

MACIEJ ULIŃSKI

(Kraków)

**TROSKA I RACJONALNOŚĆ
JAKO CNOTY GŁÓWNE
W TEORII MORALNOŚCI MICHAELA SLOTE’A**

Michael Slote jest zaliczany do czołowych przedstawicieli współczesnego nurtu etycznego określanego mianem „etyki cnót” albo „etyki charakteru”. Nurt ten, zapoczątkowany w obszarze filozofii anglosaskiej z końcem lat pięćdziesiątych XX wieku przez G. E. M. Anscombe klasycznym już dzisiaj tekstem *Modern Moral Philosophy* (1958), przybrał na sile i zaznaczył swoją obecność szeregiem znaczących nazwisk i dzieł w latach osiemdziesiątych. Spośród najważniejszych jego reprezentantów wymienić wypada m.in. Alsaaira MacIntyre’a, Bernarda Williamsa, Marthę Nussbaum i Charlesa Taylora. Do tego znakomitego grona Slote dołączył szeregiem książek (*Goods nad Virtues* – 1989, *From Morality to Virtue* – 1995, *Morals from Motives* – 2001, *The Ethics of Care and Empathy* – 2007), z których pierwsza sięga jeszcze owej „złotej dekady” w etyce cnót, ale to dwie ostatnie najlepiej prezentują ostatecznie wypracowane przezeń stanowisko teoretyczne. Wymienionych wyżej filozofów łączyło przekonanie, że główne nurty współczesnej myśli etycznej są zbyt jednostronnie skupione na analizie czynów, kryteriów ich moralnej oceny oraz procedurach podejmowania decyzji, sprowadzając życie moralne do przestrzegania sformalizowanych zasad i reguł, będących efektem apriorycznego namysłu, utylitarystycznego rachunku lub wyimaginowanego kontraktu społecznego racjonalnych jednostek, równocześnie lekceważąc psychologiczną, socjologiczną i pedagogiczną analizę kształtowania moralnych motywów, cnót i charakterów. Toteż budowali oni swoje stanowiska w opozycji do podstawowych form konsekwencjalizmu, post-

kantyzmu i szczegółowej deontologii. Oznaczało to zarazem nawrót do zainteresowania aretologią¹ i poszukiwanie przyczyn regresu w czasach nowożytnych tego dynamicznie rozwijającego się w starożytności i średniowieczu działu etyki. Za jedną z głównych uznano przy tym ekspansję kartezjańskiej koncepcji racjonalnego podmiotu, jako cechy dystynktywnej izolowanego ludzkiego indywiduum i ostre przeciwstawienie rozumu i uczuć, przy jednoczesnej deprecjacji tych ostatnich jako czynnika irracjonalnego, destrukcyjnego zarówno dla jednostki, jak i dla porządku społecznego. Przy czym jedni autorzy, jak np. MacIntyre, sięgnęli do analiz społecznego uwikłania jednostkowej tożsamości, inni jak Slotte do tradycji angielskiej filozofii „zmysłu” czy też „uczuć moralnych”, zarysowanej przez myślicieli tej miary, co m.in. A. A. C. Shaftesbury, F. Hutcheson, D. Hume czy A. Smith, ostatnio, może trochę niefortunnie, określanym mianem „sentymentalistów”².

J. Jaśtał w monografii poświęconej etyce cnót słusznie podkreśla, że okres jej dynamicznego rozwoju zbiega się w czasie z nie mniej żywym rozwojem psychologii kognitywnej i wypracowania na jej gruncie koncepcji charakteru jako psychicznego kompleksu „kognitywno–afektywno–emocjonalnego”. Tłumaczyłoby to, dlaczego współczesna „etyka cnót” pozwala znacznie złagodzić, nieprzezwyčajalną na gruncie wielu nowożytnych rozwiązań epistemologicznych, radykalną opozycję uczuć i rozumu³.

Błyskotliwemu rozwojowi etyki cnót i psychologii kognitywnej towarzyszyło też pojawienie się i rozwój (głównie feministycznej⁴) etyki troski (*care ethics*). Książkę C. Gilligan *In a Different Voice* od *Dzielectwa cnoty* A. MacIntyre’a dzieli zaledwie rok, a od *Caring. Femi-*

¹ J. Jaśtał słusznie proponuje, aby, aretologię albo inaczej „teorię cnót” odróżnić od „etyki cnót”, której istotą jest „wyraźne podkreślanie pierwszeństwa pojęć odnoszących się do stanów wewnętrznych osoby, wobec pojęć odnoszących się do działania tej osoby, określanego w kategoriach powinności lub właściwych konsekwencji” (*Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Aureus, Kraków 2004, s. 26). Rzecz bowiem w tym, że wiele teorii, nie rozważających problematyki charakteru moralnego, zawiera jakąś aretologię albo też takich, w obrębie których określoną aretologię można zbudować (np. wyróżnić cnoty wzorowego „utilitarysty”).

² A to ze względu na skojarzenia z funkcjonującym pod tą samą nazwą nurtem literackim i artystycznym, charakteryzującym się ekspresją ekliwie wyrażanych uczuć miłosnych, często na tle sielankowych pejzaży, specjalnie zaaranżowanych miejsc ogrodowych itp.

³ Por. J. Jaśtał, *Natura cnoty*, Kraków 2009, s. 286.

⁴ Za pierwszą znaczącą pozycję wypada wszak uznać pracę M. Mayoerffa, *On Caring*, New York 1971.

nine Approach to Ethics and Moral Education pióra N. Noddings – trzy lata. Między autorkami nie ma przy tym zgody co do wzajemnych relacji pomiędzy etyką troski a etyką cnót. Na przykład M. A. McLaren w artykule *Feminist Ethics; Care as a Virtue* stwierdza;

Związek między troską a cnotą jest skomplikowany, jednakże sadzę, że umieszczenie troski w kontekście teorii cnót⁵ daje liczne korzyści. [...] Jedną z korzyści jest to, że teoria cnót wyjaśnia częściowe pokrywanie się problematyki etycznej i politycznej oraz tego, co prywatne i co publiczne, unikając bezstronności zwykle kojarzonej z „moralnym punktem widzenia”. Pod tym względem etyka troski i teoria cnót są podobne. Jednakże twierdzą, że etykę troski najlepiej rozważać w kontekście (*within a framework*) etyki cnót, ponieważ dostarcza ona ważnego kontekstu normatywnego, którego etyce troski brakuje⁶.

Odmienne poglądy na relację etyki troski i etyki cnót wyraziła natomiast, znawczyni i aktywna orędowniczka *care ethics* – Virginia Held, według której „etyka cnót” skupiona jest przede wszystkim na charakterach i motywach działania, podczas gdy „etyka troski” na względnie trwałych (niekoniecznie dobrowolnych) relacjach międzyludzkich i to one stanowią dla niej pierwotną wartość i źródło moralnej odpowiedzialności. Jej zdaniem, „etyka cnót”, jaką zaproponował Slotte (opinia ta sformułowana została na rok przed opublikowaniem *The Ethics of Care and Empathy*), skupia się na charakterystyce „idealnie troszczącego się podmiotu”, ale niewiele mówi o drugim członie interesującej feministki relacji troski – to jest o osobach, do których troska czy też opieka jest skierowywana. Co więcej, według Held, niektóre etyki cnót (zapewne chodzi o te związane z nurtem komunitarystycznym) bezkrytycznie akceptują szereg relacji o charakterze patryjarchalnym⁷. Tak czy inaczej, liczne podobieństwa pomiędzy dyskutowanymi tu nurtami, takie jak relacyjna koncepcja podmiotu, podkreślanie wartości trwałych relacji wspólnotowych, krytyka neoliberalizmu, docenianie moralnego znaczenia sfery emocjonalnej, programowy sytuacjonizm itp., stanowiły pokusę do poszukiwania dróg możliwie dużego ich zbliżenia. Spró-

⁵ Jak wskazuje kontekst, McLaren ma tu na myśli teorię MacIntyre’a, a pisząc o „teorii cnót” ma na myśli to, co my przyjęliśmy tu nazywać „etyką cnót”.

⁶ M. A. McLaren, *Feminist Ethics: Care as a Virtue* [w:] *Feminist doing Ethics*, ed. P. DesAutles, J. Waugh, Rowman and Littlefield Publishers, INC, London–Boulder–New York–Oxford 2001, s. 109.

⁷ V. Held, *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*, Oxford University Press 2006, s. 19–20.

bujemy pokazać, że budowana przez Slote'a teoria, zmierzała (być może niekiedy ku zaskoczeniu samego autora) w takim właśnie kierunku⁸.

*
* *

W swoich dwóch ostatnich książkach, pisanych już po dokonaniu zwrotu od neoarystotelesowskiej „skoncentrowanej na podmiocie” (*agent concerned*) etyki cnót w stronę „odniesionej podmiotowo” (*agent based*) etyki troski, Slote rozwinął program przekształcenia skupionej na relacjach „twarzą w twarz” etyki troski w teorię uwzględniającą także wszelkie rodzaje troski pośredniej oraz wyinterpretowania w jej perspektywie i w charakterystycznej dla niej terminologii „aretycznej” podstawowych pojęć etyki nowożytnej, takich jak m.in: sprawiedliwość, autonomia, słuszność, obowiązek czy prawo moralne. Do terminów „aretycznych” zaliczał takie, jak np. „dobry moralnie”, „godny uznania”, „cnotliwy” i stosował je głównie do moralnej charakterystyki działających podmiotów, a jedynie wtórnie do oceny podejmowanych czy też realizowanych przez nie czynów. Tę pierwotność ocen określonych stanów podmiotowych, stanu charakteru, ale i wartości motywów czy racjonalności umysłu określał Slote mianem „podmiotowego ugruntowania” czy też „odniesienia” (*agent basing*). Przy czym troska w różnych swoich odmianach, obok podmiotowo odniesionej teorii racjonalności uzyskała w jego teorii pozycję centralną. Slote zdecydowanie odrzucił pogląd o możliwości koegzystencji lub łączenia w obrębie jednej teorii dwóch dotychczas ostro oddzielanych perspektyw, to jest perspektywy troski i perspektywy sprawiedliwości oraz paralelnych do nich opozycji: partykularyzm – uniwersalizm, konkretne – abstrakcyjne, emocjonalne – racjonalne, kobiece – męskie itp. Uważał bowiem, że perspektywa troski jest bardziej podstawowa i że dlatego to właśnie etykę troski należy rozwinąć w pełną teorię etyczną, obejmującą także zagadnienia społeczne i polityczne.

Zainteresowanie Solte'a etyką troski jest o tyle zrozumiałe, że punkt wyjścia jego analiz fenomenu moralności zbiegał się z punktem wyjścia

⁸ Znamienne, że w swojej ostatniej książce Slote deklarował neutralność wobec problemu możliwości redukcji etyki troski do etyki cnót (uznania jej za formę tej etyki), a także co do etycznego priorytetu wartości relacji troski wobec wartości opiekuńczej motywacji (M. Slote, *The ethics of Care and Empathy*, London, New York 2007, s. 7).

prac C. Gilligan. Była nim psychologia rozwojowa, a w jej obrębie zainteresowanie kształtowaniem się uczuć i motywacji moralnej. A więc cel raczej opisowy niż normatywny, należący bardziej do etologii (etyki opisowej) niż etyki właściwej. Rezultaty tego rodzaju refleksji mogą wprawdzie dostarczać ważnych wskazówek dla praktyki wychowawczej, czy obszaru tak zwanej „pracy nad sobą”, ale nie stanowią tu głównego motywu podejmowanych badań. Zresztą, formułowanie kryteriów przydatnych dla podejmowania bieżących decyzji moralnych, podobnie jak większość przedstawicieli/ek etyki troski uznaje Slote nie tylko za mało przydatne, ale często, wobec bogactwa sytuacji decyzyjnych, szkodliwe (co nie oznacza całkowitego zanegowania możliwości i przydatności jakiegokolwiek deontologii). Budowana przez niego teoria moralności nie daje nam bezpośrednich, łatwych recept etycznych, wskazuje raczej, co rozumieć przez moralny charakter niż jak podejmować decyzję. W tym sensie jego teoria nie ma ambicji bezpośredniego kierowania naszymi decyzjami moralnymi i w tym, ale jedynie tym sensie nie jest ona *action guiding*. Z feministyczną etyką troski łączyło Slote’a ponadto anty-kartezjańskie pojmowanie podmiotu oraz związana z tym krytyka indywidualizmu i neoliberalizmu⁹, zważanie

⁹ Slote zestawia z sobą, a przy okazji powtarza, większość (znanych z prac komunitarystów i wcześniejszych przedstawicieli *care ethics*) zarzutów przeciwko indywidualistycznej koncepcji podmiotu i jej konsekwencji w teoriach neoliberalnych. Zwłaszcza dobitnie krytykuje neoliberalne pojmowanie autonomii jako wolności od ograniczeń ze strony innych ludzi, żądanie bezwzględnej wolności słowa, apoteozę wolnego kontraktu, egoizmu itp. We wszystkich tych sprawach lansując poglądy odmienne. Inaczej pojmując podmiot, autonomię, wolność, sprawiedliwość itp. Zajmując inne stanowisko w sprawie wolności słowa i z odmiennych powodów krytykując paternalizm. Liberal krytykuje paternalizm z powodu ograniczeń wolności jakie narzuca on osobom zależnym czy podporządkowanym, a wolność dla liberala jest wartością podstawową. Osoba prezentująca postawę troski krytykuje paternalizm za zgoła co innego, za brak szacunku i wrażliwości na potrzeby innych osób, brak responsywności i uważności względem drugich. Prawdziwa troska zmierza bowiem do uwzględnienia dobra drugiej osoby, zdefiniowanego w miarę możliwości przez nią samą. Z podobnych względów (z szacunku), dąży do rozwinięcia w niej pełnej autonomii. Przy czym za warunki autonomii uznaje posiadanie dostatecznego wykształcenia, umiejętności i innych czynników umożliwiających jej skuteczne działanie w świecie. Podczas gdy dla liberala autonomia oznacza jedynie wolność od przeszkód stawianych przez innych. Z podobnych względów liberal jest za nieograniczoną wolnością słowa i w ogóle wyrażania własnych opinii, nawet jeśli to rani innych. W perspektywie troski natomiast serio pytamy, czy np. uniemożliwić nazistom przemarsz przez dzielnicę zamieszkałą przez ofiary Holokaustu. (Zob.: M. Slote, *The Ethics of Care and Sympathy*, London, New York 2007, s. 87.

na kontekst sytuacyjny, docenianie roli, jaką w relacjach międzyludzkich, a zwłaszcza w relacjach troski, odgrywają uważane za jej elementarne wyróżniki: szacunek, uważność, responsywność i dialogiczność oraz postawa anty-paternalistyczna, akceptacja partykularności i swoistej stronniczości. Z większością przedstawicielek tegoż nurtu, aktywnych na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku, złączyło go też poszukiwanie sposobu na rozszerzenia etyki troski na relacje pośrednie, w tym zbiorowe, społeczne, polityczne, międzynarodowe, a nawet globalne.

MOTYWACJE MORALNE I CHARAKTER

Konstruowana przez Slotę'a podmiotowo odniesiona teoria cnót miała w tle inspirację płynącą z anglosaskiej etyki „uczucie moralnych”. Przypisując uczuciom, a szczególnie empatii, funkcję podstawy moralności i tym samym stawiając się w opozycji do teorii szukających jej podstaw w sile rozumu, nie zajmował postawy skrajnie anty-racjonalistycznej. Racjonalność odgrywała bowiem istotną rolę w formowanej przezeń całościowej wizji aretologicznej, a podmiotowe odniesienie racjonalności pozwalało na specyficzne włączenie umiarkowanego egoizmu w całościową wizję funkcjonowania „praktycznego rozumu” czy też „praktycznej racjonalności”. Podstawowa różnica między konstruowaną przez niego etyką, a teoriami angielskich sentymentalistów, zwłaszcza zaś Hume'a, polegała między innymi na odwoływaniu się do zgoła odmiennej psychologii. Psychologię Hume'owską określa się zazwyczaj mianem asocjacionistycznej, w której centralne miejsce zajmuje proces łączenia w świadomości wyróżnionych uprzednio i nazwanych odczuć i uczuć. Teoria ta z definicji odmawiała rozumowi zdolności motywacyjnych. Rolę taką mogły według niej pełnić wyłącznie uczucia. Rozum jawił się więc tu przede wszystkim jako narzędzie sprawnej realizacji emocjonalnie wyznaczonych celów, ale też jako źródło wszelkich monstrualnych nieraz fantazmatów. Z kolei uczucia miały charakter całkowicie irracjonalny. Pozwalały jednak określić pewne doznania jako bezwzględnie wartościowe; (przyjemne lub nieprzyjemne), a pewne relacje z bliźnimi jako budzące dumę czy też upokarzające. Na gruncie takiej teorii między opisem a wartościowaniem nie mogła zachodzić relacja logiczna (ta możliwa była tylko między sądami), a wyłącznie psychologiczna. W odróżnieniu od Hume'a, programowo powołujący się na psychologię kognitywistyczną,

zwłaszcza na prace M. Hoffmana, Slotę mógł uznać emocje za nośniki informacji (przypisywać im walory poznawcze) i podważać zgodnie z duchem pragmatyzmu wiarę w możliwość dokonywania w pełni obiektywnego opisu, jako że wszelki opis okazywał się tu uzależniony od podmiotowej perspektywy aksjologicznej. To emocje, zwłaszcza w sytuacjach nietypowych, czy zaskakujących, decydują o tym, co postrzegam (co jest selekcjonowane poznawczo jako ważne), pozwalają też – o ile w ich kształtowaniu jakąś rolę odgrywała empatia – na uchwycenie moralnie istotnych stanów wewnętrznych i sytuacji egzystencjalnej innych ludzi, a może i wszelkich odmiennych od nas istot czujących i ukierunkowują nasze motywy działania względem nich. Pełnią więc zarówno funkcje poznawcze, jak i motywacyjne.

Jeżeli uznać, że etyka cnót przyjmuje tezę o etycznym primacie charakterologicznych cech dyspozycyjalnych, teoretyczny status charakteru okazuje się „ważniejszy od etycznego statusu działań podejmowanych przez osobę, ponieważ działania biorą swój początek właśnie w cechach charakterologicznych”¹⁰. Chodzi rzecz jasna o prymat pojęć dotyczących stanów wewnętrznych, czy też psychicznych osoby wobec pojęć dotyczących rodzajów i skutków działania. Cnoty są w tym ujęciu takimi etycznie wartościowymi stanami. Przy czym ich aksjologiczna ocena może zależeć od tego, czy stany te uznaje się za wartościowe ze względu na coś innego, np. eudajmonię, pełnię człowieczeństwa itp., czy też za wartościowe bezwzględnie. I odpowiednio do tego, stanowiska w etyce cnót dzieli się na teleologiczne i motywacyjne. Etykę Slotę’a można zaliczyć do tych drugich. W odniesieniu do działań, posługując się terminologią wypracowaną przez W. Tatarkiewicza, można by powiedzieć, że jego teoria uznaje prymat sądów o moralności (jako ujmujących wartość czynów ze względu na wartość ich intencji czy też motywów) nad sądami o ich wartości (jako czynów określonego rodzaju) i sądami o ich słuszności (to jest wartości ich samych łącznie z wartością wywoływanych przez nie skutków)¹¹. Pozytywna wartość motywu sprawcy (odczuwana powszechnie jako bezwzględna) stanowi więc warunek konieczny pozytywnej oceny moralnej jego działania, niezależnie od jego rodzaju czy wartości faktycznych jego skutków.

¹⁰ J. Jaśtał, *Natura cnoty*, s. 34, 52.

¹¹ Tatarkiewicz w swojej typologii sądów etycznych obok wymienionych wyróżnił jeszcze „sądy o zasłudze”, mierzące wartość czynu wysiłkiem włożonym przez podmiot jego realizację (W. Tatarkiewicz, *Droga do filozofii*, Warszawa 1971, s. 290–294).

Pozwala to Slotę'owi na wyraźne rozgraniczenie ocen moralnych działania (czynu) od jego ocen poza moralnych¹².

Nie jest więc dobrym moralnie czyn motywowany złośliwością albo przypadkowy, choćby najpomyślniejszy w skutkach, czy spełniający związane z daną osobą formalne oczekiwania. Takie postawienie sprawy rodzi jednak liczne trudności i pytania. Na przykład, jak w języku podmiotowo odniesionej etyki opisać sytuację, gdy jakieś działanie jest motywowane podwójnie, to jest przez jeden motyw szlachetny, a zarazem przez drugi – godny pogardy? I czy w przypadku niemożności wyzbycia się motywu godnego pogardy należy zaniechać działania, o ile powinność jego spełnienia wynika z pełnionej przez nas roli społecznej? Czy jest moralnie dobrym czyn wypływający ze szlachetnych intencji, ale o fatalnych skutkach, zwany potocznie „niedźwiedzią przysługą” – inaczej, czy moralna szlachetność motywu stanowi także wystarczający warunek moralnie wartościowego działania? Nie wydaje się, by Slotę dawał na takie pytania dostatecznie przekonujące odpowiedzi. Co do pierwszego, to sprawę przesądza on przez rozstrzygnięcie definicyjne, kłóące się z potoczną intuicją dopuszczającą ambiwalentną ocenę czyjejś motywacji. Założenie, że działaniem jednostki kieruje zawsze jeden motyw albo też, że o ile kieruje nim więcej motywów, to są one wszystkie jednorodne co do swojej wartości moralnej zdaje się

¹² Rozróżnienie oceny moralnej od poza moralnej jest zawsze istotnym aspektem teorii etycznej. Najczęściej cytowanym przykładem takiego rozróżnienia było Kantowskie przeciwstawienie czynów moralnych (jako podjętych z szacunku dla kategorycznego nakazu rozumu, od czynów legalnych jako wprawdzie z nim zgodnych, ale podejmowanych z innych motywów). O wiele trudniej o takie rozróżnienie na gruncie utilitaryzmu, czy szerzej konsekwencjalizmu. W prostych jego formach dochodzi do utożsamienia oceny utilitarnej i moralnej. Są jednak pewne subtelniejsze jego postaci, jak np., etyka Moore'a, gdzie wyróżnia się „słuszny czyn” jako przynoszący maksimum korzyści osobom podpadającym pod zakres jego konsekwencji od „słusznej decyzji”, która oznacza wybór działania rokującego według przewidywań jego sprawcy także korzyści. Łatwo zauważyć, że tak określone „słuszny czyn” i „słuszna decyzja” nie muszą iść z sobą w parze. Słusznej decyzji może towarzyszyć niesłuszne działanie, a w niektórych przypadkach działanie o skutkach zdecydowanie negatywnych – wtedy mamy do czynienia z tzw. niedźwiedzią przysługą. Z kolei działaniom motywowanym złośliwą chęcią zaszkodzenia komuś towarzyszyć mogą najlepsze z powodu zbiegu okoliczności, skutki, a wtedy działanie takie okazuje się obiektywnie słuszne – np. gdy ktoś komu złośliwie podkładamy nogę upada i rozbija sobie nos, ale zarazem „dzięki temu” uchodzi z życiem, gdyż nie dosięga go kula z karabinu strzelającego właśnie doń z pobliskiego wieżowca snajpera. Działanie niezgodne ze słuszną decyzją jest jednak zawsze moralną perwersją. Zarówno ocena decyzji jak i ocena czynu odwołują się tutaj do rachunku konsekwencji. Pierwsza do przewidywanych, druga do realnych.

wszak zbyt silne. Na drugie pytanie Slotę stara się odpowiedzieć analizując podany niegdyś przez Sidgwicka przykład prokuratora, który nie potrafiąc wyrzec się złej woli i uprzedzeń wobec przestępcy rozważa, czy powinien przystąpić do oskarżania go czy raczej oskarżania zaniechać. Jeżeli przystąpi do oskarżenia, to zgodnie z założoną przez Slotę'a definicją będzie to działanie złe moralnie, jako podjęte z nader niskich motywów, ale jeśli nie przystąpi, to uchybi obowiązkowi zawodowemu. „Rzeczywiście – pisze Slotę – nieprawdopodobną tezą jest [...] uznanie, że oskarżyciel – nie ma powinności oskarżania”¹³. Ale dlaczego nieprawdopodobną? Można przecież wyobrazić sobie, że prokurator ten, zorientowawszy się, że wobec kogoś kieruje się uprzedzeniami, odstępuje od oskarżenia dla uniknięcia niesprawiedliwości w działaniu albo przekazuje sprawę innemu prokuratorowi. Inaczej rzecz ujmując, przyjąć możliwość konfliktu powinności i możliwość jego praktycznego rozwiązania poprzez taką właśnie decyzję. Wystarczy, by uznać, że obowiązek związany z rolą prokuratora ma jedynie charakter *prima facie* i że w danym kontekście może go przeważać, jakaś inna silniejsza powinność. Ale Slotę wybiera inną drogę. Powiada, że odstępianie od oskarżenia „wypływa ze złych motywów, niewystarczającego zainteresowania dobrem publicznym (lub nawet ludzkim) i brakiem chęci wniesienia swego wkładu w życie społeczne”¹⁴. Dlaczego jednak brak jakiegoś konkretnego pozytywnego motywu uznać za zły motyw, podczas gdy wskazałem na pewien motyw szlachetny? Nie przeczę, że rola piastującego urząd prokuratora pozwala spodziewać się określonej motywacji, której brak zdaje się w takim przypadku wadą, ale sadzę, że całe zawikłanie powstaje z powodu niechęci Slotę'a do przyjęcia rozwiązania dopuszczającego podmiotowy konflikt motywacyjny. Przykład z prokuratorem pokazuje jedynie, że przy założonej motywacji, niezależnie od tego, co uczyni prokurator, jakoś uchybić musi swojej roli (aczkolwiek odstępianie od oskarżenia wydaje mi się działaniem odpowiedniejszym moralnie). Powiedzieć, że powinien oskarżać, kierując się złą wolą wydaje się bowiem równie absurdalne, jak powiedzieć, że będąc prokuratorem nie powinien oskarżać. Już lepsze zdawałoby się stwierdzenie, że powinien oskarżać kierując się dobrymi motywami. Ale to w stosunku do rozważanego przykładu narzuca na zarzut nakładania powinności niewykonalnej. Powinność ma

¹³ M. Slotę, *Etyka cnót – odwołanie się do podmiotu* [w:] *Etyka i charakter*, red. tłum. J. Jaśtał, Kraków 2004, s. 168.

¹⁴ Tamże, s. 168–169.

jednak różne odmiany. Jest powinność o charakterze imperatywnym – zakładająca możliwość jej spełnienia przez podmiot, któremu ją przypisujemy. Ale jest też powinność jako określenie ideału. Idealny prokurator powinien się kierować wskazanymi przez Slotę'a prospołecznymi motywami, podobnie jak idealna kula powinna się charakteryzować tym, że każdy punkt jej powierzchni jest jednakowo oddalony od jej środka. Można wszak przyjąć, że rola prokuratora została określona przez kierujących się najlepszymi motywami ustawodawców, jest więc sama w sobie dobra. Cały przykład z prokuratorem ostatecznie służy Slotę'owi jedynie do okazania, że dwie osoby wykonujące identyczne z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora działania, zasługuwać mogą z powodu odmiennej motywacji na odmienną ocenę moralną. Ale to jest osiągnięcie banalne.

Ceną za rozróżnienie działań podejmowanych z powodów (*resp.* motywów) moralnie właściwych i drugich podejmowanych z powodów (*resp.* motywów) moralnie niewłaściwych są jednak znane trudności epistemologiczne związane z orzekaniem o cudzych motywach, szczególnie w przypadkach ocen złożonych nadbudowanych na wcześniejszych ocenach np. motywów, rodzaju działania, czy jego skutków (popularnym przykładem takiej oceny jest określenie czyjegoś działania mianem „niedźwiedziej przysługi”, przez co rozumiemy działanie kierowane szlachetną względem kogoś intencją, ale mające dlań fatalne skutki). Slotę uważa wprawdzie, że aczkolwiek konsekwencje działania są czasem nieprzewidywalne, ale w większości codziennych przypadków jednak się co do nich nie mylimy. Woli więc rozważać konflikty powinności na poziomie mentalnym. Nie zwalnia go to jednak od odpowiedzi na zarzut, że redukcja oceny moralnej do oceny motywacji działającego, pozwala w przypadku motywacji szlachetnej na uniknięcie moralnej odpowiedzialności za dowolne działanie, to jest niezależnie od jego rodzaju i następstw. Slotę zdaje się zmagać z tym problemem, starając się nałożyć na podejmującego działanie (jako warunek pozytywnej ocen motywu) obowiązek wnikliwego rozpatrzenia możliwych skutków jego ewentualnego działania dla wszystkich osób, których mogą one dosięgnąć, łącznie z wyobrażeniem sobie ich oceny tych skutków. Takie rozpoznanie Slotę wpisuje w samo pojmowanie ocenianych pod względem moralnym motywów. Wobec tego wydaje się, że motywy nie mogą być uznane za dobre, jeśli nie uwzględniają takiego rozpoznania. Slotę tłumaczy tę ideę na wielu przykładach. Między innymi przytacza sytuację kobiety, która musi zadecydować czy podtrzymać poprzez uciążliwą terapię życie znajdującej się w szpi-

talu matki, a więc zdecydować czy odłączyć ją od podtrzymującej jej życie aparatury, czy raczej pomimo rozlicznych, wiążących się z tym, a nieuniknionych, cierpień utrzymywać ją przy życiu¹⁵. Niezależnie od jej subiektywnego przekonania o własnych dobrych intencjach, o ile starannie nie zbierze i nie rozważy, a ostatecznie nie oceni, dostępnych faktów i okoliczności, rozmiaru przewidywanych cierpień matki, rokowań lekarzy itd., każda jej decyzja będzie musiała być uznana za bezduszną lub lekkomyślną, gdyż żadna nie wynika z motywu zasługującego na nazwanie go życzliwym czy troskliwym. Widać z tego przykładu, że tak zwana potocznie „dobra intencja” nie jest dla Slotę’a jedynie subiektywnie życzliwym nastawieniem podmiotu do bliźniego. Jako motyw wartościowy moralnie musi się łączyć z cechami definicyjnymi dobrego opiekuna; uważnością, responsywnością i szacunkiem dla osoby, którą się opiekuje, czy też o którą się troszczy. Ostatecznie, zdaniem Slotę’a jest bowiem tak, że działamy w sposób słuszny i dobry moralnie, jeśli nasze działania wykazują lub odzwierciedlają właściwą troskę, źle – gdy nie okazują troski lub, co gorsza, okazują złośliwość. Złe konsekwencje działania nie obciążają wprawdzie sumienia działającego tak długo jak długo, dokładał starań, by rozeznac rzeczywistą strukturę przyczynowo-skutkową i działać możliwie korzystnie dla drugiej osoby. Zarazem jednak, gdy zdarza się to komuś często, uniemożliwiają wysoką ocenę jego charakteru. Właściwa troska broni bowiem przed nagminnym popełnianiem poważnych życiowych uchybień. Zauważmy jednak, że starania, o których tu mowa nie zdadzą się na nic, jeśli dana osoba nie dysponuje zdolnościami empatycznymi umożliwiającymi jej wczucie się w aktualne i przewidywane doznania drugiego. Zdolności empatyczne uważa Slotę za, do pewnego stopnia, wrodzone, ale wymagające pielęgnacji, zwłaszcza w procesie wychowawczym. Różne formy empatii są według niego skorelowane z różnymi odczuciami moralnymi, wywołują je i podtrzymują. Dlatego właśnie odwołanie się do uczuć jest często właściwsze od rozumowych kalkulacji decyzyjnych, czy też kierowania się sformalizowanymi zasadami albo normami. Zarazem idealnie moralna osoba w ogóle nie potrzebuje żadnej teorii etycznej¹⁶. Sentymentalisci w rodzaju Hume’a rozumieli

¹⁵ Tamże, s. 188.

¹⁶ M. Slotę, *Moral from Motives*, Oxford University Press 2001, s. 41–42. Stanowisko Slotę’a do pewnego stopnia przypomina w tym pogląd Schelera, według którego osoba wrażliwa na wartości i kierująca się w swoich wyborach ich wysokością i pilnością realizacji nie musi dbać o swoją moralność. Co więcej, uczynienie z własnej moralności celu groziłoby faryzeizmem.

to doskonale. Nie znając współczesnej nam psychologii, trudno im jednak było zbudować w pełni konsekwentną podmiotowo odniesioną teorię etyczną i dlatego przeważnie łączyli swoje teorie moralne z jakąś formą utylitaryzmu¹⁷.

EMPATIA JAKO ŹRÓDŁO MOTYWACJI MORALNEJ

Etyka troski łączy moralne wartościowanie działania z troską jako motywem stojącym za nim. Działanie jest moralnie dopuszczalne o ile wyraża „empatycznie troszczącą się motywację”. Motywację taką mogą też wyrażać prawa i instytucje społeczne¹⁸. Przedmiotem troski, wbrew poglądom Gilligan i Noddings (z wczesnego okresu jej twórczości), nie muszą być osoby bezpośrednio nam znane czy wprawdzie obce, ale wchodzące z nami w relacje „twarzą w twarz”. Mogą to być także osoby znane nam jedynie pośrednio, np. z opisów prasowych, a nawet całe grupy osób zupełnie nam nieznanymi. Z kręgu troski nie powinno się nikogo wykluczać. Jest jednak faktem, że wobec braku omnipotencji obdarzamy troską w sposób wybiórczy. Nasuwa się więc pytanie czy, a jeśli tak, to czym można usprawiedliwić, preferencyjne dzielenie troski, obdarzanie nią jednych, a pomijanie drugich, czy też troszczenie się bardziej o wybranych a mniej o pozostałych. Krótko mówiąc, pewien partykularyzm, zresztą akceptowany na gruncie klasycznych wersji *care ethics*, a silnie krytykowany przez niektórych zwolenników etyki uniwersalistycznej¹⁹.

Poszukując odpowiedzi na powyższe pytania Slote zwraca się ku analizie samego fenomenu troski oraz jego genezy. Podmiotowe odniesienie moralności zmusza go do poszukiwania odpowiedzi w psychologii, a zwłaszcza współczesnych wersjach teorii empatii, z których szczególnie wyróżnia prace Martina L. Hoffmana²⁰. Pomogły one sformułować Slote'owi tezę o korelacji podstawowych pojęć moralnych z określonymi formami empatii i uznanie obecności określonych jej form, zwłaszcza współczucia, jeśli nie za istotę, to przynajmniej za istotny element, czy też konieczny warunek motywacji moralnej. Teza

¹⁷ M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, s. 15.

¹⁸ Tamże, s. 7.

¹⁹ Szczególnie dobitnie np. przez P. Singera w: *Famine, Affluence, and Morality*, „Philosophy and Public Affairs” 1, 1972, s. 229–243.

²⁰ Slote najczęściej powołuje się na książkę M. L. Hoffmana *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press 2000.

wyjściowa głosiła, że troska, moralność i empatia są ściśle powiązane. Motywacja troski zakorzeniona jest i podtrzymywana przez empatię. Co uważamy za złe, jest przeciwne empatii, wykazuje jej niedostatek lub brak, co dobre – wykazuje zgodność z jakimś jej rodzajem. „Różnice w (sile) w pełni rozwiniętej ludzkiej empatii, dobrze – jak sądzę – korespondują z intuicyjnymi ocenami moralnymi”²¹. Istnieją więc podstawy, by uznać empatyczną troskę za kryterium moralności w wielu obszarach relacji osobistych i politycznych. Toteż myliły się te związane z etyką troski feministki (m.in. C. Gilligan i Nel Noddings), które uważały, że etyka troski musi się ograniczać do relacji bezpośrednich, a relacje pośrednie, w tym międzygrupowe, wymagają kierowania się zasadami „męskiej” racjonalności, a więc formalnej sprawiedliwości i bezstronności ujętej w kodeksy normatywne i starały się te dwie perspektywy (troski i sprawiedliwości) objąć jakąś jedną teorią etyczną, co prowadziło do licznych dylematów i sprzeczności. Tymczasem podmiotowo odniesiona etyka troski, dzięki odwołaniu się do empatii, może uwzględnić także relacje pośrednie, polityczne i społeczne. Współczesna psychologia wyróżnia rozmaite rodzaje empatii. Nie tylko bezpośrednie „zarażenie się” czymś cierpieniem czy nastrojem, ale także empatyczne uchwycenie uczuć wyobrażonych, na przykład przyszłych uczuć i doznań chorego na raka znajomego, osób nie znanych bezpośrednio, które ktoś nam opisuje, a nawet hipotetycznych uczuć fikcyjnych postaci literackich. Odpowiednio do tych rodzajów empatii wyróżnić można wiele rodzajów troski, np. troskę bezpośrednią o znanych nam bliźnich, troskę o osoby osobiście nie znane, troskę o całe kategorie osób, którą Slote określa mianem „humanitarnej”, troskę o ojczyznę lub inną wspólnotę, do której należymy, i inną o grupy nam obce. Ogólnie mówiąc, ile rodzajów empatii, tyle możliwych rodzajów empatycznie ugruntowanej troski.

Korelacja empatii i uczuć moralnych dobrze tłumaczy zróżnicowanie preferencji i siły troski wobec poszczególnych osób, grup czy przedmiotów. Siły troski rosną wraz z takimi czynnikami, jak; naoczne postrzeganie czyjśgo cierpienia, bliskość w czasie i przestrzeni, wspólnota życia, zainteresowania itp. To dlatego czujemy się silniej zobligowani do pomocy tonącemu na naszych oczach, a nie osobie głodującej w Indiach, ratujemy (i uważamy to za naturalne) raczej tonącą żonę niż obcego, gdy w jakiejś sytuacji uratować można tylko jedno z nich, bardziej liczymy się z interesami osób żyjących niż z interesami jeszcze

²¹ M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, s. 16.

nie istniejących i trudnych do wyobrażenia sobie przyszłych pokoleń. Przy czym każdy rodzaj troski jest jakoś ważny. Wrażliwości na różne jej odmiany uczymy się za sprawą odpowiedniej socjalizacji i doświadczeń, a szczególnie ważną rolę grają tu wyobrażenia trudnych emocjonalnie sytuacji, jakie kreuje literatura, film itp., pozwalające na quasi-empatyczne współodczuwanie emocjonalnych stanów ich bohaterów. Empatycznie wspierana troska ma zapobiegać niesprawiedliwości, szowinizmowi i wielu innym przeszkodom harmonijnego współżycia i koegzystencji. Skoro, jak utrzymuje Hoffman, z wiekiem uczymy się empatyzować z grupami, kategoriami czy klasami osób cierpiących, to nie ma powodu, by ten rodzaj empatii nie stanowił wsparcia poczucia powinności określonych działań względem nich²².

Oparta na empatii podmiotowo odniesiona etyka troski pozwala wyjaśniać i rozstrzygać wiele istotnych zagadnień moralnych. Na przykład, dyskutując problem aborcji można odwołując się do empatycznego współodczuwania z płodem w różnych jego fazach rozwojowych, ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, że jest ono silniejsze z późniejszymi niż z wcześniejszymi fazami jego rozwoju, *ergo*, że aborcja im późniejsza, tym przynajmniej z tego punktu widzenia gorsza. Natomiast niewątpliwie złą moralnie byłaby aborcja dokonana przez jakąś kobietę w celu zrobienia na złość cieszącemu się na przyszłego potomka partnerowi²³.

Empatycznie ugruntowana troska, obejmując osoby nam obce, grupy czy całe kategorie osób, pozwala umieścić w perspektywie troski zagadnienia, które pozostawiano często do interpretacji i rozwiązania racjonalistycznym teoriom sprawiedliwości. Empatyczne zakorzenienie troski pozwala bowiem na przededefiniowanie głównych pojęć tych teorii (w tym pojęcia sprawiedliwości), w terminach etyki troski, oraz na konstruowanie odniesionych podmiotowo i empatycznie ugruntowanych norm i *eo ipso* kryteriów ocennych. Przykładowo, za sprawiedliwe można uznać prawa wydawane przez kierujących się empatyczną troską prawodawców. Sprawiedliwe społeczeństwo to takie, którego prawa i instytucje budowane są poprzez empatycznie troszczących się, życzliwych ludziom obywateli – członków legislatury²⁴. Empatyczna troska, o której mowa, odnosi się tu zarówno do sfery publicznej, jak do prywatnej. Z jej punktu widzenia można więc

²² Tamże, s. 29.

²³ Tamże, s. 16 i n.

²⁴ Tamże, s. 95.

oceniać różne postaci i projekty dystrybucji przywilejów i obciążeń w obu z nich.

Teoria Slotę'a pozwala też inaczej niż czynią to liberałowie pojmować i z innych powodów cenić podmiotową autonomię, a w związku z tym z odmiennych powodów ganić paternalizm. Dla liberała paternalizm jest złem, gdyż ogranicza naszą wolność negatywną; dla etyka troski – gdyż uniemożliwia powstanie opartej na uwżności i responsywności relacji moralnej, a tym samym stanowi przeszkodę dla czyjejs wolności pozytywnej (*resp.* autonomii pojmowanej jako możliwości efektywnego kierowania własnym losem). Jeżeli więc możliwe byłoby zdefiniowanie w ten sposób większości pojęć charakterystycznych dla „racjonalistycznej etyki sprawiedliwości”, to dla etyków troski nie byłoby uzasadnienia dla poszukiwania z nią teoretycznego *modus vivendi* w postaci jakiejś łączącej obie perspektywy teorii.

Wielości form czy też rodzajów empatii i *eo ipso* wielości rodzajów troski narażone są przy tym na trudność związaną z możliwością ich konfliktu. Empatyczna troska o bliskich, rodaków, współobywateli, czy przysze pokolenia, stawia nas wobec konieczności życzliwego wglądu w siłę motywacyjną każdego z tych odniesień i empatycznego ich ważenia z uwzględnieniem pewnego stopienia troski o samego siebie w celu ich optymalnego zharmonizowania (będącego kolejnym wymogiem praktycznego rozumu). Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że wagę troski o samego siebie zgodnie (niemal obsesyjnie) podkreślały wszystkie prace, zaliczane do „etyki troski”, w obawie przed zarzutem powielania rzekomo szkodliwego wzorca miłości macierzyńskiej jako bezgranicznego poświęcenia się dziecku, który starano się przy okazji poddać bardziej wyważonej interpretacji²⁵. Notabene trudno nie zauważyć, efektów tej zmasowanej nagonki na patologizację samopoświęcenia w popularnych czasopismach i audycjach dla kobiet, co dnia zalecających im „szczyptę egoizmu”. Slotę wychodzi tym zabiegom na przeciw, uznając troskę o samego siebie za jedną z cnót „praktycznego

²⁵ Troskę o samego siebie zalecały różne systemy etyczne. Kant uznawał rozwój własnych talentów za obowiązek „niezupełny”, nakazujący, by wobec niemożności rozwoju wszystkich rozwijać wybrane spośród swoich talentów. Etyka ewangeliczna, niezależnie od apoteozy poświęcenia dla bliźnich, przestrzegła przed „zakopywaniem własnych talentów”. Hobbes wprowadził do filozofii pochwałę egoizmu jako narzędzia efektywnego kontraktu społecznego, a wielu liberałów uznało wolnorynkowy, egoistyczny system wymiany za wzór wszelkich relacji międzyludzkich. Jedną z ostatnich pozycji tego nurtu była popularna i u nas książeczka A. Rand, *Cnota egoizmu*, Poznań 2000.

rozumu” (działanie na własną szkodę uznawane jest wszak powszechnie za nieracjonalne). „Pewna doza zważania na siebie (*self-concern*) jest więc warunkiem koniecznym uznania osoby za praktycznie racjonalną, nawet gdyby nie była konieczna dla moralności”²⁶. A przecież jest. Nie oznacza to dozwolenia na skrajny egoizm. Dbałość o siebie nie oznacza wszak maksymalnej dbałości. Jest ona jednym z rodzajów troski wymagającym, jak wszystkie pozostałe, wzajemnego ograniczania się i pozostawania w układzie względnie zrównoważonym. Brak troski o siebie traktuje Slotę jako oznakę braku szacunku dla samego siebie, czyli wadę moralną. Nie ma, jak z tego widać, obawy, by etyka troski miała działać na szkodę kobiet, albo utrzymywać stare stereotypy. Okazuje się zarazem, że troska, a tym samym zdolność do nieinstrumentalnego traktowania bliźnich, jest koniecznym warunkiem dobrego życia. Nie znaczy to jednak, że w pewnych wypadkach poświęcenie się innym, nawet skrajne, nie może być jego elementem, chociaż zdaje się być wtedy elementem moralnie supererogacyjnym.

Ale skrajny egoizm, którego rzekomo dobroczynne skutki reklamują liberałowie, jest wbrew ich przekonaniu autodestrukcyjny. Oto bowiem mamy do czynienia z następującym paradoksem.

1. Skrajny egoizm oznacza dbałość wyłącznie o siebie i lekceważenie potrzeb innych ludzi.
2. Egoista pragnie dla siebie wszelkiego dobra (w wersji hedonistycznej maksymalizacji własnej przyjemności).
3. Posiadanie przyjaciół (bycie w relacjach przyjaźni) jest wielkim dobrem.
4. Relacja przyjaźni z definicji wymaga nieinstrumentalnej troski o przyjaciela (w relacji przyjaźni żadna ze stron nie może lekceważyć potrzeb drugiej i dbać wyłącznie o siebie).
5. Skrajny egoista nie może zawiązać, a tym bardziej i utrzymać żadnej przyjaźni.
6. Skrajny egoista nie może więc zapewnić sobie maksymalizacji swego dobra.

Dzieje się tak dlatego, że:

„Każde dobro związku liczy się jako takie tylko dlatego, że zawiera tę część cnotliwej troski, która jest odpowiednia do tego co personalne dobro wchodzące w grę obejmuje wraz z tą relacją. Np. dobro miłości lub przyjaźni zawiera intymne, bezpośrednie

²⁶ M. Slotę, *Morals from Motives*, s. 184.

troszczenie się, ponieważ jest ono częścią, właściwego dla tych relacji [przynoszącego swoistą satysfakcję – M.U.] nastawienia na dobro drugiego”²⁷.

Związki przyjaźni i miłości nie tolerują też sytuacji, gdy któraś ze stron kalkuluje, czy się jej one opłacają. Wtedy przyjaźń czy miłość przekształcają się w relacje interesu i przestają być relacjami przyjaźni i miłości, stając się związkami interesu wzajemnego lub jednostronnie pasożytniczego. Nie mówiąc o tym, że w relacji miłości trudno określić, co leży w interesie moim, a co w interesie drugiego. Sukcesy ukochanego lub przyjaciela traktowane bywają jako własne, zwłaszcza przez osoby o słabym *ego* (Tu często spotykamy syndrom sukcesu zastępczego, np. pracując by opłacić dziecku studia pracując dla jego i własnego szczęścia, a każdy sukces dziecka odczuwam jako własny.) Związki przyjaźni i miłości posiadają swoją nieredukowalną do innych relacji wartość. Konkretnej przyjaźni czy miłości nie da się też dowolnie wymienić na inną. Każda ma swoją specyficzną jakość. Przy okazji rozważania powyższego paradoksu Slotę przestrzega przed zalecaną przez niektóre feministki (*explicite* wymienia tu jako przykład. M. Nussbaum) ciągłą czujnością, mającą nas uchronić przez wykorzystywaniem przez partnerów, z którymi jesteśmy w bliskich relacjach. Taka ciągła czujność oznacza jednak brak zaufania, co jest nie do pogodzenia z samą istotą przyjaźni czy miłości. Bez poważnych powodów – podkreśla Slotę – podejrzliwość taka jest nie tylko zbędną, ale wręcz rujnąjącą te związki²⁸.

Tak więc jedynie umiarkowany egoizm może i powinien być uznawany za cnotę. Równocześnie, każdy człowiek ma moralne prawo i racjonalne powody, by w jakiś sposób dbać o samego siebie, taka dbałość jest wyrazem szacunku dla samego siebie, a dbanie o siebie wyrazem zdrowia. Jednocześnie każdy powinien dbać, by troska o samego siebie znajdowała się w rozsądnej równowadze z innymi relacjami troski, w jakie jest uwikłany czy to przez los, czy z własnego wyboru.

Zaprezentowany przez Slotę'a pogląd na temat związku wartości określonych relacji z odpowiednimi formami troski czy lepiej „troszczenia się” – Slotę konsekwentnie trzyma się tutaj formy czasownikowej – daje się zilustrować na przykładzie wielu innych relacji międzyludzkich. I tak, dobro partycypacji politycznej w danym społeczeństwie wymaga troszczenia się o to społeczeństwo. Stosunek do nieznanych osób – opartej na bezstronności troski humanitarnej itd. Przyznanie,

²⁷ Tamże, s. 200–201.

²⁸ M. Slotę, *The Ethics of Care and Empathy*, s. 78–80.

że bycie w relacjach jest wartością zbliża stanowisko Slote'a do głównej idei etyki troski i pokazuje, że podkreślane przez Noddings i Held przeciwieństwo etyki troski i etyki cnót (pierwsza skupiona na relacjach, druga na charakterach) nie jest nieprzezwyciężalne. W swojej ostatniej książce, Slote *explicit* przyznał, że ostatecznie trudno mu się zdecydować co (motywy czy relacje) uznać za ważniejsze²⁹. Nie wykluczył zarazem możliwości, że troska (*caring*) jako cnota i troskliwa (w swoim rodzaju) relacja są równie fundamentalne w tym sensie, że żadna nie czerpie z drugiej swojej wartości moralnej³⁰. Oznaczało to odejście od konsekwentnego programu opisu moralności wyłącznie poprzez opis obszaru motywacji zadeklarowanego i niezwykle konsekwentnie zaprezentowanego w *Morals from Motives*.

PODMIOTOWO ODNIESIONA RACJONALNOŚĆ I CNOTY MORALNE

Analizując problem egoizmu zaznaczyliśmy już, że jego umiarkowaną postać Slote uznał ostatecznie za cnotę, zarówno rozumu praktycznego, jak też (nie bez wahań) za cnotę moralną. Odwołując się do intuicji potocznej, określał działania na własną szkodę jako irracjonalne, a zaniechywanie siebie łagodniej, ale też pejoratywnie jako lekkość lub niechlujstwo.

Praktycznie racjonalna osoba to ktoś, kto wykazuje substancjalne zainteresowanie swoim długodystansowym interesem (np. szczęściem) w kontekście nie obejmującym innych i która to troska nie zanika całkiem w kontekście, w którym wchodzi w grę także ich dobrobyt³¹.

Tak oto cnota umiarkowanego egoizmu urosła do rangi łącznika moralności i racjonalności. Slote sądził, że okazał istnienie racjonalnego i moralnego aspektu w motywacji troszczenia się o siebie.

Drugą cnotą praktycznego rozumu, a zrazem kryterium racjonalności, jest konsekwentne trzymanie się obranego celu. Z tego punktu widzenia osoba zachowująca się na co dzień kapryśnie jest osobą irracjonalną. Kapryśność jest tu przede wszystkim pojmowana jako stan umysłu, a dopiero w jego konsekwencji rodzaj zachowania. Takie właśnie, podmiotowe odniesienie pozwala ją określać mianem wady praktycznego rozumu.

²⁹ Tamże, s. 86.

³⁰ Tamże, s. 93.

³¹ Tamże, s. 117.

Trzecią cnotą rozumu praktycznego jest szczerowość wobec siebie. Obejmuje ona odwagę myślenia o samym sobie, w tym zmierzania się z niekiedy bulwersującą prawdą. Jest to cnota jak się zdaje trudniejsza od pozostałych, jako że samozakłamanie bywa nieintencjonalne, co tym bardziej ukazuje podmiotowe odniesienie tej cnoty. Trudno sobie postanowić bycie szczerym wobec siebie. Kształtowanie szczerowości wymaga zazwyczaj współdziałania innych osób, patrzących na nas bardziej obiektywnymi oczami. Samozakłamanie, podobnie jak szacunek dla siebie (w tym dbałość o siebie), czy stałość w dążeniu do celów jest bowiem, podobnie jak tamte, głównie stanem naszego umysłu.

Jak widać, samo pojmowanie racjonalności różni się tu od tego, do jakiego przyzwyczajali nas liberałowie. Nie chodzi tu wyłącznie o racjonalność formalną w sensie niesprzeczności sądów, ich jednoznaczności czy uniwersalizowalności, ani wyłącznie o adekwatność środków do założonych celów. Kto chce celu, musi chcieć środków – powie liberał. Kto chce nieracjonalnych celów, lepiej żeby nie chciał środków do nich prowadzących – powiada Slotte. Charakterystycznym dla teorii liberalnych formalnym kryterium racjonalności Slotte przeciwstawia racjonalność jako stan umysłu. Natomiast irracjonalność oznacza wtedy brak określonych stanów psychicznych, w tym określonych uczuć. Z tego punktu widzenia nieosiągalny cel jest irracjonalny, w związku z czym nie sposób mówić o racjonalności jakiegokolwiek przypisywanych mu środków.

Powyższy, skrótowy przegląd podstawowych cnót dowodzi, zdaniem Slotte'a, że relacje troski wymagają zarówno odniesień moralnych, jak i racjonalnych. W *Moral from Motives* Slotte wyraźnie zaznacza, że odrzuca racjonalizm jako podstawę moralności, ale nie odrzuca racjonalności jako charakterystyki myślenia. Wiedza o tym, w jaki sposób zaspokajać cudze potrzeby, a dodajmy także jak je rozpoznawać, nie może się kształtować bez odwołania się do rozumu. Podmiotowo odniesiona teoria racjonalnego działania (*resp.* wyboru) musi też zawsze traktować ocenę racjonalności wewnętrznych stanów i procesów jako podstawę szacowania racjonalności wyborów i działań.

Ostatecznie z tekstów Slotte'a wyłania się też pewna wizja katalogu cnót elementarnych, zarówno tych moralnych, jak i cnót praktycznej racjonalności oraz związana z nim próba określenia zbioru „dóbr podstawowych”.

Za podstawowe cnoty uznaje więc ostatecznie;

- a) troskę o osoby znane nam bezpośrednio i łączące nas z nimi relacje. Troska taka ma charakter partykularny, gdyż taka jest natura

- odpowiadających jej osobistych (*personal*) dóbr, np. miłości czy przyjaźni,
- b) troskę o osoby, o których posiadamy wiedzę uzyskaną pośrednio określającą je w kategoriach ogólnych, np. jako osoby jakoś dotknięte przez los. To troska humanitarna – odwołująca się do humanizmu uniwersalnego wspieranego życzliwością uniwersalną. Taka „troska humanitarna” – wpisana jest w dobro wspólnego człowieczeństwa,
 - c) troskę o zbiorowości, do których należymy (naród, grupa zawodowa – służącą dobru przynależności, *resp.* budującej tożsamość partycypacji,
 - d) troskę o samego siebie (*resp.* umiarkowany egoizm), będąca istotnym aspektem szacunku dla samego siebie czy też poczucia własnej wartości. Ale też aspektem szerszego stosunku do dóbr hedonicznych. Troska ta jest zarazem pierwszą z szeregu cnót opartych na racjonalności. Nieracjonalny jest więc całkowity brak egoizmu. Podobnie jak wszelkie nieumiarkowanie,
 - f) szczerość wobec siebie – skorelowana z dobrem głębokiej mądrości,
 - g) stałość w dążeniu do celu – skorelowana z dobrem sukcesu.

Wyróżnione powyżej cnoty są formami moralności lub racjonalności, wszelkie inne cnoty ich wariacjami lub implikacjami. Pierwsze trzy jako niewątpliwe cnoty moralne skorelowane są z dobrem poszczególnych związków. Dobro przyjaźni wymaga wzajemnego troszczenia się o siebie konkretnych osób, dobro partycypacji politycznej – troski o pomyślność społeczeństwa itd. Wykluczone z tego katalogu są dobra o charakterze instrumentalnym, takie jak majątek, władza itp. Nie znaczy to, że nie są to dobra ważne i cenne. Wiązanie dóbr podstawowych (*basic goods*) z odnośnymi cnotami, ułatwia Slotę'owi podmiotowe odniesienie nie tylko teorii dobrego charakteru, ale w jakimś stopniu także koniecznych warunków dobrego życia. A wszelkie takie teorie, bazujące na już podmiotowo odniesionej racjonalności i także podmiotowo odniesionej moralności, określa mianem „hiperpodmiotowo–odniesionych”³². Swojej teorii dóbr podstawowych przypisuje Slotę tę zaletę, że w przeciwieństwie np. do teorii intuicjonistycznych, układających listy dóbr podstawowych (dobrych samych w sobie) bez dalszych wyjaśnień, wskazuje na pewien istotny moment w konstytucji tych dóbr. Jego stanowisko oferuje kryterium umieszczenia na takiej liście, widząc je w korespondowaniu danego dobra z odpowiadającą mu cnotą.

³² M. Slotę, *Morals from Motives*, s. 197.

Przedstawiona propozycja zbioru podstawowych cnót i skorelowanych z nimi dóbr stanowi ukoronowanie programu opisu moralności z perspektywy empatycznej troskliwości, a zarazem ukazuje miejsce rozumu w życiu nie tylko moralnym. Samo przekonanie o możliwości połączenia sentymentalizmu moralnego z praktyczną racjonalnością w obrębie teorii dobrego charakteru stanowiło ważne odstępstwo od klasycznych teorii uczuć moralnych, szczególnie w wersji znanej z prac D. Hume'a. Natomiast położenie nacisku na znaczenie troski umożliwiło mu nawiązanie poważnego dialogu z najwybitniejszymi osiągnięciami współczesnej etyki troski.

GENDEROWY ASPEKT TROSKI

Slote nie był szczególnie zainteresowany genderowym ujęciem problematyki moralnej. Jak już wspominaliśmy znał dobrze feministyczną etykę troski, odwołując się często do jej przedstawicielek, a zwłaszcza do jej żywej ikony w postaci Carol Gilligan, której przypisywał pionierstwo tezy o zróżnicowanym genderowo ujmowaniu problemów moralnych. We wstępie do *The Ethics of Care and Empathy* pisał:

Idea, że kobiety i mężczyźni są różni jest stara jak świat, ale przekonanie, że sposób traktowania problemów moralnych przez kobiety jest na ogół różny od tego, w jaki ujmują je mężczyźni (ani lepszy, ani gorszy), był po raz pierwszy wygłoszony przez Carol Gilligan³³.

Dla każdego, choć trochę obeznanego z historia idei, a zwłaszcza z dziejami myśli filozoficznej, jest oczywiste, że przypisanie w tym względzie pierwszeństwa Gilligan świadczy o lukach erudycyjnych autora w tej materii, zresztą niezmiernie typowych dla filozofów amerykańskich. Slote najwyraźniej nie zna istotnych pod tym względem tekstów Maxa Schellera, Edyty Stein czy Fryderyka Buyndijka, nie wspominając o autorach wcześniejszych, takich jak Denis Diderot czy Jan Jakub Rousseau³⁴. Niezależnie od tego nie sposób pominąć jego uwag na temat związku płci z wrażliwością moralną, tym bardziej że jego ostateczne wnioski w tym zakresie, pomimo zadeklarowanego przezeń sceptycyzmu co do teorii uzasadniających czy choćby wyjaśniających

³³ M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, s. 1.

³⁴ Por. M. Uliński, *Kobieta i mężczyzna. Dzieje refleksji filozoficzno-społecznej*, Kraków 2001, s. 266–280.

statystyczny obraz takich różnic, wykraczają poza charakterystyczną dla Gilligan, ostrożność. Przypomnijmy więc, że w *In a Different Voice* Gilligan przypisywała zdolność myślenia w kategoriach sprawiedliwości jako bezstronności i w kategoriach troski jako relacyjnej partycypacji obu płciom, z tym, że różnica leżeć miała w kolejności ich pierwszej reakcji. Mężczyźni, według niej, postrzegają dany przypadek najpierw z pierwszej, a dopiero potem z drugiej perspektywy, a kobiety odwrotnie³⁵. Slote wąpił w psychologiczne wyjaśnienie tej różnicy podane niegdyś przez N. Chodorow, która przypisywała ją różnicy czasu poświęcanego na pielęgnowanie niemowlęcia odpowiednio przez matkę i ojca, na którą to hipotezę Gilligan się powoływała. Jednocześnie cytował efekty badań relacjonowane przez Gilligan w jednej z jej późniejszych prac³⁶, gdzie stwierdza, że w amerykańskiej klasie średniej połowa kobiet myśli według klasycznych zasad neoliberalnej sprawiedliwości, optując za wolnym rynkiem, pełną wolnością słowa, z prawem do „mowy nienawiści” włącznie. Tak więc trudno, podsumowywał Slote, uznać myślenie liberalne za głównie męskie, a w każdym razie jest w tym gruba przesada³⁷.

Z drugiej jednak strony, nie miał wąpliwości, że etyka troski jest lepsza od neoliberalnych, a nawet liberalnych, racjonalistycznych teorii sprawiedliwości. A ponieważ rozwijana przezeń etyka troski podkreślała znaczenie empatii dla motywacji moralnej, różnice płciowe w predyspozycjach empatycznych nie mogły nie mieć dla jego teorii znaczenia.

³⁵ Gilligan utrzymywała, że nie sposób równocześnie oceniać poszczególnych przypadków z obu perspektyw, podobnie jak nie sposób widzieć równocześnie dwóch stron monety, czy królika i ptaka, albo wazy i dwóch zwróconych do siebie profilów głowy na rysunkach przedstawianych z upodobaniem przez gestaltystów (C. Gilligan, *Adolescent Development Reconsidered* [w:] *Mapping the Moral Domain*, C. Gilligan, J. W. Ward, J. S. McLean, W. B. Bardige, eds. Harvard, 1988, s. XVII). W późniejszych pracach te wzrokowe porównania zastąpiła porównaniem słuchowym. Perspektywy troski i sprawiedliwości przedstawiała teraz jako spletające się i przenikające, na podobieństwo głosów w dwugłosowej fudze; zob. C. Gilligan, A. Rogers, L. M. Brown, *Epilogue* [w:] C. Gilligan, N. P. Lyons, T. J. Hammer eds., *Making Connections; The Relational Worlds of Adolescent Girls of Emma Willard Schools*, USA 1990, s. 320 i n.). Por. także C. Gilligan, *Adolescent Development Reconsidered* [w:] *Mapping the Moral Domain*, C. Gilligan, J. W. Ward, J. S. McLean, W. B. Bardige, eds., Harvard 1988, s. I–XXXIX.

³⁶ C. Gilligan, *Moral Orientation and Moral Development* [w:] E. Kittay, D. Meyers ed., *Women and Moral Theory*, 1987, s. 1–33.

³⁷ M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, s. 70.

Jeśli bowiem kobiety są bardziej empatyczne od mężczyzn, a wyznajemy etykę troski przyznającą empatii centralne miejsce, to mamy powody, by powiedzieć, że kobiety, przynajmniej obecnie, są moralnie doskonalsze od mężczyzn³⁸.

Zdaje się, że pierwotnie deklarująca równość perspektyw troski i sprawiedliwości Gilligan, ostatecznie także poszła w tym kierunku³⁹.

Slote przyznaje, że przez długi czas czuł opór wobec takiej konkluzji, ale ostatecznie stracił co do tego pewność, gdyż przy jego poglądach etycznych trudno uniknąć konkluzji o wyższości moralnej kobiet. Nawet jeśli przyjąć, że wskazane statystycznie różnice płciowe są efektem określonej socjalizacji, wychowania czy edukacji i że może ona w tym zakresie sporo poprawić w kształtowaniu nie tylko męskich charakterów, to trudno zlekceważyć dane dotyczące związku ilości testosteronu z agresją oraz małą empatycznością młodych mężczyzn. Z drugiej strony bulwersujące były dla niego dane stwierdzające, że kobiety coraz częściej myślą w tradycyjnie męskich racjonalistyczno-neoliberalnych kategoriach, a mężczyźni w kategoriach troski o wiele oporniej. W sumie nie daje to podstaw do wyrażanego przez Slote'a optymizmu czy choćby nadziei na szybki sukces upowszechnienia moralności troski.

Niezależnie od tego, teoretyczna interpretacja i oryginalne, szerokie co do zakresu zastosowań i konsekwentne jak nigdy dotąd zdefiniowanie kryteriów moralnej oceny charakterów, pokazanie związku empatii z motywacją moralną i zarysowanie oryginalnej teorii cnót i dóbr podstawowych stanowiło samo w sobie wartościowe osiągnięcie teoretyczne. Rezultaty poszukiwań teoretycznych Slote'a, zawarte w jego ostatniej książce *The Ethics of Care and Empathy*, doceniła też, nie zważając na krytyczne uwagi autora wobec niektórych jej prac, jak sądzę nie tylko kurtuazyjnie, sama C. Gilligan, wyrażając, na jej okładce następującą opinię:

Chwała Michaelowi Slote'owi za podjęcie najśmielszego dla etyki troski wyzwania i ukazania, jak umożliwia ona najlepsze ujęcie zarówno indywidualnej, jak i politycznej moralności. W tej precyzyjnie uargumentowanej i dalekowzrocznej książce opowiada się on za Kopernikańską rewolucją w filozofii moralnej, przesuując empatię i relacje [międzyludzkie – M.U.] z peryferii do centrum etycznego uniwersum. Czy-

³⁸ Tamże, s. 71.

³⁹ Co sugerować mają przedmowy C. Gilligan do *In a Different Voice* począwszy od 1993, a także artykuł C. Gilligan, G. Wiggins, *The Origins of Morality In Early Childhood Relationships* [w:] J. Kegan and S. Limb, eds., *The Emergence of Morality in Young Children*, University of Chicago Press 1987, s. 279 i in. jw.

niąc to, ukazuje bezduszość patriarchalnych idei i instytucji, które zmarginalizowały troskę i empatię na równi z kobietami. Slote wprowadza filozofię moralną w konsekwencje ze współczesną neurobiologią i psychologią rozwojową, ukazując związek między rozumem a uczuciami, jaźnią a związkami (międzyludzkimi) i ukazując koszty ich separacji.

CARE AND RATIONALITY AS CARDINAL VIRTUES IN MICHAEL SLOTE'S MORAL PHILOSOPHY

Summary

The article is an attempt to present the fundamental function that care and practical reason serve in Michael Slote's moral theory. Presenting them within a single theory is a daring attempt to combine the primary intuition of this ethical theory with the subjectively relevant theory of practical rationality, particularly in comparison with the popular version of the feminist ethics of care, to which Slote considered himself intellectually indebted. This virtue ethics has a sentimental or as Slote puts it „agent based” character and is relatively rare today.

Maciej Uliński