Gellnera, że fundamentalne dla filozoficznej analizy Wincha „sposoby życia” nie mogą podlegać żadnej weryfikacji zewnętrznej (*Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*. Kraków 1995 s. 86 nn.).

rowi⁶⁶. Nie gwarantuje on oczywiście żadnych pewnych rozwiązań, nie gwarantuje jego rozumienia przez wszystkich odbiorców, ale jest wstępną gwarancją sensowności dalszych analiz⁶⁷. Ma on też znaczenie praktyczne, pozwalając ekstrapolować dotychczasowe doświadczenia i uczyć rozwiązywania nowych problemów. Jego weryfikacją jest sukces w osiągnięciu zadowalających interakcji.

Dlatego uczestniczenie w życiu społecznym współtworzy możliwość jego rozumienia, a granice rozumienia są momentem codziennego porozumienia. Wynika z tego, że życie uspołecznionych indywidualności nierozdzielnie związane jest z intersubiektywnym porozumiewaniem się. Epistemologia, ontologia i aksjologia życia społecznego są więc ze sobą ściśle powiązane. Poznanie jest zatem zależne od przedmiotu, bowiem fakty społeczne pojmowane są jako działania intencjonalne.

THE MORAL PERSPECTIVE OF SOCIAL LIFE IN PETER WINCH'S INTERPRETATION

S u m m a r y

The paper presents the moral perspective on social life in Peter Winch's interpretation. The fact that Winch is involved in ethical problems in the context of philosophical considerations on social issues results from his methodological assumptions, according to which he renounces normative (absolutistic, structural) paradigm of the way to perceive social reality. According to this paradigm the social world is made of structures being „without” the awareness of its members. He is for the interpretative (phenomenological) paradigm in which social reality is determined by the situation, including ethical-moral situation. Winch introduces the category of morality, making the form of social life dependent upon the accepted values, being revealed in concrete instances of people influencing one another. Now he renounces the analyses of social life which perceive it mainly in the categories of a struggle for power. The latter's sanction is to deal with political arrangements and legal decrees, yet does not need any moral justification and avoids any ethical qualifications. Winch opposes reductionism, a reductionism which leaves normative elements out of considerations on social life. He also attempts to rehabilitate practical philosophy, a philosophy that again opens a possibility to consider social life in ethical categories, fulfills formative functions, and has a character of wisdom, not theory.

Translated by Jan Kłos

⁶⁶ Krytyczną dyskusję nad filozoficzną przydatnością przykładów podjęła z Winchem O. O'Neill – *The Power of Exemple*. „Philosophy” 1986 vol. 61 nr 235 s. 5-29.

⁶⁷ O roli przykładu dla rozważań filozoficznych (w tym szczególnie etycznych) pisze Winch prawie we wszystkich swoich pismach, a szczególnie w: *Integralność moralna*. s. 206 n.; *Who Is My Neighbour?* s. 97 nn.; *Moralność i okoliczności szczególne* s. 133 nn.