

Joanna Górnicka

Racje, motywy, tożsamość moralna

Analiza i Egzystencja 8, 5-20

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JOANNA GÓRNICKA*

RACJE, MOTYWY, TOŻSAMOŚĆ MORALNA

Słowa kluczowe: etyka, tożsamość moralna, podmiot moralny, sumienie,
racje moralne, motywy moralne

Keywords: ethics, moral identity, moral subject, conscience, moral reasons,
moral motives

W rozważaniach tych chcę przypomnieć kilka klasycznych pytań filozofii moralnej. Co determinuje nasze działania moralne? Jakie są powody naszych wyborów? Jakie *racje* i *motywy* moralne skłaniają nas do określonych działań? Czy kategorie te w gruncie rzeczy oznaczają to samo, czy też są to zgoła różne instancje, które w różny sposób i na różnych piętach ingerują w nasze decyzje? Pytania następne idą o krok dalej. Czy jest możliwa do pomyślenia – i jak tworzy się tożsamość moralna? Czy jest to kategoria oddająca jakąś psychologiczną rzeczywistość, czy też pojęcie natury heurystycznej, filozoficznie płodne i pedagogicznie pożyteczne, a w istocie zasadne jedynie na płaszczyźnie dyskusji metaetycznych? Wreszcie pytanie, które syntetyzuje obie te kwestie. Co tworzy naszą moralną tożsamość: struktura normatywna odwołująca się do chłodnych racji rozumu, czy powtarzalność emocjonalnie ugruntowanych motywów? Czy tożsamość

* Joanna Górnicka, prof. dr hab., wicedyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, autorka książki *Idea sumienia w filozofii moralnej* (Warszawa 1992), redaktor książki *Filozofia podmiotu* (Warszawa 2006), liczne publikacje z dziedziny etyki („Etyka”, „Przegląd Filozoficzny”). E-mail: joangornicka@wp.pl.

moralna jest kategorią deskryptywną, określającą pewien typ reakcji i zachowań, czy też jest swoistym doświadczeniem jednostki, nieprzekładalnym na język opisu? Wszystkie te metodologicznie trudne kwestie są przedmiotem niezliczonych filozoficznych pomysłów i dyskusji.

Zacznijmy od podstawowych określeń. Co to są racje moralne? Co mamy na myśli mówiąc, że stoją one za określonym postępowaniem? W sensie najszerszym znaczy to, że są powody, by owo działanie wykonać. W sensie węższym racje kojarzą się nam z przekonaniem, rozumieniem, poznaniem, postrzeżeniem, osądem. Wiążą się z działaniem rozumu, rozsądku, rzeczą argumentacją, konsekwencją logiczną.

Co rozumiemy przez motyw? W sensie szerszym motyw to to samo, co psychologiczne powody określonych wyborów, jednak w sensie węższym – struktura motywacyjna to struktura naszych pragnień, uczuć i woli, zatem te wszystkie psychologiczne okoliczności, które niejako w sposób motoryczny sprawiają, że rzeczywiście podejmujemy pewne działania, często w związku – choć nie jest to warunek bezwzględnie konieczny – z naszymi aksjologicznymi przekonaniem. G.E.M. Anscombe nie negując eliptycznego charakteru takich pojęć, jak intencja, motyw, racja moralna, zwraca uwagę na fakt, że w potocznym rozumieniu intencja odpowiada na pytanie „dlaczego” oraz określa stan rzeczy, który zamierzamy wprowadzić. Intencją kierują zarówno myśli jak i uczucia, jednak te ostatnie są z reguły uświadomione i wyraźne. Motyw determinuje w sposób bezpośredni ciąg działań, stając się tym samym ich siłą sprawczą. Fakt, że psychologiczne desygnaty takich pojęć, jak motyw, racja działania czy intencja są nieobserwowalne, powoduje, że często obejmujemy je wspólną kategorią przyczyn mentalnych¹. W języku codziennym często operujemy zwrotem „prawdziwy motyw”, chcąc tym samym wyróżnić motyw jako elementy *rzeczywiście* powodujące określone działanie – choć zapewne nierzadko, a może notorycznie, powiązane z dyskursywną *intencją*, czy pobudzone wyraźną *racją* działania. Mamy pewną rację do działania (uświadomiony i logicznie sformułowany powód), deklarujemy wobec samych siebie zamiar (intencję) podjęcia odpowiednich kroków w określonym celu oraz odczuwamy imperatywną wolę sprawczą, bezpośredni motyw działania, który działanie to realizuje.

¹ G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford: Blackwell 1957.

W potocznym doświadczeniu rzadko oddzielamy od siebie te instancje. Czasem zdarza nam się działać nieobliczalnie, tylko pod wpływem chwilowych emocji, zdarza nam się także działać niejako wbrew jakimkolwiek emocjom, chłodno, z określonych powodów, dla osiągnięcia pewnych skutków. Jeśli jednak wydzielimy działania moralne jako typ aktywności, która szczególnie nas angażuje, to przeważnie wszystkie te instancje – racje i uczucia o charakterze motywacyjnym – współgrają ze sobą. Działanie moralne jest zawsze zwrócone ku jakiemuś dobru, to zaś musi być rozpoznane za sprawą normatywnego autorytetu, którego racje wydają się rozsądne i intelektualnie przekonujące. Na ogół nie podlegamy ślepych uczuciom i związanym z nimi motywom bezmyślnie: gniew, oburzenie, złość czy strach mają zawsze swoje podłoże przekonaniowe, a więc w jakiejś mierze pośrednio są podyktowane naszą interpretacją pewnej moralnej sytuacji, choć zapewne może to być interpretacja fałszywa². Co prawda psychologiczna analiza aktów sumienia wskazuje na ich imperatywny i często intuicyjny charakter, jednak za pozornie bezrefleksyjną skłonnością moralną kryje się wyraźnie zhierarchizowany zespół przekonań. Staramy się zmienić rzeczywistość, podjąć pewną akcję w myśl moralnej reguły. Z drugiej strony jednak absurdem byłoby zawieszenie w działaniach moralnych aktywności motywacyjnej o uczuciowym podłożu. Rozumienie pewnych wartości nie musi, **po pierwsze**, oznaczać, że są one częścią moich przekonań, nie jest zatem tożsame z ich akceptacją, **po drugie** zaś – nie jest pewne, że włączenie owych wartości do korpusu naszych moralnych racji automatycznie skłoni nas do działania. Opisana przez Jamesa Griffina tzw. inteligentna wola musi być pobudzona motywem działania; zapewne także ów motyw uznany jest za lepszy w porównaniu z innym – słabszym, ma więc w sobie bagaż normatywny uwarunkowany autorytetem racji do działania, jednak to właśnie motyw decyduje o naszej postawie moralnej i to za jej sprawą podejmujemy określone aktywne działania – albo dla nich samych, albo w celu zmiany stanu świata. Tak więc właściwa reakcja moralna wymaga uznania moralnej racji wspartej przez motyw. Od racji wyma-

² „Powinniśmy odróżnić wolę niewinną, czyli popęd nie podyktowany żadną potrzebą, od woli inteligentnej, która interpretuje, klasyfikuje i ocenia” – J. Griffin, *Sąd wartościujący. Jak doskonalić przekonania etyczne*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia 2000.

gamy, by ukształtowała nasze przekonania moralne, jednak aby skłaniała ona wolę do aktywności, muszą towarzyszyć jej motywacje.

Klasykiem w tej dziedzinie jest bez wątpienia Arystoteles. W trzeciej księdze *Etyki nikomachejskiej* znajdujemy szczegółowy opis kolejnych etapów tzw. praktycznej racjonalności, w tym fazy działań o charakterze moralnym: przekonanie (o naturze dobra) – pragnienie (celu) – postanowienie (czynu) – namysł (wybór środków) – wola – czynne przejawy cnót, czyli ukształtowany charakter – działanie. Wszystkie te składniki czynu są objęte aksjologiczną strukturą moralnego *nawyku*, dzięki któremu wybieramy w sposób wolny to, co chwalebne, unikamy zaś tego, co nikczemne; opieramy się pokusom oraz mężnie stawiamy czoła trudnościom. Arystoteles wyraźnie odróżnia dwa istotne obszary naszej psychologicznej natury: obszar moralnej prawdy oraz woli działania, gdzie istotną rolę odgrywają motywacje. Funkcja emocji w działaniu woli jest tu podwójna. Po pierwsze namiętności, a więc emocjonalny element naszego życia, są symbolem kłębnej i odpornej natury, którą powinno się dyscyplinować; stanowią one bierną i niekontrolowaną materię ludzkiej natury – jednak podatną na wpływ cnoty. Ale właśnie także emocje dają motywacyjną siłę moralnym przekonaniom i utrwalają nasze moralne intencje. Trzeba przyznać, że w teorii Arystotelesa mieści się już większość współczesnych analiz ludzkich aktów. Mamy pewne opinie na temat stanu świata, żywimy określone pragnienia i wyobrażamy sobie, jak ów świat zmienić. Naturalnie zarazem nasze przekonania jak i pragnienia nie są ograniczone w sposób zewnętrzny – są więc w pełni wolne. Nadto dotyczą ewentualnych działań tylko w takiej mierze, w jakiej są one w naszej mocy („namyślamy się nad tym, co leży w naszej mocy i co jest wykonalne”)³. Absurdem byłaby próba zatrzymania deszczu, tak jak absurdem jest podejmowanie moralnych zobowiązań nie mając możliwości ich spełnienia. Wszystkie te uwagi znajdujemy w *Etyce nikomachejskiej*, ale wszystkie odnaleźć można także we współczesnych sporach analitycznych między internalistami a eksternalistami na temat stosunku racji, czynów, intencji i motywów czy też, mówiąc prościej, stosunku naszych wartościujących przekonań do motywów, które skłaniają do działania.

³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*. T. 5, Warszawa: PWN 1996.

W etyce oświeceniowej spór ten odróżniał stanowisko Hume'a, oczywistego internalisty, od głosu Kanta opowiadającego się za silnym rozgraniczeniem moralnych postanowień i emocjonalnych pobudek działania. Stosując klasyczny schemat praktycznej racjonalności w wersji internalizmu, trzeba uznać, że moralne przekonanie o słuszności pewnych działań automatycznie wywołuje w nas odpowiednie motyw. Schemat ten, jak wiadomo, nie uwzględnia elementu woli, zwłaszcza słabej woli – bowiem w rzeczywistości mimo silnych przeświadczeń normatywnych zdarza się, że poddani jesteśmy konfliktowi konkurencyjnych motywów, z których silniejszy okazuje się ten, który odwołuje nas od pierwotnego moralnego zamiaru. Z hipotezy internalistycznej w wersji skrajnej wynikałoby więc, że sumienie – owo psychologiczne miejsce wahań, rozterek i wyrzutów, a bez wątpienia jedna z wersji rozumienia moralnej tożsamości – jest instancją tyleż niepotrzebną, co zgoła nieobecną w naszym życiu duchowym⁴.

Wedle potocznych – co nie znaczy, że błędnych – przekonań, źródła moralnie złego postępowania, a więc tego stanu rzeczy, który powoduje, że szczególnie silnie odczuwamy nasze sumienie, tkwią albo w niewłaściwej wiedzy moralnej, albo w nie dość silnym postanowieniu, albo w zbyt słabej motywacji. Czy jednak ów schemat racjonalności praktycznej, w którym przypisuje się tak istotną rolę naszej wiedzy moralnej, rzeczywiście mówi nam coś o naszym sumieniu? Bez wątpienia nasza wiedza moralna – moralna świadomość dobra i zła – w sposób prosty i logiczny sugeruje prak-

⁴ Ten model racjonalności praktycznej próbuje modyfikować A. Mele wprowadzając kategorię bliższą wolicjonalnej strukturze naszych myśli i działań – kategorię intencji (A. Mele, *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*, New York: Oxford University Press 1987, rozdz. 7). Nawet jeśli nasza wiedza normatywna jest wystarczającą podstawą, by wskazać odpowiednią rację do działania, wcale nie musi tym samym powodować odpowiedniej motywacji. Przykład ludzi o słabej woli, ludzi o chwiejnych poglądach, lub przykład konfliktu motywacji dobrze ilustruje tę wątpliwość. Ale już powzięty zamiar działania, intencja, oznacza znacznie silniejszy związek racji z motywem. Nie jest to jedynie zamiar osiągnięcia pewnego stanu świata, lecz zarazem (lub głównie) dążenie do tego, by poprzez kontrolę własnych motywów powstrzymać się lub skłonić do określonych działań. To właśnie świadomy zamiar jest pierwszym krokiem w tym kierunku. Ten osobowy element bez wątpienia przybliża psychologiczny obraz naszych myśli do struktury sumienia. Cierpimy nie tylko z tego powodu, że nie dokonaliśmy pewnego czynu, ale przede wszystkim dlatego, że zaangażowana w to była nasza podmiotowość, że nie udało nam się wywołać motywów do określonych działań lub powstrzymać od działań nagannych.

tyczne rozwiązania normatywne: z tego, że prawdomówność jest wartością, wypływa norma zakazująca kłamstwa i silny wewnętrzny imperatyw ujawnienia prawdy. Ową wiedzę nabywamy w rozmaity sposób i silnie jesteśmy przekonani o jej słuszności, jednak fakt interioryzacji moralnych zasad nie tworzy jeszcze psychologicznej struktury sumienia. Pies, który ściągnął ze stołu kiełbasę, wie, że tak się robić nie powinno, być może boi się kary, jednak żadnych wyrzutów sumienia z tego powodu nie odczuwa⁵. Wszystkie teorie praktycznej racjonalności spotykane we współczesnej literaturze etycznej dywagują w gruncie rzeczy nad psychologiczną drogą, którą musimy przejść od odczucia pewnych pragnień do wykonania konkretnych czynów. Jaki jednak jest status preferencji w naszej świadomości? Warto bowiem odpowiedzieć sobie na pytanie, dlaczego pewne rzeczy interesują nas szczególnie, inne zaś nie, oraz dlaczego niektóre fragmenty świata budzą w nas większe zainteresowanie niż inne. Owo *zainteresowanie* pewnymi aspektami rzeczywistości jest bez wątpienia świadectwem naszego emocjonalnego zaangażowania, szczególnie jednak wówczas, kiedy w grę wchodzi domena wartości. Jest więc czymś więcej niż zwykłą świadomością moralną, zwykłą znajomością treści normatywnych, a z pewnością czymś więcej niż prostym spełnieniem pragnień jakichkolwiek, takich jak bogactwo, sukces czy dobry obiad. Warto tu przypomnieć proponowaną przez Frankfurta dwupiętrową konstrukcję pragnień, gdzie z jednej strony działamy jako podmioty pewnych dążeń i zaspokojień doraźnych, z drugiej zaś strony jesteśmy uformowaną, zintegrowaną strukturą wolicjonalną i nor-

⁵ Weźmy jednak pod uwagę inny wzorzec praktycznej racjonalności, tzw. *economic man*. Jest to często przytaczany w literaturze anglosaskiej przykład racjonalnego podmiotu żyjącego w społeczeństwie, podmiotu który ma pewne cele i pragnienia oraz postępuje w taki sposób, i tak dokonuje wyborów, by owe cele osiągnąć. Jego pragnienia i preferencje mają charakter stabilny i niesprzeczny; podmiot jest istotą dobrze poinformowaną i wolną w swych decyzjach, jednak wybiera zawsze tak, by zrealizować wcześniej powzięte zamiary (S. Blackburn, *Ruling Passions*, Oxford: Clarendon Press 1998); podobne rysy ma sylwetka racjonalnego podmiotu w teorii Rawlsa. Choć racjonalny podmiot żywiący pewne preferencje i, o ile mu się to udaje, konsekwentnie realizujący swe zamiary jest modelowym przykładem doskonałej maszyny, jednak bez wątpienia nie kieruje się sumieniem. Czy powinienem zrobić dobry interes, jeśli jednocześnie sprawię tym samym przykrość komuś bliskiemu? Nie sądzę, by *economic man* pytał o to własne sumienie i przeżywał jakieś rozterki na ten temat. Jego cele są jasne, a środki do celu wyraźnie wytyczone.

matywną, niejako z wyższego piętra, której zadaniem jest dysponowanie – z rozmaitym skutkiem – owymi pragnieniami z niższego poziomu⁶.

Oddzielenie etyki podmiotu ludzkiego od etyki reguł jest metodologicznym faktem od czasów niepamiętnych, a na pewno od *Etyk* Arystotelesa. Nie tylko jest jednak istotne, w jakiej mierze ocena moralna koncentruje się na podmiocie ludzkim jako obiekcie odrębnym od jakości dokonanego czynu czy zastosowanej reguły. Ważna jest także możliwość stosowania oceny w celach społecznych i pedagogicznych do psychologicznej całości, jaką jest tzw. moralna sylwetka. Dyskusje metaetyczne wokół idei moralnej tożsamości wskazują na takie struktury myślenia na temat moralności, gdzie wyraźnie pojawia się idea podmiotowości, gdzie – inaczej mówiąc – podmiot moralny obserwowany jest jako spójna całość przez znacząco długi okres swojego życia, podejmuje decyzje angażujące jego przyszłość, czuje się tą samą osobą, którą był kiedyś, a także jest odpowiedzialny za dokonane wcześniej działania. Trudno uprawiać refleksję moralną bez założenia moralnej osoby, bez wątpienia trudno też sobie wyobrazić potoczne myślenie moralne bez właściwego każdemu z nas poczucia odrębności naszej osobistej perspektywy zdarzeń moralnych, moralnych wyborów i moralnych ocen.

Refleksje na ten temat w literaturze filozoficznej przybierają różny kształt. Podstawowa perspektywa metodologiczna dzieli nasze życie moralne na sferę poznawczo-obserwacyjną (nazwijmy ją sferą obiektywną) oraz sferę subiektywną: sferę przeżyć, postanowień, wahań czy wyborów. Nasuwają się tu następujące spostrzeżenia.

Po pierwsze, czym innym jest sens mojego życia dla mnie, czym innym zaś widziany z perspektywy bezosobowej i zewnętrznej, która rości sobie prawo do jakkolwiek rozumianej moralnej obiektywności. Dla mnie pewne poczynania mają sens, z zewnętrznego punktu widzenia są nieważne lub absurdalne, nie wszystko bowiem, co wartościowe dla mnie, cennie jest przez innych.

Po drugie, czym innym jest autonomia moich działań widziana z perspektywy moich zamiarów, pragnień czy motywów, czym innym są te same zjawiska (i ich konsekwencje) traktowane jako ciąg zjawisk mieszczących

⁶ H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, przeł. J. Nowotniak, [w:] J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, Warszawa: Wydawnictwo SPACJA – Aletheia 1997.

się w deterministycznym łańcuchu psychologicznych i fizjologicznych ograniczeń. Tezę tę wyrazić można także pytaniem: czy jesteśmy w istocie wolni, czy też o tyle tylko, o ile to odczuwamy? Jest rzeczą jasną, że przyjęcie każdej z tych perspektyw będzie miało inne skutki dla rozstrzygnięcia zagadnienia odpowiedzialności czy oceny moralnej.

Po trzecie, jakąś formą odróżnienia dwóch perspektyw – wewnętrznej i zewnętrznej – jest opozycja etyk konsekwencjalistycznych i etyki skupionej na podmiocie działania. Tu także przeciwstawienie *słuszności* działań z perspektywy podmiotu – *dobru* bezstronnie mierzonemu rozmiarami skutków, przybiera formę opozycji perspektywy zewnętrznej i wewnętrznej. Thomas Nagel nazywa to sporem subiektywizmu z obiektywizmem, choć stosowanie tych pojęć na gruncie etyki nie wydaje się zbyt bezpieczne.

Po czwarte wreszcie, najbardziej interesującą postacią sporu tego, co zewnętrzne i wewnętrzne w etyce i teorii działania przybierają dyskusje toczące się wokół samej idei podmiotowości, rozumianej często właśnie jako tożsamość osobowa. Czy jest to tożsamość rozumiana po kartezjańsku, jako przeżycie własnego *Ja*, nieprzekładalne na perspektywę trzeciej osoby, czy tożsamość jako trwanie tej samej osoby w czasie i przestrzeni, czy tzw. moralny charakter, czyli psychologiczna sylwetka o utrwalonym systemie moralnych reakcji, czy projekt aksjologiczny związany z określonym systemem wartości, czy sekwencja doświadczeń spojona pamięcią, czy wreszcie trwała struktura wolicjonalna (np. skłonność do realizacji silnych postanowień)?

Nie negując wartości filozoficznych teorii natury ludzkiej, w których bez wątpienia wszystkie te rozważania się znajdują, dla teorii etycznej szczególnie interesujące wydaje się także spojrzenie na nasze przeżycia od wewnątrz: nasza własna reakcja na niedopełnienie moralnego obowiązku, moralny wstyd, istotność naszych życiowych celów, podjęta odpowiedzialność, wyrzuty sumienia, *poczucie* godności czy przeżywany konflikt motywów. Warto pokazać, w jakiej mierze struktura przekonaniowa z jednej strony, oraz struktura motywacyjna, wolicjonalna i uczuciowa z drugiej, mogą tworzyć moralną podmiotowość w każdym z powyższych sensów. Przykładem pierwszego typu będzie koncepcja Christine Korsgaard pozostająca pod wyraźnym wpływami myśli Kanta, przykładem drugiego – wersja Bernarda Williamsa, Lawrence'a Bluma i Harry'ego Frankfurtu.

Christine Korsgaard⁷ skupia się przede wszystkim na racjonalnej strukturze naszej sylwetki moralnej. Punktem wyjścia jej projektu, w istocie interpretującego idee Kanta tak, by złożyć z nich koncepcję moralnej jaźni i tożsamości moralnej, jest prosta teza: życie ludzkie jest pasmem *działań* i nie sposób przeżyć je inaczej – twierdzi Korsgaard. Działamy aktywnie lub pasywnie, coś robimy lub wstrzymujemy się od działania, ponieważ działanie jest bezwarunkową i konieczną postacią naszej świadomej obecności w świecie. Na ogół jesteśmy w swych działaniach wolni. Tylko rzeczy zewnętrzne paraliżują nasze działanie, takie jak sen, utrata przytomności, paroksyzm strachu, śmierć. Także zewnętrzne przyczyny – nieumyślny upadek, potknięcie się, czyjeś pchnięcie – powodują, że nasza cielesna aktywność nie jest od nas zależna, nie można więc nazwać jej działaniem. Zdaniem Korsgaard nie jest także właściwie rozumianą aktywnością działanie w sensie ściśle logicznym lub instrumentalnym: z pewnych przesłanek w sposób konieczny wypływa określony wniosek, do pewnych celów konieczne jest zastosowanie pewnych środków, ponieważ inne nie są skuteczne. Jednak fakt, że nasze świadome życie zmusza nas do bezustannego działania, powoduje, że jesteśmy pod presją różnych reguł postępowania: praw, obowiązków, oczekiwań, wymagań, reguł. Wybieramy te formy *konieczności*, lub zgoła *normatywności*, których racje cieszą się najwyższym autorytetem oraz mają naturalne psychologiczne wzmocnienie. Zapewne najistotniejsze są tu racje w rodzaju moralnych obowiązków, ale są i inne racje *quasi*-moralne: obowiązki zawodowe, relacje wewnątrz rodziny, relacje seksualne, zasady obyczajowe. Obowiązki te mają również na nas wpływ imperatywny: wiemy, że nie są istotne, ale uczestniczymy jednak w nieciekawym zebraniu, głosujemy mimo ulewnego deszczu, chodzimy z wizytą do nudnych krewnych, okazujemy uprzejmość przyjaciołom i rodzinie. Owa *normatywność* konstruuje nasze życie, wyznaczając nam również pewien horyzont życiowego komfortu. Jak twierdzi Arystoteles: nikt nie może być szczęśliwy, kto dla małej ilości pieniędzy zdradził przyjaciela lub popełnił zbrodnię.

Jak reagujemy na *normatywność*? Jak represjonowany grzesznik, który powinien się poprawić, lub jak wytresowane zwierzę o wyuczonych reak-

⁷ Ch. Korsgaard, *Action, Identity and Integrity. Locke Lectures at Oxford*, 1992, lect. 2: *Practical Reason and the Unity of the Will*, nieopublikowane wykłady, dostępne na stronie internetowej autorki.

cyjach na powinności – odpowiada Korsgaard. W istocie owo Sokratejskie silne *ja*, o którym Platon wspomina w *Państwie*, w odróżnieniu od *ja* słabego – rodzaj wewnętrznej dyscypliny – jest najistotniejszą osią konstytucji naszej osobowości. By przedstawić lepiej swoją myśl, Korsgaard sięga do klasycznego pytania o wartość ludzkich działań. Według utilitarystów wartościowe jest działanie, które daje przewidziany skutek, dla Arystotelesa natomiast *działanie* jako takie jest wartością. Ale Arystoteles daje także przykłady działania dobrego ze względu na skutek, ponieważ wymaga tego zasada *logosu*. Dobre działanie wykonuje się więc we właściwym celu, przez właściwą osobę, we właściwym czasie. Korsgaard porównuje tu Arystotelesa z Kantem, dla którego wybór dobrej maksymy to także wybór właściwy w określonych okolicznościach. Testem maksymy jest cel, który dzięki niej zostanie osiągnięty. W *Metafizyce moralności* Kant odróżnia samobójstwo dla uniknięcia nieszczęśliwej egzystencji od pozbawienia się życia dla ratowania ojczyzny (Fryderyk Wielki), stosunki płciowe dla przyziemnej uciechy od miłości dla celów prokreacyjnych. Większość uwag odróżniających szlachetne cele działania od celów przyziemnych i egoistycznych Kant nieprzypadkowo umieszcza w swoich rozważaniach kazuistycznych, gdzie stara się poddać krytyce przykłady działań niesłusznych i broni niekiedy zachowań słusznych jedynie ze względu na szczególne okoliczności.

Za Kantem autorka *Źródeł normatywności* proponuje odróżnić akt i działanie. Akt (*act*) – to czyn dokonany dla jakiegoś celu, działanie (*action*) składa się zaś z czynności i celu, któremu służy. **Racją** działania jest jego szlachetność, zaś wartość działania określają wspólnie: jego cel, okoliczności, osoba, stosowny czas i reguła moralna. Racją czynu jest więc między innymi, a może przede wszystkim, zamierzony cel, który ma być dzięki niemu osiągnięty. Tak więc, zdaniem Korsgaard, wartość moralna czynu popełnionego z obowiązku (Kant), w istocie skorelowanego z osobą i z celem – jest tym samym, co szlachetne działanie dla Arystotelesa. Oba typy działań mają wartość samoistną i niezależną.

Jednak działanie ma zawsze swojego wykonawcę. Ruchy, decyzje, zamiary związane są z ich autorem. Jest to z reguły ekspresja podmiotu ludzkiego jako całości. Działając, mam poczucie wewnętrznej spójności, ponieważ działanie zawiera pewną aktywność; nie przydarza mi się bowiem tak, jak drganie powieki czy przejęzyczenie. Nie jestem jednak bytem pierwotnym w stosunku do moich działań i wyborów. Odwrotnie: w istocie to *działanie* konstruuje moją osobowość i gwarantuje integralność. Owa

unifikację mojej osoby zawdzięczam właśnie poprzedzającej działanie *normatywności*, która wymaga moralnej decyzji i wysiłku mojej woli. To racje decydują o wyborze silniejszego motywu, a nie pragnienia. Tak więc nie fakty metafizyczne – moje trwanie czy ontologizacja wartości – ale psychologicznie i poznawczo ugruntowany projekt normatywny decyduje o tym, że zachowuję jedność działania i jedność swojej osoby. Ostatecznie Korsgaard znowu wraca do Arystotelesa, tym razem do jego metafizyki. Dla Arystotelesa każdy byt jest identyfikowany przez swój cel i funkcje. Jest to taka organizacja materii, która pozwala najlepiej służyć pewnej funkcji (*telos*), jest to zatem organizacja części dla całości. Nie tylko wiemy, z czego dom się składa i czemu służy, ale także wiemy, w jaki sposób organizacja części służy tej funkcji. Ów *sposób* to właśnie *normatywność*, reguły i racje, które organizują nasze istnienie w świecie. Warto zauważyć, że tak opisana tożsamość łącznie z podmiotowymi aktami woli nie dotyka w ogóle wspomnianej wcześniej, a podkreślanej silnie przez Nagela, kwestii wewnętrzności czy też zewnętrzności naszej osoby. Ewentualne pierwszoosobowe *self* w koncepcji Kanta odpowiadałoby raczej regulatywnej idei duszy. Operujemy pojęciem własnej osoby, organizujemy naszą tożsamość wokół pewnej normatywności, ale czy potrafimy w nią fenomenologicznie wniknąć? W jaki sposób doświadczamy przeżyć należących do aktów sumienia? Czy Arystotelesowska i Kantowska idea zasługi moralnej dopuszcza cały obszar zagadnień związanych z nieintersubiektywnymi aktami woli, z nieprzekładalnością przeżyć pierwszoosobowych na opis obserwowalnych ludzkich zachowań i wyborów oraz chłodnych racji wypowiedzianych w formie normatywów? Potoczne doświadczenie, a także filozofia moralna przechodzą najczęściej nad tą wątpliwością do porządku dziennego, subiektywne, motywacyjne akty woli łącząc na ogół z dosyć przejrzystymi racjami postępowania. Kazyistyka moralna i psychologiczna wskazuje tu jednak na istotne trudności. Żadnej teorii nie udało się tego dotychczas przekonująco wyjaśnić.

Wielu autorów uznaje ideę tożsamości zbudowaną na racjach normatywnych za niepełną. Ich zainteresowania tożsamością osobową idą raczej w kierunku problematyki woli, uczuć i pamięci. W takim duchu rozważa te zagadnienia m.in. Williams⁸. Bezpośrednim obiektem jego krytyki jest

⁸ B. Williams, *Emocje i moralność*, w: tenże: *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubińska, Warszawa:

stanowisko Kanta z jednej strony, z drugiej zaś – utylitarystów. Obie opcje, zdaniem Williamsa, prezentują bezosobowy punkt widzenia. Szczególnie atakuje Williams redukcjonizm Dereka Parfita⁹, dla którego tożsamość osobowa nie jest niczym innym niż sekwencją zdarzeń cielesnych i mentalnych, niewymagających osobnej idei podmiotu. Inaczej mówiąc, według Parfita nie ma istoty – są tylko zjawiska. Tożsamość w czasie to jedynie ciągłość naszych upodobań, planów, wspomnień i zainteresowań połączonych przyczynowo. Historia osoby moralnej nie jest niczym innym niż sekwencją następujących po sobie jaźni, zaś idea tożsamości osobowej jest jedynie wygodnym zwrotem językowym, korzystnie wiążącym ze sobą różne części naszego życia. Według Williamsa Parfit wpisuje się tu w nurt etyk konsekwencjalistycznych, dla których podstawowym nośnikiem wartości są stany rzeczy, zaś podmiot moralny jest jedynie przedmiotem dystrybucji przyjemności. Możemy abstrahować od jego indywidualnej odrębności, ponieważ zawsze liczy się matematyczna suma rezultatów powodowanych przez rozmaite łańcuchy przyczyn.

Jak się zdaje, Williamsowi powinno więc być bliższe stanowisko Kanta, dla którego ważne jest *кто* działa i *кто* podejmuje moralne wybory, a abstrakcyjna bezosobowość etyki utylitarystycznej zostaje zastąpiona ideą spójnego wewnątrznie podmiotu, odpowiedzialnego za swoje przeszłe i przyszłe czyny. Jednak rozwiązanie Kantowskie także nie zadowala Williamsa, ponieważ omija właściwe jądro osobowości moralnej¹⁰. Reakcje moralne – wyrzuty sumienia, poczucie winy – są zawsze spontaniczne i silnie zakorzenione w uczuciach. Szukając dodatkowych uzasadnień w wątpliwych przypadkach moralnych poszukujemy ich głębiej, w wewnętrznej, nieintersubiektywnej strukturze naszych emocji – twierdzi Williams. Właśnie w uczuciach tkwi siła moralnych przekonań, zarazem kryterium ich trwałości. Nie jest to przypadkowa korelacja empiryczna, lecz właściwa struktura moralnej postawy. Z perspektywy zewnętrznej możemy opisać ludzkie zachowania i wypowiedzi, ocenić je, ewentualnie dociekać ich ko-

Aletheia 1999. Por. także tenże, *Internal and External Reasons*, [w:] tenże, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press 1981.

⁹ D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press 1984, rozdz. 10–15.

¹⁰ Zdaniem Williamsa już na poziomie języka moralnego możemy stwierdzić korelację między wypowiedziami, reakcjami i działaniami ludzi. Owa zgodność sądów i działań ma podłoże głęboko emocjonalne.

relacji i szczerości. Jednak Williamsa interesuje perspektywa wewnętrzna: spór rozmaitych tkwiących w nas uczuć oraz ewentualnie punkt przecięcia się różnych schematów normatywnych. Wszystkie te procesy psychologiczne są w nas zakorzenione emocjonalnie: jest to zawsze *moja* hierarchia ważności spraw czy *moje* widzenie spłotu zewnętrznych okoliczności.

Williams krytykuje Kanta, według którego emocje są zbyt kapryśne i bierne, by na ich podstawie skonstruować moralną podmiotowość – nawet jeśli pojęcie to ma charakter jedynie transcendentalny. Umiemy uczucia kontrolować i hierarchizować, twierdzi Williams, zaś Kantowska próba zbudowania tożsamości na pojęciu bezstronności spójnego uniwersalnego modelu wszystkich relacji moralnych jest czystą fantazją bliższą deifikacji człowieka niż moralnego ideału. Nieprawdą jest także, że bierność, z jaką odbieramy przytrafiające się nam uczucia, zagraża dobrowolności działania. Przeciwnie – twierdzi Williams. Motywacje moralne nie są nigdy obiektem chłodnych postanowień. Nie ma powodu, by je dezawuować z tego tylko powodu, że sam działający ulega iluzji i niekiedy traktuje je jako płynące z zewnątrz. Pytanie natury teoretycznej „co powinno się robić?” zastępujemy pytaniem „co powinienem robić?”, w którym odwołujemy się także do systemu motywów. Próba wspięcia się na poziom obiektywizacji moralnej jest samooszukiwaniem się. Nawet jeśli chcemy wyzwolić się z presji ślepych instynktów i pragnień, to i tak zatrzymamy się na tych intuicjach, które sami uznamy za właściwe racje działania.

Wreszcie Williams nie zgadza się z Kantem co do tego, że ludzie zbyt różnią się od siebie strukturą emocjonalną, by można było na tej podstawie zbudować spójny system moralny. Owszem, twierdzi Williams, jako podmioty moralne jesteśmy od siebie różni, jednak nie ma powodu, by właśnie takie cechy indywidualnych odchyień, jak wrażliwość, stałość, inteligencja, nastrój, sympatia etc., nie były brane pod uwagę w naszej ocenie moralnej. Owa zdolność do twórczych reakcji emocjonalnych jest tym, co od wewnątrz konstruuje nasze moralne sylwetki. Stąd tylko krok do ostatecznej formuły tożsamości osobowej w poglądach Williamsa. Tym, co nas konstruuje moralnie *od wewnątrz* jest struktura charakteru zbudowana na moralnych emocjach. Co prawda rację ma Parfit twierząc, że naszą (rzekomą) osobowość spajają projekty, zainteresowania, troska o przyszłość – jednak, jak twierdzi Williams, z projektami innych ludzi nie jesteśmy tak silnie związani emocjonalnie jak z *własnymi*. Podstawowe plany życiowe kierują moje własne życie ku przyszłości, nadając mu ważny *dla mnie* sens.

To dzięki różnicy naszych reakcji uczuciowych i emocjonalnie ugruntowanym poglądom różnią się nasze charaktery. Stajemy się niezastępowalni, a nasze wzajemne relacje z innymi mają charakter osobisty i konkretny. Szlachetną niedorzecznością jest kantowska zachęta, by życzliwością i szacunkiem moralnym darzyć tylko tych, którzy na to zasługują, choć byłoby przesadą przekładać wszelkie względy uczuciowe i osobiste ponad zasady moralne, zwłaszcza w życiu publicznym, gdzie faworyzowanie jednej osoby grozi dyskryminacją innej. Jednak właśnie owe konflikty uczuć osobistych i moralnych bezosobowych reguł wypełniają naszą strukturę emocjonalną, która nadaje sens i treść indywidualnemu ludzkiemu życiu.

W podobnym duchu wypowiada się Lawrence Blum¹¹, także zwolennik emotywistycznej koncepcji osobowości moralnej. Blum operuje jednak kategorią *postawy moralnej* jako całości, na którą składają się zarazem uczucia i przekonania normatywne. Jednak to właśnie emocje są tu elementem najistotniejszym, ponieważ pobudzają nas do działania. Co z tego, że jestem przekonany o równości wszystkich ludzi, jeśli mam jednocześnie wyraźną niechęć do zamieszkania w dzielnicy zdominowanej przez czarną ludność? – pyta Blum. Podobnie możemy skomentować akty słabej woli, gdzie akceptacja pewnych idei normatywnych nie pociąga za sobą odpowiednich działań. Owe działania pojawiłyby się, gdyby przekonania poparte były zdecydowaną *postawą*. Blum – tym razem idąc za argumentacją Frankfurta¹², w jakiejś mierze głosząc cytowaną już myśl Christine Korsgaard – zastanawia się nad odróżnieniem tego, co w nas zewnętrzne i co nam się przytrafia, od tego, czego jesteśmy rzeczywistymi sprawcami. W istocie, twierdzi Blum, emocje i pragnienia przytrafiają się nam, zatem jesteśmy wobec nich bierni, natomiast racjonalny namysł moralny jest bez wątpienia naszym autentycznym tworem. Czy jednak oceniając ludzi, zwłaszcza za ich stosunek do innych, rozdzielamy obie te warstwy? Zdaniem Bluma owa wewnętrzność i zewnętrzność – racje normatywne i emocjonalnie ugruntowane motywy – składają się na moralną postawę i dopiero za nią jesteśmy odpowiedzialni. Różni się tu Blum od Frankfurta, umieszczającego osobowość moralną na poziomie dążeń drugiego stopnia, które

¹¹ L. Blum, *Wola, uczucie, podmiot*, tłum. A. Sierszulska, [w:] J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, Warszawa: Aletheia 2001.

¹² H. Frankfurt, *Tożsamość i zewnętrzność*, tłum. S. Stecko, [w:] tamże.

organizują i ograniczają proste emocje i motywy z niższego poziomu. Zdaniem Bluma na osobowość moralną składają się oba poziomy psychologiczne, choć zdarza się czasem, że emocje wymykają się spod naszej kontroli. Musimy nad sobą pracować i ćwiczyć się w uczuciach altruistycznych, stwarzając takie sytuacje, które wzbudzają uczucie troski i życzliwości wobec innych. Owo bycie-dla-innych (*being-towards-others*) jest tu czymś w rodzaju naszego *self*, które ma zastąpić arystotelesowski charakter czy pragnienia drugiego rzędu w teorii Frankfurta. Choć tego ostatniego Blum krytykuje, w gruncie rzeczy obie koncepcje zawierają wspólny wątek. Dla Frankfurta dążenia wyższego rzędu – przy całym ich normatywnym i racjonalnym bagażu – są ciągle dążeniami o charakterze imperatywnym, silnie zabarwionymi emocjonalnie. Wola, która – według Frankfurta – kieruje nas ku wyższym moralnym pragnieniom, ograniczając proste, spontaniczne *chcenia*, w istocie odgrywa rolę techniczną, a jeśli przypisać jej funkcje organizowania naszej osobowości, to ostatecznie osiągnięta dzięki niej dyscyplina moralna wspiera się na strukturze emocjonalnej. Przekonania jedynie przy udziale silnych „właściwych” uczuć tworzą naszą sylwetkę moralną. Tyle tylko, że o ile dla Frankfurta osobowość moralna jest konstrukcją, która może się zrealizować w życiu indywidualnym, Blum widzi tę możliwość tylko w konfrontacji z innymi ludźmi. Obaj myśliciele dostrzegają wartość idei Arystotelesa – mimo iż przy drobnych okazjach nie szczędzą mu słów krytyki. Sylwetka moralna, a więc silnie ukonstytuowana wola, możliwa jest dzięki strukturze uczuć. Chciałoby się rzec, że to przekonania są wobec nas zewnętrzne, ponieważ nie są przedmiotem wyboru, podobnie jak wiedza, która – raz nabyta – jest naszym udziałem, czy tego chcemy, czy nie. W tym sensie nie mamy wpływu na jej kształt, a więc jesteśmy wobec niej bierni¹³. O naszej moralnej aktywności decyduje natomiast struktura emocjonalna – Arystotelesowska wola – trzymająca w ryzach nasze przypadkowe motywy i skłonności. Jeśli przyjąć, że ma ona charakter względnie trwały, że wyuczone i zakorzenione w nas poprzez nawyk cnoty tworzą twardą strukturę charakterologiczną – można ją uznać za źródło moralnej tożsamości. W tym punkcie łączy się teoria

¹³ Por. M. Smith, P. Pettit, *Freedom in Belief and Desire*, [w:] *Human Action, Deliberation and Causation*, (ed.) J. Bransen, S.E. Cuypers, New York: Kluwer Academic Publishers 1998.

Williamsa, Bluma i – przy pewnej arystotelesowskiej interpretacji – teoria Frankfurta.

Trudno podsumować te rozważania. Przypomniałam w nich kilka projektów filozoficznych, w których konstrukcja podmiotowości ludzkiej ukazana jest na tle klasycznego pytania o rolę racji normatywnych i emocjonalnych motywów w naszych moralnych wyborach. W istocie zarówno tożsamość osobowa, jak i podmiotowość moralna to pojęcia projektujące pewną rzeczywistość psychologiczną z jednej strony i normatywną z drugiej – pojęcia przydatne bez wątpienia w życiu społecznym, sądownictwie czy pedagogice, jednak rozbijające się o fakt nierzadko podnoszony w rozważaniach o tożsamości osobowej: jesteśmy częścią naturalnego obserwowalnego świata, ale też sami jesteśmy wszechświatem dla nas samych. Stąd zasadniczo różnią się pierwszoosobowe analizy takiego fenomenu, jakim jest ludzkie sumienie, od analiz w trzeciej osobie, traktujących podmiotowość moralną jako psychologiczny fakt naturalny potocznie zwany charakterem. Jednak te dwa języki trudno od siebie oddzielić, a gdyby to się nawet udało, obraz indywidualnej rzeczywistości moralnej z pewnością byłby niepełny.

REASONS, MOTIVES, AND MORAL IDENTITY

Summary

The Author asks what is moral identity: is it psychological or only heuristic being; is it normative structure dependent on reason or something dependent on emotional motives; is it a kind of reaction and behavior or a specific indescribable experience? Article shows several philosophical projects to construct moral subjectivity. Author claims that both personal identity and moral subjectivity are concepts referring to psychological reality and normative reality. They are useful for social life, law and pedagogy but philosophically controversial. We are part of empirical world and we are universe for ourselves. There are first-person analyses of human conscience and third-person analyses of human character as natural fact. These are two main ways to treat moral subjectivity.