

Piotr Bołtuć

Moralność a stronniczość

Analiza i Egzystencja 2, 25-36

2005

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.

PIOTR BOŁTUĆ

MORALNOŚĆ A STRONNICZOŚĆ*

Słowa kluczowe: stronniczość, uniwersalizm, konsekwencjalizm, powinność moralna, osobowy i nieosobowy punkt widzenia

Keywords: moral partiality, universalizability, mixed consequentialism, unchosen moral duties, personal and impersonal point of view

Problem moralności i stronniczości jasno zarysowała Barbara Stanosz. W wykładzie wygłoszonym dla strajkujących studentów Uniwersytetu Warszawskiego, na krótko przed wybuchem stanu wojennego, postawiła ona pytanie o dopuszczalność moralną patriotyzmu: „Jeżeli spotykamy Polaka i Niemca, to czy istnieje jakikolwiek wzgląd, pod którym, jako Polacy, mamy moralne prawo, aby dać pierwszeństwo Polakowi tylko dlatego, iż jest on Polakiem?”. Wszelkie wersje patriotyzmu wymagają przyję-

* Tekst jest zapisem wykładu wygłoszonego 29 XI 2004 r. w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Piotr Bołtuć, ur. 1962, profesor Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie, Associate Professor Uniwersytetu Illinois oraz kierownik Instytutu Filozofii Uniwersytetu Illinois w Springfield (USA). Wybrane prace: *Edukacja bez dystansu*, E-Mentor, SGH, 1 (2003); *Moral Neighborhoods*, „Dialogue and Universalism” 5 (2001); *Reductionism and Qualia*, „Epistemologia” 4 (1998); *Why Emeralds are Not Grue. A Case for Pragmatic Simplicity*, „Eidos” 6 (1998); *Emergent Properties of Choice*, World Congress of Philosophy, Boston 1998, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Econ/EconBolt.htm>; *Does Equality Have an Independent Moral Value?*, „Dialogue and Universalism” 10 (1995), *‘Parmenides’ jako wprowadzenie do dialektyki Platona*, „Studia Filozoficzne” 10 (1984).

cia takiej różnicy. Jednakże moralna zasada uniwersalizowalności, głosząca, że etyka wymaga, aby w relewantnie podobnych sytuacjach traktować wszystkich tak samo, zdaje się stać na przeszkodzie wszelkich form stronniczości w etyce. Stronniczość byłaby bowiem moralnym uprzywilejowaniem osób tej samej rasy, religii, należących do tej samej rodziny, albo też przyjaciół.

W najszerszej swojej wersji problem stronniczości i jej dopuszczalności etycznej został sformułowany jako zagadnienie dopuszczalności moralnej przyjaźni. Zauważono bowiem (Friedman, 1993), że odrzucenie jako niedopuszczalnych moralnie wszelkich form stronniczości prowadzi również do odrzucenia wszelkich znaczących form przyjaźni. Jest tak, gdyż wszelkie znaczące formy przyjaźni wymagają, przynajmniej w niektórych sytuacjach, dawania pierwszeństwa przyjacielowi wobec osób postronnych, zaś taka preferencja jest niezgodna z mocnym rozumieniem zasady uniwersalizowalności, przytoczonym powyżej.

Stawianie pod znakiem zapytania dopuszczalności moralnej wszelkich form stronniczości prowadzi także do kwestionowania dopuszczalności moralnej stosunków rodzinnych, jak również wszelkich form komunitaryzmu. Rodziny, a także inne wspólnoty, wymagają bowiem specjalnego traktowania członków tych grup przez innych członków, w odróżnieniu od osób postronnych; odróżnienie takie jest jedną z zasadniczych cech bycia członkiem wspólnoty, w tym także rodzinnej. Jeżeli natomiast wszelkie wspólnoty mogą być przedstawione jako szczególne formy przyjaźni, to wówczas teza ta wynika z wcześniejszego wniosku. Kwestia stronniczości moralnej jest więc brzemienna w skutki dla zagadnień takich, jak dopuszczalność moralna patriotyzmu i w ogóle wspólnot, włącznie z rodziną, a nawet dla dopuszczalności przyjaźni.

1. Dwa sposoby rozwiązania problemu

Problem stronniczości moralnej polega na tym, że o ile standardowa teoria etyczna wymaga bezstronności, o tyle bezstronność ta zdaje się nie dopuszczać takich form życia ludzkiego, jak rodzina, wspólnota i naród, a nawet przyjaźń, które nie stanowią przecież negacji, ale kulminację i centrum życia moralnego. Zachodzi więc konflikt pomiędzy silną intuicją o charakterze ogólnoteoretycznym, że bezstronność stanowi wymóg teorii etycz-

nej, a zatem, że stronniczość jest przez tę teorię zabroniona, a silną intuicją szczegółową, iż przyjaźń, rodzina, a także niektóre inne więzi wspólnotowe posiadają jakąś zasadniczą (jak się okaże w późniejszej dyskusji, nie-instrumentalną) wartość moralną.

Rozwiązanie problemu stronniczości moralnej wymaga przeformułowania silnej zasady uniwersalizowalności, czy uniwersalizacji, i zastąpienia jej **slabą zasadą uniwersalizacji**. Powyżej następująco sformułowaliśmy silną uniwersalizację: *etyka wymaga, aby w relewantnie podobnych sytuacjach traktować wszystkich tak samo*. W literaturze przedmiotu przyjmowane są dwa różne sposoby osłabienia zasady uniwersalizacji lub też osłabienia jej stosowalności do problematyki poruszonej powyżej. Zgodnie z pierwszym sposobem kwestionuje się pojęcie *relewantnie podobnych sytuacji*, twierdząc, że każda sytuacja posiada specyficzne cechy, które liczą się moralnie, co uniemożliwia wyznaczenie uniwersalnych cech relewantnych. Dawniejsze propozycje idące w tym kierunku, takie jak *etyczny sytuacjonizm*, zostały powszechnie odrzucone (Fletcher 1993), natomiast nowsze i bardziej analityczne propozycje, takie jak *partykularyzm moralny*, są nadal przedmiotem dyskusji (Dancy 1993). Wedle tej ostatniej koncepcji sytuacje moralne są tak dalece skomplikowane, że nie jest w praktyce możliwe wyróżnienie dwóch sytuacji o tych samych cechach moralnie znaczących. Jeżeli nawet pewien opis dwóch, lub więcej, sytuacji etycznych przedstawia te same charakterystyki moralne to, jak twierdzi Dancy, jest bardzo możliwe, że powstanie potrzeba głębszego opisu (np. opisu przyczyn zaistnienia danej sytuacji moralnej), kiedy to nabiorą znaczenia szczególne, różniące się wzajemnie, charakterystyki danych sytuacji moralnych. Dancy zaleca, aby podmiot moralny próbował raczej intuicyjnie ująć cechy, które są w danej sytuacji ważne moralnie. Cechy ogólne, które inni filozofowie traktują jako zasady moralne, są godne szczególnej uwagi jedynie jako cechy warte intuicyjnego *sprawdzenia*, by zobaczyć, czy są intuicyjnie znaczące w danej sytuacji (gdyż często są), nie mają natomiast *mocy sprawczej*, mogącej czynić pewien czyn dobrym lub złym moralnie tylko dlatego, że przestrzega lub nie przestrzega którejś z zasad.

Skoncentruję się jednak na drugim sposobie osłabienia zasady uniwersalizacji moralnej, nie podważając wprost tego, że w świecie realnym można wyróżnić sytuacje dostatecznie podobne, by posiadały one identyczne cechy moralne, ale wychodząc od pewnej ogólnej kwestii. Stawiamy pod znakiem zapytania inny aspekt zasady, że *etyka wymaga, aby w re-*

lewantnie podobnych sytuacjach traktować wszystkich tak samo, mianowicie tezę, że wszystkie osoby (*wszyscy* w powyższym sformułowaniu zasady uniwersalizacji) posiadają te same cechy moralne z samej racji bycia „wszystkimi”. Podejście to może być traktowane jako inny sposób negocjowania pojęcia sytuacji relewantnie podobnych, tj. przez twierdzenie, że sytuacja nie jest relewantnie podobna, gdy podmioty moralne będące jej częścią nie posiadają relewantnie podobnych cech moralnych. A jednak podejście obecne odnosi się wprost do zagadnień, jakie pierwsze podejście niejako okraża, a które są zasadnicze dla właściwego rozpatrzenia problemu stronniczości moralnej.

Drugi sposób przeformułowania zasady silnej uniwersalizacji polega zatem na analizie pojęcia podmiotu moralnego. Jeremy Bentham, jeden z twórców zasady uniwersalizacji w teorii etycznej, twierdził, że utylitaryzm dotyczy „relewantnej grupy osób”, byłby to zatem pogląd w pełni zgodny z komunitaryzmem jako filozofią grup. Jednak późniejsi utylityści podejście to zarzucili twierdząc, iż stałe powiększanie zakresu zainteresowania moralnego jest jednym z wymogów moralnych – docelowo, przypadkiem granicznym takiego procesu jest pełna uniwersalność zainteresowania moralnego (tak, że jego „przedmiotem” stają się wszyscy ludzie na Ziemi). Chodzi tu nie o nadanie wszystkim osobom ludzkim minimalnego statusu moralnego, ale statusu równego. Jest to podejście nienowe, powszechne w filozofii chrześcijańskiej, jednakże w kontekście utylitaryzmu posiada ono wymiar radykalny, ponieważ utylitaryzm (teoria uznająca za kryterium słuszności moralnej przyczynianie się do powiększenia największej ilości przyjemności, lub innych dóbr, największej ilości osób) jest teorią redystrybucyjną. Założenie równego statusu moralnego wszystkich osób prowadzi w ramach utylitaryzmu do paradoksalnego wniosku, że mamy dbać w równym stopniu o dobro wszystkich osób, w tym również o własne. J.S. Mill, jeden z twórców tego systemu, upoważnia co prawda do specjalnej troski wobec osób bliskich, a także siebie samego, jest tak jednak tylko z przyczyn instrumentalnych, mamy bowiem zwykle lepsze rozpoznanie potrzeb osób bliskich, a także własnych, aniżeli potrzeb osób obcych, a także lepszy dostęp do nich. Jak zwracam uwagę gdzie indziej, jest to jednak warunek empiryczny, prawdopodobnie niespełniony w wielu sytuacjach świata dzisiejszego (Boltuc 2001). Staje więc przed naszym pokoleniem filozofów, jaśniej niż przed poprzednimi pokoleniami, pytanie o to, czy specjalne stosunki moralne mają jakąkolwiek wartość nieinstrumental-

na, a więc, czy mają wartość esencjalną (Nagel 1991). Dlatego problem tego, czy jakakolwiek forma stronniczości moralnej jest dopuszczalna nie tylko z powodów instrumentalnych, stanowi jeden z głównych przedmiotów zainteresowań etyki współczesnej.

Jak zatem wygląda alternatywa wobec pełnego uniwersalizmu moralnego? Filozofowie zwracali zwykle uwagę tylko na jedną opcję, idącą w kierunku nacjonalizmu, i najczęściej odrzucali ją ze względu na doświadczenia nazizmu. Co prawda pewne formy nacjonalizmu są często akceptowane nawet przez filozofów sceptycznych wobec ograniczania uniwersalizmu moralnego, zwykle odnoszą się one do tzw. liberalnego nacjonalizmu (Tamir 2001), który cechuje przyjmowanie moralnej równości osób, a uzasadnianie podejścia nacjonalistycznego na poziomie wyborów politycznych dokonywanych przez te osoby. Ale uzasadnienie postaw patriotycznych i narodowych jest często przeprowadzane w oparciu o model komunitarny, czyli wspólnotowy (MacIntyre, Walzer, Gogacz), wedle którego nie kwestionuje się zwykle równego statusu moralnego jednostek czy ich godności ludzkiej (w sensie bardzo ogólnym i nierzadko słabo zoperacjonalizowanym), ale to właśnie członkostwo w grupie przydaje osobom ludzkim specjalne przymioty i role społeczne. Role te definiują specjalne prawa i obowiązki moralne.

Wielu autorów próbuje utrzymać swoje koncepcje przypisujące szczególną rolę moralną wspólnocie na granicy pomiędzy komunitaryzmem a liberalizmem (Taylor, Walzer), inni zaś określają się w pełni jako liberałowie w amerykańskim sensie tego słowa (Kymlicka, Scheffler, Nagel). Jest to jednak zwykle spowodowane sympatiami politycznymi; w sensie filozoficznym wydaje się, że wszelkie koncepcje etyczne przypisujące specjalną, nieinstrumentalną rolę jednostce oraz jej więziom moralnym wykraczają poza granice etyki liberalizmu. Liberalizm jest bowiem filozofią poświęconą idei uniwersalnej moralnej równości jednostek, czy to w wersji libertariańskiej, w której równość ta przejawia się w formie nieingerencji społecznej w życie jednostek (Nozick), czy też w formie lewicowego liberalizmu anglo-amerykańskiego, który równość tę utożsamia z moralnym wymogiem redystrybucji dóbr w celu uzyskania równości socjo-ekonomicznej (od *Fabian Society* do Rawlsa i Dworkina).

Po tej dygresji z filozofii polityki powróćmy do kwestii statusu moralnego jednostek. Istnieją przynajmniej trzy ważniejsze podejścia do tego zagadnienia, poważnie rozważane we współczesnej filozofii.

2. Główne sposoby obrony umiarkowanej stronniczości moralnej

Naszkieowałem powyżej pewne aspekty drugiego sposobu przeformułowania zasady silnej uniwersalizacji, który opiera się na analizie pojęcia podmiotu moralnego; wspomniałem również o pewnych implikacjach politycznych tego podejścia. Pora teraz, aby przedstawić główne rozwiązania sformułowane w ramach tego modelu, a nie ukrywam, że właśnie te rozwiązania wydają mi się szczególnie interesujące. Za rozwiązania takie uważam:

- a) Ekspozowanie nieredukowalności perspektywy podmiotu do przedmiotu podkreślaną przez Thomasa Nagela.
- b) Pojęcie odpowiedzialności moralnej oparte na specjalnych relacjach międzyludzkich, rozwinięte przez Samuela Schefflera.
- c) Podejście etyki troski opartej na psychologii rozwojowej, zwłaszcza jej reprezentantów podnoszących kwestię rozwoju emocjonalnego, takich jak Carol Gilligan (i zwolenniczki feministycznej wersji etyki troski) albo Kazimierz Dąbrowski (i zwolennicy normatywnej psychologii moralnej opartej o jego teorię).

Ad a) Zdaniem Nagela istnieją dwie nieredukowalne perspektywy poznawcze: perspektywa odpodmiotowa i odprzedmiotowa. Co istotne, obydwie mają charakter obiektywny, podlegają bowiem intersubiektywnej weryfikacji. Taka intersubiektywna weryfikowalność odprzedmiotowej perspektywy nie jest podawana w wątpliwość (jest to m.in. perspektywa poznania naukowego), ale perspektywa odpodmiotowa jest według Nagela również obiektywna, ponieważ każda (relewantnie podobna) osoba zajmująca tę perspektywę znajdzie się w relewantnie podobnej sytuacji. Podejście to jest rozwijane przez Nagela w całej gamie kontekstów filozoficznych, od epistemologii aż do teorii etycznej i politycznej.

Jak widać, Nagel nie odrzuca tezy, że wszystkie osoby są równie ważne moralnie; wręcz przeciwnie – tezę tę podkreśla i akceptuje. Jednakże jego teoria tworzy wyłom w teorii etycznej opartej na braku stronniczości. Wyłom ten nie jest rezultatem zróżnicowania wewnętrznych moralnie ważnych cech jednostek, ale zróżnicowania ich ważnych moralnie cech zewnętrznych – mianowicie zróżnicowania ich perspektyw (punktów widzenia). Różnica obiektywnych perspektyw, z których nie tylko spostrzegamy, ale też wchodzimy ze światem w interakcje, stanowi o różnicy obiektywnych wymogów tego oddziaływania, w tym jego wymogów moralnych.

W odniesieniu do etyki Nagel stosuje dwie zasady:

1. życie każdego jest równie ważne;
2. każdy ma swoje własne życie do przeżycia (Nagel 1991, s. 44).

W rozumieniu Nagela druga z tych zasad wprowadza wymóg moralny stronniczości, pozwalającej na docenienie wyjątkowego statusu jednostki z perspektywy samej siebie, a także szczególnego stosunku do jej przyjaciół, bliskich albo wspólnoty, postrzeganych z jej perspektywy. Perspektywa ta nie jest redukowalna – ani w sensie etycznym, ani epistemicznym – do perspektywy bezstronności, jaką reprezentuje pierwsza przytoczona powyżej zasada. Obie te perspektywy, odpodmiotowa (esencjalnie etycznie stronnicza) i odprzedmiotowa (esencjalnie etycznie bezstronna), są więc obiektywne i pozostają do siebie w stosunku komplementarnym.

Uzasadnienie umiarkowanej stronniczości moralnej wynika u Nagela z umiejscowienia jednostki (jako podmiotu, nie tylko przedmiotu) w strukturze relacji ważnych moralnie. Nagel jest więc najbardziej umiarkowanym reprezentantem grupy autorów osłabiających zasadę uniwersalizacji poprzez częściowe negowanie identyczności moralnej wszystkich podmiotów. Nie neguje on bowiem ich statusu moralnego *per se*, lecz eksponuje ich różne perspektywy, czy też pozycje, właściwe dla każdej osoby znajdującej się w danej sytuacji. Wymogi, lub prerogatywy, perspektywy odpodmiotowej są równie obiektywne, jak te wypływające z perspektywy odprzedmiotowej. Wynika to z zasady, którą można nazwać „zasadą pozycyjnej uniwersalizacji”, zgodnie z którą każda osoba znajdująca się w tej samej relacji wobec innych osób (np. w określonej relacji syna do matki) posiadałaby te same specjalne racje moralne; naturalnie posiadałaby ona też te same bezstronne racje moralne, jakie wynikają z ogólnego, bezstronnego, wzglądu moralnego.

Warto zaznaczyć, że według Nagela *każde życie ma niezwykle znaczenie z perspektywy bezstronnej* (Nagel 1991, s. 19), co powoduje faktyczną przewagę perspektywy bezstronnej w etyce Nagela, zwłaszcza zaś w jego filozofii polityki. Nie powoduje to jednak zarzucenia przez Nagela ogólnej struktury jego teorii, komplementarnej między perspektywą odprzedmiotową i odpodmiotową, a jest raczej moralnym i politycznym wyborem w ramach opcji, jakie otwiera metateoretyczna struktura tej teorii.

Ad b) W filozofii Schefflera dopuszczalność pewnych form stronniczości moralnej, a więc tym samym osłabienie zasady uniwersalizacji, wynika z przypisywania wartości nieinstrumentalnej stosunkom z innymi oso-

bami o szczególnym dla nas znaczeniu (Scheffler 2001). Ze swej strony podobny pogląd zaprezentowałem w paru miejscach (Boltuc 1998; 2001; 2006); podejście Schefflera jest oparte na etyce deontycznej (Scheffler 1984), natomiast moje podejście jest tzw. *mieszanym systemem ewaluacji moralnej* o strukturze konsekwencjalistycznej uwzględniającym fakty deontyczne¹.

Scheffler rozpoczyna swoją argumentację od dwóch założeń:

1. wobec pewnych osób posiadamy obowiązki moralne, których nie posiadamy wobec innych (Scheffler 2001, s. 97);
2. niektóre spośród obowiązków moralnych, jakie posiadamy, nie są rezultatem wyboru, co jest odrzuceniem *woluntaryzmu moralnego* (tamże, s. 106).

Scheffler zasadza swoją argumenację na obserwacji, że większość autorów nie ma problemu z uznaniem specjalnych obowiązków moralnych wynikłych z wyborów dokonanych przez osobę (jej obietnic, kontraktów, czynów i zaniechań o znaczeniu moralnym). Odrzuca jednak tezę *woluntaryzmu moralnego*, głosząc, że dokonane wybory stanowią jedyne źródło obowiązków moralnych, w tym także specjalnych obowiązków moralnych. Argumentuje, że o ile wiele obowiązków moralnych rzeczywiście wynika z dokonanych przez podmiot wyborów, o tyle inne wynikają z jego usytuowania w istotnej moralnie relacji do pewnych grup czy zbiorowości. Usytuowanie podmiotu moralnego w strukturze takich relacji, np. relacji rodzinnych, jest zwykle cechą daną, obecną uprzednio wobec jego ukształtowania się jako podmiotu dokonującego wyborów. Osoby przychodzą na świat jako czyjeś dzieci, kuzyni i rodzeństwo, a także jako rodacy, sąsiedzi i członkowie innych grup. W miarę rozwoju osób jako podmiotów moralnych mogą one te relacje odrzucić, ale ich wstępna sytuacja moralna różni się od sytuacji moralnej osób posiadających inne rodziny i nie będących członkami danej wspólnoty, bowiem te inne osoby nie mogą dokonać takiej decyzji (odrzucenia członkostwa w grupach, do których nie przynależały). Osoba, która wyrzekła się rodziny, religii, w jakiej była wychowana, albo narodu, znajduje się w sytuacji moralnej różnej od sytuacji osoby, która także do wspólnot tych nie należy, ale też do nich nigdy nie należała i dlatego nie stała przed ewentualnością odrzucenia ich członkostwa. Odrzu-

¹ System taki szkicuje m.in. (Sosa) oraz (Sen). Ten ostatni stosuje ów model do problematyki specjalnych obowiązków moralnych.

cenie bowiem członkostwa we wspólnocie, do której się przynależy (nawet nie z własnego wyboru), ma często inną wartość moralną aniżeli odrzucenie możliwości przyłączenia się do takiej wspólnoty. Przykładowo, niesprowokowane niczym moralnie znaczącym zerwanie kontaktów z bratem wymagającym opieki jest moralnie negatywne, natomiast niewchodzenie w kontakt z osobą niespokrewnioną o tym samym stopniu niezaspokojonych potrzeb jest zwykle moralnie neutralne lub łatwiej wybacalne. Podobnie zostanie *Volksdeutschem* podczas okupacji hitlerowskiej stanowiło zdradę narodu, natomiast zmiana obywatelstwa w innych warunkach historycznych może być takiego piętą pozbawiona. Wynika to z faktu, że specjalne relacje (takie jak relacja pokrewieństwa) wiążą się często ze specjalnymi zobowiązaniami moralnymi. Zobowiązania te wynikają z owych specjalnych relacji, a nie z czyjeś wyboru.

Odrzuciwszy tęzę woluntaryzmu moralnego (która dominowała w etyce połowy XX w., a dzisiaj jest częściej kwestionowana), Scheffler przechodzi do odpowiedzi na zarzut z zakresu filozofii społecznej, iż uznawanie specjalnych relacji moralnych prowadzi w społeczeństwie do dodatkowych, nieuzasadnionych nierówności. Jest to tzw. *zarzut dystrybutywny*. Scheffler odpowiada na ten zarzut, że stosunki z pewnymi specjalnymi osobami, takie jak przyjaźń i rodzina, są tak zasadnicze dla naszego życia moralnego, że ich zanegowanie prowadziłoby niemal do odrzucenia moralności, natomiast „nie mogą przypisywać nieinstrumentalnego znaczenia stosunkom z innymi osobami, nie postrzegając tych stosunków jako źródeł specjalnych obowiązków” (Scheffler 2001, s. 100, 105).

Ważną zaletą podejścia Schefflera jest to, że w dużym stopniu zgadza się ono z powszechnymi intuicjami i praktykami w sferze moralnej. W realnym życiu uważamy zwykle odmawianie pomocy własnym dzieciom, a także rodzicom i rodzeństwu, za niemoralne, podczas gdy obowiązek pomocy osobom postronnym, wynikający z naszego wspólnego statusu osób ludzkich, aczkolwiek istotny, jest znacznie bardziej ograniczony pod względem siły wynikających z niego wymagań pomocy poszczególniej osobie.

Naturalnie siła specjalnych obowiązków moralnych zależy od własności stosunków, z jakich one wynikają, takich jak siła oraz wartość tych stosunków. Scheffler uważa, że choć własności te są w znacznej mierze definiowane przez kontekst społeczny (np. zależą od tego, jakie fakty stanowią o powstaniu przyjaźni, czy jakie obowiązki mają wobec siebie przyjaciele), to jednak są one obiektywne w tym sensie, że możemy rozdzielić

faktyczne własności moralne danej relacji i to, co dana osoba o nich sądzi. W tym sensie możliwe są pomyłki, gdy ktoś uważa, że wobec innej osoby nie ma żadnych zobowiązań (np. z racji małżeństwa zakończonego rozwodem), a naprawdę takie obowiązki posiada (np. dlatego, że ta druga osoba jest matką wspólnych dzieci). Mamy tu zatem do czynienia z obiektywnym relacjonizmem moralnym o podłożu deontycznym.

Ad c) Pewna gałąź filozofii feministycznej (*etyka troski*) odwołuje się do szczególnych stanów emocjonalnych jako do podstaw życia moralnego, zaś w dziejach filozofii podejściu takiemu odpowiadają elementy systemów tak rozbieżnych, jak etyka Hume'a i Reida z jednej strony, a etyka Arystotelesa z drugiej. Również szersza koncepcja *normatywnej psychologii moralnej*, bazująca na pracach Kazimierza Dąbrowskiego i jego koncepcji rozwoju moralnego jako złożonego rozwoju emocjonalnego, należy do szeroko rozumianego nurtu etyki opartej na emocjach moralnych². Nurt etyki opartej na emocjach moralnych z istoty swej jest szczególnie przychylny wobec specjalnych stosunków moralnych (aczkolwiek nie wszyscy jego reprezentanci idą w tym kierunku).

Zgodnie z *etyką troski* najważniejszą podstawą etyki jest rodzaj emocji, najlepiej uwidoczniiony w postawie matki wobec dziecka (Noddings). Jest to emocja *caring*, co na język polski może być, nie w pełni dokładnie, przełożone jako *troska* lub *opieka*. Niepełna właściwość tego przekładu polega na tym, że w języku polskim cechy te mają charakter bardziej deontyczny niż w języku angielskim, zaś mniej emocjonalny, i że kojarzą się w znacznej mierze z paradygmatem męskim (np. ojca-opiekuna), natomiast w języku angielskim wiążą się zdecydowanie ze stosunkiem matczynym, zwłaszcza wobec niemowląt. Dyskusja pomiędzy dwojgiem psychologów rozwojowych z Harvardu, C. Gilligan i L. Kohlbergiem, uczyniła to zagadnienie powszechnie znanym i dlatego tutaj nie omawiam go szerzej (Gilligan).

Twierdzenie, że etyka troski, wzorowana na trosce matczynej, jest główną podstawą etyki, ma duże znaczenie dla struktury teorii moralnej. Troska matczyna jest bowiem w sposób zasadniczy skierowana na wąską grupę rodziny oraz bliskich przyjaciół. Różni się ona w tym względzie od sentymentalizmu filozofów brytyjskich, w tym Hume'a, którzy próbowali

² Teorię tę omawiam jako współautor artykułu *Normatywna psychologia moralna*, nad którym pracuję.

oprzeć etykę na sentymentach, czy uczuciach moralnych, ale jedną z zasad takiej etyki było zalecenie, aby dążyć do „rozszerzania zakresu uczucia moralnego” tak, aby ogarniało ono wszystkie osoby. Feministyczna etyka troski jest pod względem struktury teorii bardziej podobna do etyki Arystotelesa: etyka dotyczy opieki nad szeroko rozumianą rodziną i grupą bliskich znajomych (Badhwar). Charakterystyczne jest w tym kontekście twierdzenie Arystotelesa, że pomaganie naszym przyjaciółom jest wymogiem moralnym, ale nie jest już nim pomaganie przyjaciółom naszych przyjaciół, a to dlatego, że wymaganie takie zmuszałoby nas do ingerencji w sprawy, które są od nas na tyle dalekie, że nie możemy mieć nad nimi bezpośredniej kontroli, ani większego na nie wpływu. Podobna struktura widoczna jest w komentarzu Majmonidesa do Księgi Lewitów, gdzie wymaga on brania daleko idącej odpowiedzialności za potrzeby członków własnej wspólnoty. Natomiast obowiązek niesienia pomocy *ludziom świata tego* jest ograniczony, a jego stosowalność w znacznym stopniu dobrowolna, gdyż nie możemy być odpowiedzialni za cały świat. Ta ograniczona sfera pełnego zainteresowania etycznego, prowadząca do struktury obowiązków (czy racji moralnych) ułożonych na kształt okręgów współśrodkowych, stanowi główną zasadę etyki komunitaryzmu.

W tym sensie miała więc rację Stanosz, pokazując, że etyka patriotyzmu, podobnie jak wszelkiego komunitaryzmu, nie jest zgodna z typowo rozumianym uniwersalizmem etycznym. Prace Schefflera, Nagela, Noddings i wielu innych współczesnych filozofów pokazują jednak, że standardowo rozumiany uniwersalizm etyczny nie stanowi jedynej dopuszczalnej formy systemu etycznego³. Następnym etapem tej dyskusji jest oczywiście kwestia kalkulacji zysków i strat wynikających z przyjęcia każdego z tych modeli. Zdaniem D. Parfita, koszty akceptacji modelu niestandardowego są zbyt wysokie, gdyż nie pozwala on na jednoznaczne określenie wymogów moralnych (nie odpowiada na pytanie, jaki rezultat powinien zaistnieć ze względów moralnych). Istnieją jednak rozwiązania niestandardowe, pozwalające na moralne współzawodnictwo, które są zgodne z modelem pozwalającym na stronniczość. Modele tego rodzaju traktują etykę

³ W artykule (Boltuc 2001) pokazuję, że etyka nieuniwersalistyczna może także posiadać strukturę konsekwencjalistyczną. Opieram się przy tym na pracach noblisty z dziedziny ekonomii A. Sena w zakresie *agent relativity* (zależności od podmiotu moralnego).

jako zespół reguł kierujących współzawodnictwem o realizację celów ważnych moralnie w sposób obiektywny, ale relacyjny, tj. określony przez pozycję podmiotu moralnego w sieci stosunków o wartości etycznej (w podobny sposób, jak to jest u Nagela). Podejście takie uwalnia teorię od wielu trudności związanych z systemem moralnym ferującym rozwiązania, a nie metody dochodzenia do rozwiązań. Część tych problemów eksponują Dancy i Fletcher⁴. Jest to jednak zagadnienie wymagające osobnego artykułu.

Literatura

- Arystoteles (1982), *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: PWN.
- Badhwar N.K. (ed.) (1993), *Friendship*, Totowa: Cornell University Press.
- Bentham J. (1958), *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa: PWN.
- Blum L. (1980), *Friendship, Altruism and Morality*, New York: Routledge.
- Boltuc P. (1998), *Morality and Propinquity – A General Structure of Moral Particularism*, Bell Howel: UMI.
- Boltuc P. (2001), *Moral Neighborhoods*, „Dialogue and Universalism” vol. XI, 5–6 (2001), 117–137.
- Boltuc P. (w druku), *Is there an Inherent Moral Value in the Second-Person Relationships?*, [w:] Abbarno J. (ed.), *Inherent and Instrumental Value*, University Press of America.
- Dancy J. (1993), *Moral Reasons*, Oxford: Blackwell.
- Dąbrowski K. (2000), *Multilevelness of Emotional and Instinctive Functions*, Lublin: KUL.
- Dworkin R. (2000), *Sovereign Virtue: Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press.
- Fletcher G. (1993), *Loyalty*, Oxford University Press.

⁴ Obszernie omawiam to zagadnienie w mojej dysertacji *Morality and Propinquity – A General Structure of Moral Particularism* (Boltuc 1988) oraz skrótowo w artykule (Boltuc 1991).