

Jacek Hołówka

Roztropność i etyka

Człowiekowi roztropnemu przypisujemy przede wszystkim umiejętność przewidywania konsekwencji — zgodnie ze zdaniem Owidiusza: *Quidquis agis, prudenter agas, et respice finem*. Sama zdolność przewidywania, choć bardzo ważna, nie stanowi jednak kryterium roztropności. Wiele innych dodatkowych cech charakteru ma podobne, tylko częściowe znaczenie dla ukształtowania się tej postawy. Tak więc człowiek roztropany nie trwoni majątku i nie toleruje łatwego do usunięcia zaniedbania. Troszczy się o to, by jego otoczenie było możliwie racjonalnie uporządkowane i by trwało w dobrym stanie. Stara się nie dopuścić do powstania konfliktów i sporów, a jako mediator jest zapobiegliwy i dyplomatyczny, uprzejmy i elastyczny. Nie pozwala sobie na bezkompromisowość i na radykalizm. Ceniąc swą rolę mediatora musi samego siebie stawiać na dalszym planie, nawet jeśli zajmuje stanowisko odpowiedzialne i rzucające się w oczy. Bierze na siebie odpowiedzialność za los społeczności, w której żyje, ale działa dyskretnie i dyplomatycznie. Ma w sobie pewien rys dowódcy warty. Chroni swą społeczność przed niewidocznymi dla niej samej niebezpieczeństwami i czuwa nad jej pomyślnością, gdy inni tylko ufają w pomyślność losu. Rzadko daje się zaskoczyć ludziom lub przeciwnościom, gdyż ma wycucie polityki i intrygi, choć korzysta z tych talentów w sposób defensywny, po to tylko, by minimalizować przyszłe trudności i kłopoty.

Roztropność zakłada znaczną wiedzę praktyczną, którą odnajdujemy tylko u ludzi wnikliwych, przewidujących i doświadczonych. Jej źródłem jest, z jednej strony, trwałe nawyk radzenia sobie z trudnościami, a z drugiej, wyobraźnia i umiejętność odczytywania cudzych zamiarów. Człowiek roztropany jest umiarkowany i ostrożny. Nie działa bez namysłu, nie ulega szalonym impulsom, nie porywa się „z motyką na słońce”. Umie poprzestać na skromnych, choć realnie określonych celach; cieszy się z niewielkich, lecz pewnych sukcesów. Charakteryzuje go praktyczna mądrość, widoczna w umiejętności wybierania takich dróg postępowania, których nie żałuje się po niewczasie. Mamy więc prawo nazwać go jednostką *par excellence* dojrzałą. Jest wprawdzie pozbawiony młodzieńczej wyobraźni i powo-

dującego ferment entuzjazmu, ale budzi zaufanie, stanowi oparcie dla innych i prowadzi ich ku wspólnym celom.

Jeśli taka charakterystyka roztropności jest trafna, to nasuwa się kilka pytań.

1. Czy roztropność jest cnotą etyczną?
2. W jakim sensie jest postawą wyznaczoną przez rozum?
3. Czy polega na maksymalizowaniu użyteczności?
4. Co nas motywuje do roztropnego postępowania?
5. Czy roztropność pomaga rozwiązać konflikty między różnymi teoriami etycznymi?
6. Czy stanowi ograniczenie dla przesadnych roszczeń moralnych?
7. Czy roztropność ujawnia się tylko w zwartej społeczności?
8. Czy może zastąpić wymagania moralności?

Rozważmy te kwestie po kolei.

1. Czy roztropność jest cnotą etyczną?

Wedle Arystotelesa roztropność (*fronesis*) nie jest cnotą etyczną, tylko zaletą dianoetyczną. Wprowadzony podział podkreśla różnicę, jaka zachodzi między uczeniem się i przyzwyczajaniem. Zalety dianoetyczne, takie właśnie jak roztropność, są efektem namysłu, ćwiczeń, studiów i rozważań, ponieważ angażują rozum i wolę. Cnoty etyczne są natomiast owocem sumiennego wykonywania wybranych działań, powstają w wyniku powtarzania i kształtują stały, niezłomny charakter. Nie są zatem konsekwencją racjonalnego namysłu i żmudnego zastanowienia, tylko cierpliwości i niezłomności.

Otóż zarówno powstanie, jak i rozwój zalet dianoetycznych jest przeważnie owocem nauki i dlatego wymagają one doświadczenia i czasu; etyczne natomiast nabywa się dzięki przyzwyczajeniu, skutkiem czego i nazwa ich (*ethikai*) nieznacznie tylko odbiega od „przyzwyczajenia” (*ethos*) (Arystoteles, 1103a11-17).

Postępowanie roztropne polega więc nie tyle na podporządkowaniu swego charakteru rozumnym zasadom, ile na bezpośrednim użyciu rozumu przy rozwiązywaniu praktycznych dylematów. W świetle tego odróżnienia okazuje się, że roztropność nie jest zaletą ukształtowaną przez wolę i wdrożoną przez przyzwyczajenie, ale wynika z bezstronnego zrozumienia swoich powinności, jest postawą bezpośrednio wyznaczoną przez rozum i pozbawioną piętna indywidualnego charakteru jej posiadacza. Każdy człowiek wytwarza sobie jakieś przyzwyczajenia i to one kształtują jego zalety charakteru nadając mu indywidualność i niepowtarzalność. Natomiast rozum jest u wszystkich ludzi ten sam, więc jednostki roztropne są w zasadzie jednomyślne i w tych samych okolicznościach postępują tak samo. W tym sensie zalety dianoetyczne są bardziej bezosobowe i obiektywne niż cnoty etyczne.

[...] rozumna część duszy jest dwojaka: bądź rozumna we właściwym tego słowa znaczeniu i sama w sobie, bądź też posłuszna rozumowi jakby ojcu. Ta różnica

jest też podstawą podziału dzielności na różne rodzaje. Jedne z nich nazywamy dianoetycznymi, inne zaś etycznymi, czyli cnotami; a mianowicie mądrość teoretyczną, zdolność rozumienia i rozsądek — zaletami dianoetycznymi, a szczodrość i umiarkowanie — etycznymi (Arystoteles, 1103a2-8).

Roztropność to mądrość praktyczna. I tym różni się od rozumu teoretycznego, który za przedmiot swych rozważań bierze rzeczy ogólne i konieczne (Arystoteles, 1140b32). Roztropność (*fronesis*) natomiast skupia się na sprawach bliskich, szczegółowych i lokalnych. Rozum służy do badania w świecie tego, co jest powszechne i niezmiennie — roztropność wyznacza zasady postępowania w praktycznych, konkretnych okolicznościach.

Rozsądek, czyli mądrość praktyczna, dotyczy spraw ludzkich i tych, nad którymi można się namyślać; mówimy bowiem, że rzeczą człowieka rozsądnego jest przede wszystkim dobry namysł, a nikt nie namyśla się nad tym, co nie może być inaczej lub co nie ma żadnego celu; celem zaś jest dobro, które ma być osiągnięte przez działanie. Dobrze zaś w bezwzględnym tego słowa znaczeniu namyśla się ten, kto zgodnie z wynikami swego rozumowania umie zmierzać do największego dla człowieka dobra, które może być osiągnięte przez działanie. Przedmiotem rozsądku nie jest tylko to, co ogólne — żąda się odeń, by dawał poznanie rzeczy jednostkowych; dotyczy bowiem działania, a w działaniu mamy zawsze do czynienia z tym, co jednostkowe (Arystoteles, 1141b9-17).

Roztropność wiąże więc uniwersalny rozum z partykularnymi okolicznościami i daje konkretne wskazówki postępowania. Choć okoliczności są konkretne, wskazówki są w pewnym sensie ogólne. Wyznaczają jedną, wspólną drogę wszystkim, którzy znajdują się w tych samych warunkach. Rozum praktyczny można więc nazwać dostosowaniem prawd rozumu teoretycznego do wyników osobistego doświadczenia. To prawda, że osobiste doświadczenie jest zawsze — z samego określenia — czymś prywatnym i osobistym. Jednak nawet to, co wydaje się nam unikalne w naszej sytuacji życiowej, może prowadzić do refleksji i postanowień zachowujących swą ważność także dla innych. To, czego doświadczamy, doświadczamy często w sposób bezstronny, a wówczas nasuwające się wnioski są interesujące dla każdego, kto znalazłby się w naszym położeniu. Roztropność może się więc stać fundamentem, na którym opiera się życie całej racjonalnie myślącej społeczności. Odpowiada na liczne praktyczne pytania: Jakim zasadom należy podporządkować życie na uczelni? Jak sobie radzić z niecznośnym zamętem administracyjnym? Jak rozwiązywać konflikty w swym środowisku? Trudno na te pytania znaleźć jedną teoretyczną odpowiedź o uniwersalnej treści. Uniwersalny może być tylko obraz idealnej sytuacji, który narzuca nam pewien kierunek działania. Idealne rozwiązania nie dają się jednak zastosować w praktyce bez pewnych zmian i modyfikacji. Roztropność podpowiada nam, jakie modyfikacje są potrzebne i niezbędne. Zdolność łączenia w praktycznych decyzjach ogólnych ideałów i praktycznego minimalizmu jest bodaj najbardziej fascynują-

cym aspektem postawy człowieka roztropnego. Stanowi dominującą cechę jego postępowania i pozwala ustalić granice nieuniknionego kompromisu w życiu społecznym. Stąd — w pewnym sensie — działanie roztropne jest sztuką. Wymyka się ścisłemu opisowi i analizie, nie ma trwałych kryteriów, nie sprowadza się do wypełniania raz przyjętych zasad. Jednocześnie, z drugiej strony, jest czymś więcej niż demonstracją utrwalonego charakteru i osobistych przyzwyczajęń. Jest racjonalnym działaniem podejmowanym wprawdzie na własną odpowiedzialność, ale w imieniu innych i dla ich dobra.

2. W jakim sensie roztropność jest postawą wyznaczoną przez rozum?

Tak opisana roztropność z trudem się jednak mieści w ramach wyznaczonych jej przez Arystotelesa. Tylko jedno twierdzenie nie budzi tu wątpliwości — roztropność nie jest cnotą moralną; jest czymś innym — zaletą dianoetyczną, czyli umiejętnością właściwego użycia rozumu w konkretnej sytuacji. Natomiast wbrew temu, co podana wyżej interpretacja sugeruje, Arystoteles zastrzega, że roztropność nie jest wiedzą ani sztuką, że wykorzystujemy ją dla własnego dobra i że cnoty moralne nie występują bez roztropności. Są to dość podstawowe trudności, pojawiające się zawsze w trakcie analizy *Etyki nikomachejskiej*. Jeśli roztropność nie jest wiedzą, to jak może być efektem zastosowania rozumu do konkretnych sytuacji? Jeśli nie jest sztuką, to dlaczego nie istnieją trwałe zasady roztropnego postępowania? Jeśli służy tylko sprawcy, to dlaczego nie nazwamy jej egoizmem? A jeśli stale towarzyszy cnotom etycznym, to dlaczego nie mielibyśmy jej samej uznać też za cnotę? Zobaczmy, jak można na te pytania odpowiedzieć. Przede wszystkim odwołajmy się do podanej przez Arystotelesa definicji rozsądku, czyli roztropności.

[... rozsądek] wiedzą naukową dlatego nie [jest], że to, co może być zdziałane, może też wypaść inaczej; sztuką zaś dlatego nie, że działanie i tworzenie to dwie rzeczy różnego rodzaju. Nie pozostaje nic innego, jak tylko, że jest on trwałą dyspozycją do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe (Arystoteles, 1140b1-5).

Roztropność jest więc „trwałą dyspozycją do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe”. W tej definicji występuje określenie „trafne rozważenie”. Co to znaczy? Kiedy rozważenie jest trafne? Gdzie indziej taki styl myślenia nazywa Arystoteles „poprawnie użytym rozumem” (co późniejsza tradycja określiła jako *ratio recta*) lub działaniem „w myśl słusznej oceny”. Lecz czym jest „słuszna ocena”? Wydaje się, że przytoczona wcześniej wypowiedź Arystotelesa sprawę tę wyjaśnia dostatecznie. „Przedmiotem rozsądku nie jest tylko to, co ogólne — żąda się odeń, by dawał poznanie rzeczy jednostkowych”. Rozumiemy jednak, że rozsądek nie może dawać wprost „poznania rzeczy jednostkowych”. Stojąc przed praktycznym dylematem, nie możemy pytać samych siebie, co tu jest najlepszym wyjściem w nadziei, że roz-

sądek lub jakakolwiek inna władza poznawcza da nam gotowe rozwiązanie, jakby przypomnienie tego, co należy zrobić. Stojąc przed dylematem musimy kalkulować i rozważać, brać pod uwagę rozmaite drogi postępowania i wyobrażać sobie ich konsekwencje. Na tym właśnie polega kierowanie się rozsądkiem, czyli praktykowanie roztropności. Jest to namysł biorący pod uwagę różne spodziewane następstwa, kończący się wyborem tej spośród wielu możliwych dróg postępowania, która najpewniej wiedzie do celu i jednocześnie prowadzi najbliższej ideału. Jednoczesne rozważanie tego, co wykonalne i tego, co pożądane nie stanowi zastosowania wiedzy teoretycznej, ponieważ jest zbyt zależne od konkretnych okoliczności. Jednak ogólne problemy: co jest wykonalne i co jest pożądane, stanowią przedmiot badań rozumu. Rozsądek jest więc zastosowaniem ogólnych zasad rozumu do konkretnych okoliczności. W tym właśnie sensie roztropność podporządkowana jest rozumowi, choć nie jest jego prostym zastosowaniem, ponieważ nie jest postępowaniem według raz przyjętych rozumnych zasad. Inaczej mówiąc, nie ma trwałych zasad roztropności; istnieją tylko bardziej lub mniej udane zastosowania ogólnych zasad rozumu do konkretnych warunków. Każde udane zastosowanie zasługuje jednak na uwagę, stanowi pouczający przykład i w tym sensie jest rozumne. Roztropność to umiejętne wykorzystanie zasad rozumu; trafne, choć nie dające podstaw do śmiałych analogii i uogólnień.

Co się zaś tyczy rozsądku, możemy jego istotę ująć, rozważając, o jakich to ludziach mówimy, że są rozsądni. Zdaje się, że charakterystyczną ich cechą jest zdolność trafnego namysłu nad tym, co jest dla nich dobre i pożyteczne, i to nie w pewnych specjalnych dziedzinach, np. dla ich zdrowia i siły, lecz w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle. Świadczy o tym fakt, że nazywa się ludźmi rozsądnymi także pod pewnymi szczególnymi względami, jeśli przeprowadzili trafnie rozumowanie dotyczące czegoś, co jest dobrym celem, choć nie jest przedmiotem żadnej specjalnej sztuki (Arystoteles, 1140a24-30).

Istnieją roztropni politycy, lekarze, nauczyciele i rodzice. Każdy z nich potrafi dobrze zastosować zasady rozumnego, czyli celowego postępowania do warunków swojej pracy lub swych szczególnych zajęć opiekuńczych. Oprócz tego istnieją ludzie roztropni, którzy całe swe życie potrafią podporządkować racjonalnym celom, czyli dążeniu do dobra. Niektórzy wreszcie, potrafią podporządkować rozumowi nie tylko własne życie, ale życie swej społeczności. Ten rodzaj roztropności jest najbardziej ogólny i wiarygodny, choć ciągle nie jest stosowaniem zasad rozumu, lecz rozumnym dążeniem do wybranych celów.

Toteż przypisujemy rozsądek Peryklesowi i ludziom jego pokroju, ponieważ umięli oni dojść do tego, co jest dobre dla nich samych i dla ludzi w ogóle; przypisujemy go też tym, którzy biegli są w sztuce zarządzania domem i państwem (Arystoteles, 1140b8-10).

Rozumność roztropności jest więc widoczna w tym, że roztropny człowiek wybiera cele zgodne z rozumem, a następnie dąży do nich w sposób skuteczny, dający mu dużą szansę osiągnięcia celu. Działa jednak niekoniecznie dla własnego dobra, lecz chętnie troszczy się o innych, i jeśli dobrze wybiera najlepszą drogę postępowania, to daje dowód opanowania pewnej sztuki, właściwej tylko takim jak on, roztropnym jednostkom. Roztropność jest więc jednocześnie związana z rozumem i jest sztuką, ponieważ nie podlega jednolitym zasadom. Nie jest tożsama z egoizmem i bliska jest cnocie, czyli dzielności etycznej, choć różni się od niej pod jednym względem — stale wymaga namysłu.

[...] w części etycznej [duszy] dwie są formy: dzielność wrodzona i także dzielność we właściwym tego słowa znaczeniu, przy czym ta druga nie istnieje bez rozsądku. Dlatego to niektórzy uważają, że wszystkie rodzaje dzielności etycznej są formami rozsądku, i Sokrates poniekąd miał rację, a poniekąd był w błędzie: mylił się twierdząc, że wszystkie rodzaje dzielności etycznej są formami rozsądku, słusznie jednak twierdził, że nie ma dzielności etycznej bez rozsądku. Świadczy o tym fakt, że i teraz ci, co chcą zdefiniować dzielność etyczną, dodają, wymieniwszy tę trwałą dyspozycję i czego ona się tyczy: „w myśl słusznej oceny”; słuszna zaś ocena jest w zgodzie z rozsądkiem (Arystoteles, 1144b14-24).

Choć roztropność nie jest cnotą, świadomie kulturowana cnota nie może się bez niej obejść. Gdy w trudnych przypadkach rozmaite chwalebne nawyki popadają z sobą w konflikt, roztropność pozwala znaleźć „złoty środek”. Jeśli np. prawdomówność nie daje się pogodzić z uprzejmością, to rozsądek podpowiada, co należy robić, raz nakazując dyplomatyczne wykręty, kiedy indziej żądając jasnego postawienia sprawy. Rozsądek też wskazuje, w jaki sposób można zachować umiar między skrajnościami, a więc wyznacza granice niedostatkwowi i przesadzie, by „w myśl słusznej oceny” wydobyć z różnych zachowań to, co jest moralnie najważniejsze.

3. Czy roztropność polega na maksymalizowaniu użyteczności?

Jeśli roztropność nie jest cnotą, to powstaje pytanie, skąd bierze się jej wartość? Czy warto być roztropnym, ponieważ jest to postawa dająca korzystne konsekwencje, czy dlatego, że jest to piękna zaleta charakteru? Filozofia Arystotelesa dopuszcza obie odpowiedzi. Człowiek roztropny dba o dobro swoje i innych. Jednocześnie jest postacią budzącą wdzięczność i szacunek. Warto jednak pamiętać, że nie jest to szacunek moralny, tylko podziw dla posiadania zalety dianoetycznej, a więc uznanie dla czyjejś sprawności myślenia i niezawodności działania. Tu powstaje charakterystyczna dla filozofii Arystotelesa trudność — co by Arystoteles powiedział o człowieku, który dąży do powszechnego dobra i robi to sprawnie, ale zawsze kalkuluje i nie dba o wytworzenie w sobie nawyku unikania skrajności? Czy postępuje moralnie, gdy dba o użyteczność, lecz nie dba o cnotę? Zdaniem Arystotelesa ktoś taki nie zasługuje na podziw moralny, a jedy-

nie na uznanie innego rodzaju. Moralność wyczerpuje się w cnotach, a więc kto nie dba o cnoty, lecz o inne wartości, ten nie dba w ogóle o moralność. Może rozwijać swe zalety dianoetyczne, ale nie ma zalet moralnych.

Dziś trudno zaakceptować ten pogląd. Nie można całkowicie pozbawić moralności aspektu sprawczego i utylitarnego. Kto się poświęca dla innych, postępuje moralnie, nawet jeśli brak mu jakiejkolwiek cnoty. Gotowi jesteśmy zatem uznać, że zachodzi bliższy związek między moralnością i roztropnością niż to przyjmował Arystoteles. Dla nas roztropnym jest ten, kto nie żałuje tego, co zrobił, bez względu na to, do czego dążył i jakie sobie przyswoił cnoty.

Bez względu na okoliczności, zasadnicze znaczenie ma wzięcie pod uwagę przyszłych konsekwencji. Uznajemy, że człowiekowi brak roztropności, jeśli wzgląd ten pomija lub pozwala, by przyszłe konsekwencje zostały podporządkowane nieistotnym sprawom bieżącym (Nagel, *Desires...*, 160).

Roztropności nie można jednak sprowadzić wyłącznie do postawy utylitarnej. Po pierwsze, pewne jednostki rozropne są egoistami i nie dbają o szczęście ogółu. Tych nie nazwiemy ani utylitarystami, ani osobami postępującymi moralnie. Po drugie, gdy rozropny człowiek planuje przyszłe działania, to wybiera je biorąc pod uwagę „racje do działania”, a nie użyteczność przyszłych czynów. Jeśli na przykład ktoś zamierza dopuścić się aktu zemsty, jego postępowanie z pewnością nie powiększa sumy dobra na świecie, a więc nie jest *ceteris paribus* użyteczne. Jest jednak możliwe, że uznamy je za postępowanie rozropne, jeśli istnieją mocne racje za jego dokonaniem, a więc gdy jesteśmy przekonani, że zamierzony odwet nie łamie zasad sprawiedliwości, jest emocjonalnie umotywowany i nie spowoduje późniejszych wyrzutów sumienia u sprawcy. Po trzecie, rozropność nie może abstrahować od motywów, a utylitaryzm tak. Człowiek realizujący wymagania utylitaryzmu nie musi osobiście cenić tej filozofii. Jeśli na przykład za jakieś przewinienie zostanie skazany na kilkadziesiąt godzin pracy na rzecz swojej społeczności, to wykonując nakazane obowiązki robi coś użytecznego, choćby nie cenił tej postawy. Nie można natomiast być rozropnym wbrew samemu sobie. Rozropność nie polega na prostej maksymalizacji przyszłego interesu osobistego lub publicznego; jest zawsze następstwem swobodnego wyboru pewnego postępowania, które uznaje się za poparte najmocniejszymi racjami praktycznymi. Ten aspekt rozropności mocno podkreślał Thomas Nagel.

Rozropności nie można [...] sprowadzić do prostego spostrzeżenia, że coś leży w naszym przyszłym interesie. Musi też występować pragnienie realizacji przyszłych interesów jeśli to postrzeżenie ma być skuteczne (Nagel, *Desires...*, 153).

Człowiek rozropny nie myśli wyłącznie o chwili teraźniejszej. Zdaje sobie sprawę z tego, że jego aktualne motywy mogą się różnić od przyszłych motywów i równie poważnie traktuje to, co jest obecną racją działania, jak i to, co będzie dopiero przyszłą racją działania.

Wpływ racji rozciąga się w czasie, ponieważ istnieją racje realizowania nie tylko tego, co jest racją, ale także tego, co dopiero stanie się racją działania (Nagel, *Desires...*, 166).

Nasze aktualne pragnienia popadają często w konflikt z przyszłymi pragnieniami — przypomina Nagel. Na przykład młody człowiek, który pragnie się popisać przed kolegami, może odczuwać silne pragnienie wskoczenia w marcu do jeziora. Gdy tydzień później będzie leżeć w łóżku, dręczyć go będzie pragnienie powstrzymania się przed tym skokiem. Ktoś inny może zdecydowanie pragnie kupić sobie nowy samochód i zaciąga kredyt w banku. Po roku żałuje tego, co zrobił i marzy o tym, by rok wcześniej nie uległ pokusie zaciągnięcia kredytu. Rozczarowanie do siebie samego, wyrzuty sumienia i żal z powodu popełnionych czynów, to najczęściej pragnienie, by w przeszłości miało się inne pragnienia. Podobnie powiązane są z sobą aktualne i przyszłe racje działania. Ktoś, kto pragnie samochodu, ma silne uzasadnienie dla zaciągnięcia kredytu. Gdy boryka się ze spłatą długu ma silne — choć spóźnione — uzasadnienie dla rezygnacji z zaciągnięcia kredytu. Roztropność polega na zrównoważeniu teraźniejszych i przyszłych pragnień, na zbilansowaniu aktualnych i przyszłych racji działania. Nie sprowadza się więc do prostej maksymalizacji aktualnego interesu, tylko do wyboru takiej drogi postępowania, którą uznaje się za dostatecznie umotywowaną i najlepiej uzasadnioną.

W rozważaniach nad roztropnością interesuje nas element praktycznej przeorności bardziej niż jakikolwiek związek wiążący to pojęcie z własnym interesem (Nagel, *Desires...*, 159).

4. Co nas motywuje do roztropnego postępowania?

Czemu jednak w ogóle chcemy postępować tak, jak nakazuje rozsądek? Odpowiedź jest nieco złożona. Przede wszystkim nie lubimy żałować tego, co zrobiliśmy. Przeświadczenie, że źle zdecydowaliśmy, budzi niezadowolenie z siebie samego i pomniejsza naszą ocenę we własnych oczach. Choć taka reakcja jest zapewne mało racjonalna, występuje dość powszechnie. Jeśli kupimy coś w jednym sklepie, a następnie spostrzeżemy, że na sąsiedniej ulicy mogliśmy kupić to samo za nieco niższą cenę, zwykle wpadamy w irytację i wyrzucamy sobie brak przeorności. Strata może być niewielka, ale jakieś dziwne poczucie wstydu i rozczarowania pali nas boleśnie, jakbyśmy stracili znaczą sumę pieniędzy. Istnieje jednak inny jeszcze powód, dla którego cenimy roztropność. Kojarzy się ona silnie — i jak widzieliśmy, całkiem słusznie — z użyciem rozumu i racjonalnym wyborem. Otóż człowiek zdający sobie sprawę z tego, że jest nieroztropny, ma siebie samego za kogoś ospałego umysłowo i nie lubi tego.

Nawet szczur umieszczony w nowym otoczeniu interesuje się nim żywo, węduje tu i tam, manipuluje nieznanymi mu przedmiotami, wyraźnie bez związku z głodem czy potrzebami seksualnymi. Głodna małpa porzuca posiłek, by wyrzecz przez

okno, gdy ją tam coś zainteresuje. Nie ma powodu, by sądzić, że ludzie są inni pod tym względem. Zainteresowanie wiedzą ma w ludzkiej naturze mocniejsze podstawy niż zapędzanie nas do nauki przez nauczycieli (Brandt, 571).

Człowiek roztropny, to w jakimś sensie człowiek mądry, a wszyscy mamy pretensje do tego, by uznawano nas za mądrych, doświadczonych, a nawet — o ile to możliwe — za nieomylnych.

Nie ulega wątpliwości, że większość ludzi odczuwa pragnienie, dzięki któremu roztropność jest możliwa, choć czasem ulegają innym, bardziej bezpośrednim impulsom (Nagel, *Desires...*, 154).

Roztropność jest więc jedną z tych nielicznych postaw, których pragniemy dla nich samych, tak jak pragnie się zdrowia, urody czy bogactwa. Pod tym względem roztropność wyraźnie się różni od moralności. Wiele osób zastanawia się nad tym, czy w pewnych sytuacjach powinni postąpić tak, jak żąda tego od nich moralność, czy inaczej. Trzeba je zachęcać do uczciwości, prawdomówności i tolerancji. Nikt jednak — poza filozofami — nie pyta, dlaczego ma być roztropny. Gdy tylko wskaże mu się, na czym polega roztropność, odkrywa w sobie silne pragnienia postępowania roztropnego. Niepokoi go jedynie to, że czasem nie wie, co ma zrobić, by postąpić roztropnie. Jednak nie pyta, dlaczego powinien postępować roztropnie. Ta próżność daje nieocenione korzyści moralne. Ludzie bardziej się boją własnej głupoty niż własnej niegodziwości, ale chcąc się uchronić od pierwszej, często unikają obu wad jednocześnie.

5. Czy roztropność pomaga rozwiązać konflikty między różnymi teoriami etycznymi?

Każdy system etyczny istnieje po to, by rozwiązywać dylematy moralne. Gdy nasze obowiązki popadają w konflikt, odwołujemy się do naczelnych zasad systemu i one nam wskazują, jak mamy postąpić. Jeśli np. obiecałem, że pójdę na czyjś wykład, ale w ostatniej chwili ktoś inny prosi mnie o jakąś uprzejmość, to muszę się zastanowić, co jest ważniejsze — dotrzymanie obietnicy, czy wyciągnięcie drugiej osoby z kłopotów. Rozpatrzmy kilka możliwości. Utylitaryzm każe mi porównać względną użyteczność obu możliwych czynów. Formalizm zażąda, bym sobie uświadomił, jaki charakter mają oba obowiązki — który jest silniejszy lub nawet czy jeden z nich nie wiąże mnie bezwzględnie. Etyka cnoty zasugeruje, bym sobie uprzytomnił, jakich trzymam się zasad: czy jestem bardziej człowiekiem słownym, czy bardziej spolegliwym. Etyka umowy społecznej powie mi, że ważne jest nie to, co sam wybieram, ale to, co zostało powszechnie przyjęte w mojej społeczności i co rodzi uprawnione oczekiwania. Etyka miłości bliźniego zapyta, kogo mi będzie bardziej żal. Etyka uprawnień każe mi się zastanowić, co mogę zrobić, by wypełnić uprawnienia przysługujące wszystkim wchodzącym w grę osobom.

Jeśli wybiorę jeden z tych systemów, nauczę się łatwo rozwiązywać podobne dylematy. Tak postąpił John Stuart Mill i był przekonany, że jedynie utilitaryzm potrafi nas wydobyć z beznadziejnej gmatwaniny myślowej.

Czy jest rzeczą sprawiedliwą czy nie, by w spółdzielni przemysłowej szczególne uzdolnienie albo zręczność uprawniały do wyższego wynagrodzenia? Ci, którzy rozstrzygają to zagadnienie negatywnie, twierdzą, że wszyscy, którzy dają z siebie w pracy to, na co ich stać, zasługują na jednakowe traktowanie, i że nie powinni być stawiani w gorszej sytuacji za brak czegoś, czego posiadanie nie leży w ich mocy. [...] Tymczasem druga strona utrzymuje, że bardziej wydajny pracownik daje więcej społeczeństwu, i że skoro społeczeństwo ma z jego usług większy pożytek, należą mu się odeń większe świadczenia, że sam sobie wypracował większy udział w zbiorowych osiągnięciach i że zaprzeczenie mu jego uprawnień do tego większego udziału jest rodzajem kradzieży. [...] Sprawiedliwość ma w tym wypadku dwa oblicza, których niepodobna zharmonizować, zaś każdy ze spierających się wybrał inny jej aspekt: jeden ma na względzie, co wedle sprawiedliwości dany człowiek ma dostać, drugi, co winna mu jest zbiorowość. Żadnemu z nich nie można, z tego punktu widzenia, nic zarzucić i wybór między tymi stanowiskami, kierujący się samą sprawiedliwością, musi być zupełnie arbitralny. O wyższości jednego z tych stanowisk zdecydować może tylko użyteczność społeczna. [...] Tylko utilitaryzm pozwala wypłatać się z tej gmatwaniny (Mill, 100-02).

Ta „gmatwanina” nie tak łatwo jednak znika. Utilitaryzm nie jest jedyną teorią, która radzi sobie z tym dylematem. Równie sprawnie rozwiązuje go każdy inny system etyczny. Formalizm powie, że potrzebne jest trwałe prawo określające zasady wynagrodzenia. Etyka umowy społecznej uzna, że umowy mogą być różne, ale powinny być jasne, trwałe, egzekwowalne i przyjęte dobrowolnie. Etyka miłości bliźniego nakaze pomagać słabszym, a więc wybierze rozwiązanie egalitarne. Etyka uprawnień postąpi odwrotnie i uzna, że ten, kto pracuje wydajniej, nabiera uprawnień do wyższej zapłaty, ponieważ tylko ze względu na perspektywę wyższego wynagrodzenia godził się ciężiej pracować. Etyka cnoty zabroni domagać się nieuzasadnionych przywilejów, ale w ten sposób stłumi konflikt zamiast go rozwiązać. W każdym razie sędziów jest tylu, ile możemy znaleźć wiarygodnych systemów etycznych — te systemy podają jednak zupełnie różne rozwiązania. Dylematy moralne zamieniają się wtedy na spory między moralnymi stanowiskami, a tych sporów nie można, rzecz jasna, rozwiązać przez odwołanie do jednego, wyróżnionego stanowiska. Nie ma bowiem powodu, by zwolennik utilitaryzmu ustępował formalistcie lub by zwolennik etyki cnoty przyznawał rację rzecznikowi miłości bliźniego.

Najlepiej więc przyjąć, że systemy etyki podają nam jedynie kryteria oceny moralnej, lecz nie decydują za nas, jak powinniśmy postąpić w konkretnych okolicznościach. Zasady moralne pełnią funkcję analogiczną do wskazań rozumu w filozofii Arystotelesa: opisują świat ogólnie i mówią o tym, co „nie może być ina-

czej”. Nasze postępowanie nie należy jednak do sfery spraw, które „nie mogą być inaczej”. Możemy wziąć pod uwagę rozmaite zasady postępowania i możemy się nimi kierować odpowiednio do tego, która z nich, naszym zdaniem, najlepiej odnosi się do konkretnej sytuacji. Wybór zasady, a tym samym wybór systemu etyki, jest więc wyznaczony przez roztropność, czyli racjonalną zdolność zastosowania ogólnych zasad w praktyce.

Nie można jednak spodziewać się, by roztropność mogła nam wyraźnie wskazać, wedle jakich zasad powinniśmy wybierać między systemami etycznymi, by powiedziała, czy lepszy jest formalizm, utylitaryzm, etyka cnoty czy inny system. Argumenty w tej sprawie może podać tylko filozofia i robi to, z większym lub mniejszym powodzeniem, od wielu stuleci. Roztropność rozwiązuje konflikty między systemami etyki, ale żadnego z nich nie kwestionuje ani nie uprawomocnia. Przypomina tylko, że powinniśmy brać pod uwagę to, o czym mówi Nagel, a więc „przyszłe racje”. Nie powinniśmy zakładać, że działające na nas aktualnie motywy są jedynymi motywami, na które chcemy i będziemy reagować. W przyszłości nasze preferencje mogą ulec zmianie i czasem warto zapamiętać o tym, czego się dziś pragnie, by uniknąć przyszłego cierpienia i niezadowolenia z siebie, choć bywa i odwrotnie — czasami warto zapamiętać o przyszłych wątpliwościach i cieszyć się chwilą obecną. Ta konieczność przeciwważenia przyszłych i teraźniejszych przyjemności, spodziewanych i aktualnych zainteresowań, bywała często przedmiotem drwin i nagany. Na przykład Alexander Pope mówił: „Gdy w późniejszym wieku ktoś nabywa cnoty, to ofiarowuje Bogu tylko resztki z diabelskiego stołu”. Jest tu pewna racja moralna. Człowiek dostosowujący swą cnotę do okoliczności, a nie odwrotnie, nie ma prawa do moralnej satysfakcji z tego, co robi. Jednak z drugiej strony, postępując niekonsekwentnie i zmiennie, niekoniecznie daje dowód braku roztropności. Roztropność nie kieruje się żadnymi trwałymi regułami. Sprowadza się wyłącznie do prób zastosowania rozumu w konkretnych okolicznościach. Stąd człowiek postępujący zawsze wedle tych samych zasad może być nierozsądny, a nawet równie nierozsądny, co człowiek wielokrotnie i dowolnie zmieniający swe zasady postępowania. Rozwaga nie nakazuje nam wybierać jednego systemu moralnego i trzymać się go do końca życia. Tym bardziej jednak nie zaleca nam chwytać się chaotycznie raz jednej, raz drugiej teorii etycznej, w zależności od tego, jak kierują nami impulsy emocjonalne lub intuicje moralne. Roztropność nie trzyma się żadnych zasad. Można co najwyżej powiedzieć, że posłuszna jest regule „równowagi refleksyjnej”, tzn. dąży do stałego konfrontowania szczegółowych intuicji moralnych z głównymi systemami etyki, po to, by z jednej strony korygować intuicje, a z drugiej — wybierać w świetle ich skorygowanych nakazów najbardziej zgodny z nimi system moralnych reguł.

Ktoś, komu zaoferowano intuicyjnie przekonujący opis jego poczucia sprawiedliwości [...] może z powodzeniem dostosować swe osądy do zawartych w nich zasad, nawet jeśli teoria nie w pełni odpowiada jego dotychczasowym ocenom.

Zrobi to tym chętniej, jeśli będzie mógł wskazać powody, dla jakich niektóre z jego pierwotnych ocen nie zasługują na zaufanie, i jeśli prezentowana koncepcja owocuje osądem, który jest teraz w stanie zaakceptować. Z punktu widzenia filozofii moralnej najlepszym opisem czyjegoś poczucia sprawiedliwości nie jest ten, który pasuje do osądów wydawanych przez daną osobę przed zapoznaniem się z jakąś koncepcją sprawiedliwości, lecz ten, który odpowiada jej osądom w warunkach refleksyjnej równowagi. Jest to, jak widzimy, stan osiągany po wyważeniu przez daną osobę różnorodnych koncepcji, w wyniku czego bądź to zrewidowała ona swe sądy w zgodzie z jedną z nich, bądź też pozostała wierna swoim pierwotnym przekonaniom (Rawls, 71).

Każda teoria etyczna jest więc w jakimś sensie partnerem w dyskusji z naszymi szczegółowymi intuicjami moralnymi. Roztropność nakazuje nam wybrać teorię, która jest z tymi intuicjami najbardziej zgodna. Nie możemy jednak liczyć na pełną zgodność. Powinniśmy więc zbadać, w jakich warunkach dochodzi do konfliktu między wymaganiami teorii etycznej i naszymi intuicjami, a następnie musimy albo zmienić intuicje, albo teorię. Które wyjście uznamy za lepsze, podpowie nam roztropność. Teorię będziemy oceniać biorąc pod uwagę jej założenia filozoficzne. Jeśli np. ktoś uważa, że świat jest tym lepszy, im więcej na nim szczęścia, ten powinien wybrać utilitaryzm. Gdy ktoś inny sądzi, że świat jest tym gorszy, im więcej jest na nim cierpienia, to powinien wybrać etykę miłości bliźniego. Kto nie ma żadnego poglądu w tej sprawie, powinien wybrać formalizm. Jeśli natomiast ma inne wyraźne poglądy filozoficzne, to powinien wybrać etykę cnoty, etykę uprawnień lub umowy społecznej. Gdy dokona wyboru, wie już, do jakiej teorii ma najwięcej zaufania i wtedy powinien odpowiednio do jej wymagań zmienić swe szczegółowe intuicje moralne, to znaczy wyzbyć się pewnych przekonań moralnych i przyjąć na ich miejsce wskazania wybranej teorii. Na tym jednak nie kończy się rola roztropności.

6. Czy stanowi ograniczenie dla przesadnych roszczeń moralnych?

Roztropność może wskazać, że żadna teoria etyczna nie zasługuje na pełne zaufanie. Rozpatrzmy raz jeszcze wymienione już teorie. Zwraça się zwykle uwagę, że formalizm nakazuje trzymać się sztywno pewnych zasad, choćby ich przestrzeganie prowadziło do jawnego nieszczęścia. Kant argumentował, że należy zawsze mówić prawdę, nawet jeśli prawda ma wydać niewinnego człowieka w ręce zbirów. Taka teoria wywołuje nieusuwalny opór naszych intuicji moralnych i w pewnym swym fragmencie jest całkowicie nieprzekonująca. Utilitaryzm pozwala poświęcić jednostkę dla dobra ogółu. Wolno na przykład — w myśl tej teorii — porwać człowieka bez rodziny i przeszczepić organy znajdujące się w jego ciele kilku pacjentom, którzy są bardziej niż on użyteczni społecznie. Takie postępowanie drastycznie narusza nasze trwałe intuicje moralne i — przynajmniej fragmentarycznie — dyskwalifikuje utilitaryzm. Etyka cnoty każe postępować zgod-

nie z przyjętymi zasadami i pozwala nie przejmować się skutkami tego postępowania. Jeśli np. los zrobi z nas świadka jakiejś bezprawnej egzekucji, to choćbyśmy mieli szansę powstrzymać ją pod warunkiem, że złamiemy jedną ze swych zasad moralnego postępowania — np. będziemy musieli zabić wykonawcę bezprawnego wyroku — etyka cnoty zaleci nam zachować czyste ręce i wycofać się ze sceny. Potoczne intuicje moralne żądają jednak podjęcia energicznego działania w takiej sytuacji, choćbyśmy sobie niegdyś obiecali, że nigdy nie zabijemy człowieka. Etyka miłości bliźniego każe wybaczać siedemdziesiąt i siedem razy. Tymczasem nasze intuicje mówią, że czasem lepiej jest karać. Umowa społeczna zakłada, że jeśli się ludzie na coś zgodzili, to przyjęta umowa wiąże ich moralnie. Jeśli więc pewne pary przed ślubem podpisują umowę, która przewiduje wspólnotę majątkową do końca życia, to układ taki jest sprawiedliwy bez względu na styl życia każdego z nich. Jeśli jednocześnie inne pary podpisują umowę o rozdziale majątku, to taka niezależność finansowa jest też sprawiedliwa, bez względu na to, czy po ewentualnym rozwodzie słabsza ze stron potrafi w ogóle znaleźć środki na utrzymanie. Nasze intuicje moralne mówią natomiast, że sprawiedliwość wymaga ustalenia czegoś więcej niż treści podpisanych umów. Etyka uprawnień żąda, by względy moralne nie działały wstecz. Jeśli więc ktoś zgodnie z prawem nabył pewne dobra, to nabiera do nich trwałego uprawnienia. Gdy następnie monopolizuje ich użycie, nikt nie może robić mu wyrzutów. Właściciel oazy na pustyni ma zatem prawo zażądać wszystkich pieniędzy od zagubionego wędrowca. I podobnie, tonącemu wolno postawić żądanie, by za uratowanie życia podzielił się swoim majątkiem po połowie z ratownikiem. Wszelkie protesty w takiej sytuacji łamią zasadę niezbywalności uprawnień — powie zwolennik tej teorii. Nasze intuicje powiedzą jednak, że lepiej pogwałcić czyjeś uprawnienia niż zgodzić się na szantaż lub horrendalne wymuszenie.

Jak widzimy, żaden system etyki nie budzi pełnego zaufania. A wiemy jednocześnie, że nie ma innego źródła wiarogodnych żądań moralnych, jak tylko systemy etyki. W tej sytuacji nie pozostaje nic innego, jak znów odwołać się do roztropności, do bezstronnego, praktycznego rozumu, który nam powie, że przyjęcie systemu etyki głuchego na argumenty pozostałych stanowisk prowadzi do moralnego dogmatyzmu, który jest równie niedopuszczalny, jak odrzucenie wszelkich moralnych zasad. Roztropność nie wskaże nam jednak jednego sposobu rozwiązywania wszystkich dylematów. Powie co najwyżej, że powinniśmy się zgodzić na pewien pluralizm etyczny, bądź nawet na eklektyzm, który dopuszcza stosowanie różnych systemów w różnych okolicznościach, np. utylitaryzmu w konfliktach społecznych, etyki cnoty w wychowaniu, miłości bliźniego w rodzinie lub w zbiorowości religijnej.

Roztropność wkracza na scenę tam, gdzie rozum, czyli filozofia, staje się bezradny. Jednak pewni filozofowie — nie mówiąc już o ludziach niechętnych filozofii — są zdania, że rozum jest w ogóle bezradny, że nie ma prawdy i trafnych rozwiązań w filozofii i kulturze, że zdani jesteśmy na „perspektywizm”,

czyli rozmaite punkty widzenia, których wskazań i ustaleń nie można wzajemnie pogodzić. Jednym z pierwszych orędowników tej filozofii był Nietzsche. Podobne poglądy wypowiadali Rorty i postmoderniści. Znacznie ostrożniej pisze na ten temat Thomas Nagel, choć i jego zdaniem istnieją w filozofii rozmaite punkty widzenia, których nie da się uzgodnić. Nie ma ich jednak dowolnie wiele, tyle, ile jest „perspektyw” widzenia świata, lecz jest ich co najwyżej kilka. Nagel wyróżnia punkt widzenia podmiotu i punkt widzenia świata, a więc perspektywę subiektywną i obiektywną.

Problem wiąże się z przeciwstawieniem między subiektywnym i obiektywnym punktem widzenia. Istnieje tendencja do poszukiwania obiektywnego opisu wszystkiego, nawet tego, czego realność nie została stwierdzona. Lecz często to, co ujawnia się w bardziej subiektywnym punkcie widzenia, nie da się w ten sposób opisać. A zatem, albo obiektywny obraz świata jest niekompletny, albo subiektywne złudzenia powinny być odrzucone (Nagel, *Subjective...*, 31).

Zdaniem Nagla, niepewność i rozbieżność perspektyw w etyce można zredukować do konsekwencjalizmu i etyki sumienia, co w przybliżeniu odpowiada utilitaryzmowi i etyce cnoty. Utilitaryzm każe nam wziąć odpowiedzialność za stan świata i dążyć do zwiększenia sumy szczęścia na ziemi. Etyka cnoty żąda natomiast, byśmy nie myśleli o świecie, tylko o własnym postępowaniu i przyjęli trwale reguły moralne, które będą nas wiązać bez względu na okoliczności.

[...] przekonanie konsekwencjalistów, że powinno się coś zrobić, jest w zasadzie sądem o tym, że najlepiej by było, aby ktoś to coś zrobił, że to coś powinno się zdarzyć. Właściwym sposobem postępowania jest przemiana siebie samego w instrument realizacji tego, co najlepsze *sub specie aeternitatis*. Natomiast poglądy stawiające w centrum zainteresowania sprawcę określają, co jest słuszne, niesłuszne i dopuszczalne, przynajmniej po części, biorąc za punkt wyjścia życie jednostki, jej rolę w świecie i jej relacje z innymi jednostkami. Moralność skoncentrowana na sprawcy, na pierwszym planie stawia pytanie: „Co mam zrobić?” — pytanie stawiane przez konkretną jednostkę — i nie zakłada, że jedyną właściwą odpowiedzią jest stwierdzenie: „To, co najlepsze *sub specie aeternitatis*” (Nagel, *Subjective...*, 38).

Sądzę jednak, że obiektywista nie musi być głuchy na racje subiektywisty i odwrotnie, choć jest prawdą, że nie mogą oni stworzyć jednej, precyzyjnej teorii. Można powiedzieć sobie: „Nie będę się mieszać do tego, co robi mafia i oszuści” i jednocześnie pozostać wrażliwym na los ofiar gangsterskich porachunków. Trzymanie się z dala od zbirów i łotrów jest pewną cnotą, ale pomoc pokrzywdzonym pozwala powiązać tę cnotę z etyką miłosierdzia lub utilitaryzmem. W praktyce połączenie kilku stanowisk jest bodaj zawsze możliwe, jeśli tylko rozwiąże się praktyczne kłopoty przez odwołanie do roztropności. Nie można jednak sytuacyjnych rozwiązań podnieść do rangi teoretycznej reguły. Nie można jednocześnie żądać surowej kary i wybaczenia, choć oba wyjścia mają za sobą poważ-

ne racje moralne. Nie można szanować indywidualnych uprawnień i maksymalizować powszechnego szczęścia. Takiej niekonsekwencji nie da się uzasadnić. Pogodzenie rozmaitych perspektyw możliwe jest w teorii tylko przez ograniczenie zakresu uznawanych twierdzeń lub nadanie im ogólnikowej treści. Możemy powiedzieć, że uprawnienia są w zasadzie nieodwoływalne, czasem jednak względnie na dobro publiczne każe kogoś eksmitować z terenu, przez który przechodzi autostrada i poszkodowanemu przysługiwać będzie tylko rozsądne odszkodowanie, lecz nie prawo do pozostania na ziemi swoich rodziców i dziadków. Możemy powiedzieć, że należy zabiegać o maksymalizację powszechnego szczęścia, ale musimy się zastrzec, że wolno dążyć do tego celu tylko takimi sposobami, które minimalizują konflikty z innymi teoriami etycznymi. Nie wolno więc, na przykład, odbierać własności osobom, które wyjechały za granicę lub cierpią na depresję, tylko dlatego, że w pierwszym przypadku właściciel ze swego dobra nie korzysta, a w drugim nie reaguje w ogóle na żadne bodźce. Roztropność sugeruje, że roszczenia każdej teorii etycznej powinny być powściągane, jeśli za ograniczeniem jej żądań opowiadają się pozostałe teorie. To jednak nie znaczy, by racja zawsze leżała po stronie większości. Niemal wszystkie teorie etyczne (poza utylitaryzmem) potępiają np. użycie szpiegów. Rozsądek polityczny nakazuje jednak sprzeciwić się takim zakazom moralnym. Niemal wszystkie teorie (poza etyką cnoty) uznają przesadne poświęcenie lub umartwianie się za błąd moralny. To jednak nie zmienia faktu, że ludzie ascetyczni i krąćcowo altruistyczni budzą nasz moralny podziw. Zdajemy sobie wreszcie z tego sprawę, że etyka nie może wyznaczać ostatecznego celu życia. Nie żyjemy po to, byśmy byli moralni, tylko po to, by zrealizować wybrane przez siebie cele — choć powinniśmy je realizować w moralnie akceptowany sposób. Gdy etyka żąda czegoś więcej, posuwa się zbyt daleko.

Me pardonato, mój najlepszy panie.

Bądź pewien, że me serce czuje tak jak twoje

I krzepi je ta sama podniosła nadzieja

Że znajdzie w filozofii słodczy ukojenia.

Tylko gdy, drogi mistrzu, staniemy w zachwycie

Przed moralną cnotą i niezłomną wolą,

Nie bądźmy stoikami, ani kukłą z drewna

Co wpatrzona w zakazy Arystotelesa

Skazała Owidiusza na wieczne wygnanie.

(Tranio w: Shakespeare, *Poskromienie złościny* I,3, 25-32).

7. Czy roztropność ujawnia się tylko w zwartej społeczności?

Jak widzieliśmy, systemy etyczne nie mają bezwzględnej mocy wiążącej z trzech powodów. Po pierwsze, są niekiedy sprzeczne, choć każdy z nich, na swój sposób, opiera się na niepodważalnych intuicjach moralnych. Wskazania etyki mu-

sza być w tych przypadkach korygowane przez potoczne intuicje. Po drugie, w innych, trudniejszych sytuacjach, gdy nasze intuicje są mniej pewne, systemy etyki mogą popadać w konflikt między sobą i będą żądać, abyśmy spełnili wzajem wykluczające się wymagania. Wtedy intuicje moralne nic nie mogą pomóc. Jedynym ratunkiem jest roztropność. Gdy, na przykład, etyka cnoty wymaga bezwzględnej prawdomówności, a etyka miłości bliźniego żąda, byśmy dla czyjegoś bezpieczeństwa czy spokoju ducha powstrzymali się od powiedzenia prawdy lub nawet skłamali, arbitrem może być zdrowy rozsądek. Gdy w innej sytuacji systemy etyki nie potrafią tak samo uszeregować wartości popadających w konflikt, musi to za nie też zrobić roztropność, opierając się na wskazaniach rozumu i codziennego doświadczenia. Jeśli np. kłamstwo ma posłużyć do tego, by marny uczeń dostał lepszy stopień, to roztropność powie, że kłamać nie wolno. Jeśli kłamstwo ma uratować komuś życie, to roztropność każe powiedzieć nieprawdę. Po trzecie, systemy etyki są niekiedy zbyt idealistyczne i żądają zbyt wiele — np. by uprawnienia były nieodwołalne, by umowa była jedyną przyczyną powstawania zobowiązań, by zawsze wybaczać itd. W takim przypadku nadmierny entuzjazm lub dogmatyzm moralny ostudzić może tylko roztropność, a więc bezstronne ograniczenie żądań etycznych wypowiedziane nie z punktu widzenia konkurencyjnego systemu, tylko bez systemu, z punktu widzenia, który nie ma własnego programu moralnego i własnych jednoznacznych zaleceń. Siła przekonująca roztropności bierze się właśnie z jej mglistych i nieuporządkowanych zaleceń. W istocie nie wiemy z góry, kto jest roztropny, a kto nie; nie znamy wyraźnych kryteriów roztropności. Na opinię człowieka roztropnego można sobie zasłużyć tylko przez cierpliwe dowodzenie swej przezorności i rozwagi. Jest to jednak konkurs bez regulaminu i bez kompetentnych sędziów. Pod tym względem roztropność przypomina talent, urodę lub wdzięk. Nie wiemy z góry, jakie dzieło lub jaki wygląd będzie się podobał i gdy pewne wysiłki, by wywołać ten efekt, nagradzane są uznaniem, inne, pozbawione polotu i pomysłowości, budzą raczej politowanie.

Jeśli jednak roztropność ma decydować o wiarygodności żądań stawianych przez systemy etyczne, to musimy zrozumieć, dlaczego w dowolnym sporze ma mieć rację roztropność, a nie dogmatyczna moralność? Czy dlatego, że intencjonalnie wiążemy roztropność z rozumem? Brzmi to niezbyt przekonująco, ale tak chyba jest w istocie. Mówiliśmy już, że dużo trudniej zdobyć opinię człowieka roztropnego niż zyskać dobrą reputację moralną. Jest tak dlatego, że łatwiej wytworzyć w sobie nawyk przyzwoitego zachowania lub dbania o dobro ogółu, niż zmusić się do żmudnego rozważania wielu okoliczności i rozsądzać trudne przypadki odwołując się wyłącznie do ich swoistych cech, bez możliwości oparcia się na ogólnej teorii. To wyraźnie różni moralność od roztropności. Musimy się zgodzić na pluralizm moralny, ponieważ znamy wiele rozmaitych systemów etycznych i wiemy, że żaden z nich nie może udowodnić swej wyższości nad innymi. Nie jesteśmy natomiast skłonni przyjąć różnorodnych koncepcji racjonalności i to z powodu dość paradoksalnego, choć całkiem słusznego. Jednostki racjonalne nie

mogą się sprzeczać o to, co jest racjonalne, bo jeśli podejmują spór na ten temat, to znaczy, że nie przyjmują wspólnych kryteriów rozumności, a więc nie są racjonalne i nie mają kompetencji do prowadzenia sporu. Ta nieomyślność rozumu przenosi się na roztropność. Jeśli powstaje spór o to, czy ktoś jest roztropny, to sam spór dowodzi, że nie jest on roztropny. Roztropność, tak jak talent, uroda i wdzięk, musi zmuszać nas do tego, byśmy ją dostrzegli i uznali bez argumentów. Argumenty są niemożliwe, ponieważ ogólne kryteria roztropności nie istnieją. Więcej nawet, próba zdefiniowania roztropności przemieniłaby ją w jakąś ściśle określoną postawę, której można by następnie przeciwstawić inną postawę, na przykład bardziej opiekuńczą lub bardziej idealistyczną, i twierdzić, że jest ona jeszcze bardziej roztropna. Roztropność może służyć jako arbiter między systemami etyki tylko pod warunkiem, że sama nie ma trwałych kryteriów, nie jest opisana przez żadną teorię i stanowi efekt spontanicznego uznania dla szczególnie doświadczonych i bezstronnych jednostek.

Choć roztropność zależy od oczekiwań społecznych i społecznych wyobrażeń o mądrym człowieku, jej oceny są bardziej wiarygodne i autorytatywne niż oceny dokonywane z teoretycznie lepiej opracowanego punktu widzenia dowolnego systemu etyki.

[...] warto pamiętać o Arystotelesowskim stwierdzeniu, że cnoty znajdują swe miejsce nie tylko w życiu jednostki, ale i w życiu miasta, oraz że jednostka jest w ogóle zrozumiała tylko i wyłącznie jako *politikon zoon*. To ostatnie spostrzeżenie nasuwa sugestię, że jednym ze sposobów na wyjaśnienie związku pomiędzy cnotami a moralnością praw jest rozważenie, jakie warunki należałoby spełnić w dowolnej epoce, aby zbudować wspólnotę w celu realizacji wspólnego projektu — aby zrealizować pewne dobro uznane za dobro wspólne przez tych, którzy biorą udział w realizacji tego projektu. Współczesnym przykładem takich projektów może być założenie i prowadzenie szkoły, szpitala lub galerii sztuki; w świecie starożytnym typowymi przykładami tego rodzaju przedsięwzięcia byłoby założenie sekty religijnej, wspólna wyprawa lub założenie miasta (MacIntyre, 276).

Roztropność jest zatem bardziej uniwersalna niż etyka, choć nie jest tak uniwersalna, jak rozum. Każdy system etyki stwarza własny punkt widzenia na dobro i na zło i z powodów teoretycznych musi lekceważyć oceny ferowane przez inne systemy. Co prawda, niekonsekwentni zwolennicy tych systemów mogą sobie pozwolić na łamanie reguł i np. zwolennik etyki miłosierdzia może od czasu do czasu żądać surowej kary, jednak etyka miłości bliźniego nie może uznać takiego postulatu. Stałaby się bowiem jakąś hybrydą myślową, teorią, która głosi, że najwyższą wartością jest łagodne dbanie o dobro innych ludzi, lecz jednocześnie uznaje, że tak wcale być nie musi.

[...] z przykładu społeczeństw bohaterskich możemy się nauczyć dwóch rzeczy: tego, że każda moralność jest do pewnego stopnia związana z lokalną i określona wspólnotą społeczną i że dążenie nowoczesnej moralności do uniwersalności,

do uwolnienia się od wszelkiej określoności, jest złudzeniem; po drugie zaś, że nie można nabyć określonych cnót poza tradycją, w której dziedziczymy owe cnoty i nasze ich rozumienie, natomiast nasze ich rozumienie wywodzi się z szeregu tradycji poprzednich, w którym społeczeństwo bohaterskie jest na samym początku. Jeśli tak jest, to przeciwieństwo pomiędzy wolnością wyboru wartości — z której nowoczesność jest tak dumna — a brakiem tej wolności w kulturach bohaterskich wygląda zupełnie inaczej (MacIntyre, 236).

Spółeczeństwo o jednolitej moralności jest najczęściej obyczajowym tyranem i intelektualnym despota. Spółeczeństwo pluralistyczne musi więc dopuścić wielość systemów moralnych. Jednocześnie jednak powinno w pewnych przypadkach interweniować autorytatywnie, by pewne roszczenia moralne uznać za przesadne lub błędne. Jeśli tego nie robi, sprzyjać będzie powstaniu pustych i nierozstrzygalnych sporów etycznych. Ale przerwać je może tylko pod warunkiem, że przyjmie bezstronne, czyli pozamoralne kryteria oceny etycznych wymagań. Rolę tego arbitra — jak widzieliśmy — najlepiej spełnia roztropność. Wykorzystanie jej zaleceń możliwe jest jednak tylko wtedy, gdy społeczeństwo zgodzi się nie kwestionować i nie podważać rozwiązań podawanych przez roztropność, a więc gdy obdarza pewne jednostki szczególnym zaufaniem i autorytetem, one zaś nie trwonią tego zaufania, wypowiadają się rzadko, a gdy ujawniają swą opinię, kierują się rozumem, doświadczeniem i bezstronnością, nie prywatnymi upodobaniami.

8. Czy może zastąpić wymagania moralności?

Choć kultywowana społecznie roztropność może z powodzeniem pełnić funkcje arbitra między różnymi systemami moralnymi, nie powinna być używana bezpośrednio do rozwiązywania dylematów moralnych, ponieważ przemieniłaby się wtedy w kolejny system etyczny. Człowiek kierujący się wyłącznie roztropnością, lekceważący moralne zasady postępowania, stałby się wówczas największym z doktrynerów. Musiałby wybrać jakieś zasady postępowania — jego zdaniem najbardziej rozropne — i przestrzegałby ich za wszelką cenę, gdyż to, co raz wybrał, stanowiłoby ostateczną „rację do działania” w jego systemie norm. Takie doktrynerstwo jest wewnętrznie niekoherentne.

Jest możliwe, iż istnieją systemy zasad, których powszechne przyjęcie i przestrzeganie prowadzi do korzyści, których nie potrafią osiągnąć najbardziej nawet racjonalne jednostki kierujące się rozropnością. Korzyści te są wynikiem dokonywania poświęceń, jakich te zasady wymagają od swych zwolenników. Moralność może być takim systemem (Gauthier, 196).

Rozropność jest zasadą korygującą dążenia i plany działania. Powściąga doktrynerstwo, dogmatyzm i przesadne żądania. Gdy więc występuje sama, nie ma czego korygować i powściągać. W zwykłych okolicznościach pełni wyłącznie mitygującą funkcję i nie dostarcza wystarczających wskazówek do ułożenia sobie

życia i wyboru ostatecznych celów. Tym zająć się musi etyka lub filozofia. Roztropność pozbawiona podstaw moralnych przeradza się w egoizm, niezdolny zresztą do realizowania swych zamierzeń, ponieważ racjonalny egoista wiele traci, gdy nie godzi się na współpracę z innymi i nie akceptuje nieegoistycznych zasad podziału jej efektów.

Celem moralności jest przezwyciężenie roztropności wtedy, gdy jest to dla wszystkich korzystne. Każdy więcej traci, gdy umowy są łamane przez innych, niż zyskuje, gdy umowy łamie sam (Gauthier, 192).

Wnioski

Podsumujmy odpowiedzi na postawione pytania. (1) Wedle Arystotelesa roztropność nie jest cnotą, ponieważ jest bezpośrednim użyciem rozumu, a nie zachowaniem nawykowym. Wprawdzie Platon był wcześniej odmiennego zdania i uważał roztropność za jedną z cnot kardynalnych, ale stanowisko Arystotelesa ma tę zaletę, że wyprowadza roztropność poza sferę wartości moralnych i tym samym pozwala jej użyć jako kryterium korygującego wymagania licznych, częściowo skonfliktowanych systemów etycznych. (2) Roztropność to rozum praktyczny, czyli postawa polegająca na wykorzystaniu praw rozumu w konkretnych sytuacjach, choć bez jednej, utrwalonej metody. To, jak należy stosować rozum w jednostkowych przypadkach, jest raczej sprawą sztuki i doświadczenia niż metody i teorii. (3) W szczególności roztropność nie polega na maksymalizacji użyteczności, a nawet nie jest zachowaniem wyłącznie konsekwencjalistycznym, nastawionym na maksymalizowanie jakichś wybranych właściwości skutków czynów. Ma raczej wskazać taką drogę postępowania, której sprawca w przyszłości nie będzie żałował i bierze pod uwagę „racje do działania”, a nie następstwa czynów. (4) Roztropność jest postawą naturalnie atrakcyjną. Jej związek z rozumem powoduje, że większość ludzi spontanicznie dąży do roztropności, tym bardziej, że postępując w ten sposób minimalizuje przyszłe rozczarowania. (5) Porównując między sobą rozmaite „racje do działania” roztropność nadaje się na bezstronnego arbitra między rozmaitymi systemami postulatów normatywnych. Może więc w szczególności rozstrzygać konflikty między systemami etyki i (6) skutecznie powstrzymuje ich zbyt wybujałe wymagania. (7) Ponieważ sama nie podlega ściśle określonym kryteriom i przysługuje tylko osobom, u których ją dostrzegamy — tak jak urodę lub wdzięk — musimy przyjąć, że roztropność ma taką naturę, jaką ludzie w niej dostrzegają, a tym samym zależy od lokalnie utrwalonych oczekiwań wobec rozumu praktycznego. Jest w jakimś stopniu zrelatywizowana do wymagań konkretnych społeczności. Zależy jednak od nich mniej niż systemy etyczne, którym wyraźnie brak jednomyślności i które z powodów teoretycznych lub społecznych wyznaczają całkiem rozbieżne cele i zasady postępowania. Roztropność odwołuje się wprost do rozumu, który z założenia jest jeden i wspólny dla wszystkich ludzi, nawet jeśli manifestuje się odmiennie w róż-

nych społecznościach. Każda próba korygowania wskazań roztropności jest nieskuteczna. Powoduje natychmiast, że roztropność przestaje być wiarygodnym kryterium. Spory o wartości tracą swego arbitra. (8) Gdyby ktoś chciał jednak zastąpić moralność roztropnością — na przykład w tym celu, by uzyskać wyższy poziom uniwersalnej trafności ocen — to zabieg taki byłby z góry skazany na niepowodzenie. Roztropność pełni funkcję korekcyjną wobec innych ocen i sama nie wyznacza ani celów życiowych, ani niezmiennych zasad postępowania.

Jeśli tak opisane rozumienie roztropności jest trafne, to może powstać podejrzenie, że roztropność podważa autonomię etyki i jej normatywną niezależność. Taka obawa jest w istocie całkiem nieuzasadniona. Roztropność łagodzi i pośredniczy między zwaśnionymi rzecznikami różnych stanowisk etycznych, sama jednak nie wyznacza nowych celów, nie zmusza do określonego myślenia i działania, nie próbuje wyjaśnić sensu ludzkiego życia. Pozostawia te zadania systemom etyki, co najwyżej powściągając niekiedy ich entuzjazm, skłonność do pospiesznych uogólnień i przesadne żądania. To nie powinno niepokoić zwolennika żadnej moralności. Roztropność działa podobnie jak logika, która oczyszcza dobrze pomyślane systemy z formalnych błędów. Powoduje, że systemy wartości stają się bardziej umiarkowane i bardziej przekonujące, że bronią swych racji tylko na tym polu, na którym ich oceny spełniają wymagania swobodnie działającego rozumu.

Literatura

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, PWN, Warszawa 1956.
 Brandt Richard B., *Etyka*, tłum. Barbara Stanosz, PWN, Warszawa 1996.
 Gauthier David P., *Morality and Advantage*, w: Raz Joseph, *Practical Reasoning*, Oxford University Press, 1978.
 MacIntyre Alasdair, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. Adam Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
 Mill John Stuart, *Utylitaryzm, O wolności*, tłum. Amelia Kurlandzka, PWN, Warszawa 1959.
 Nagel Thomas, *Desires, Prudential Motives and the Present*, w: Raz, Joseph, *Practical Reasoning*, Oxford University Press, 1978.
 Nagel Thomas, *Subjective and Objective*, w: Rajchman John, Cornel West (red.), *Post-Analytic Philosophy*, Columbia University Press, 1985.
 Rawls John, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik [et al.], PWN, Warszawa 1994.

Prudence and ethics

Prudence has been defined differently by Plato and Aristotle. The former took it to be one of the cardinal virtues, the latter claimed it was an intellectual virtue rather than a moral one. It is suggested by the author that prudence can be used as a yardstick to evaluate different ethical theories. When they clash, it is noto-

riously difficult to decide which is right. In such case one can adopt a policy to adopt the position that sounds more prudent than the other. But the criterion of prudence will remain only so long as it is accepted unanimously. If it spurs new controversies, it will become useless. So, argues the author, it is best not to define prudence, but to use it as it is generally understood. Any definition can be questioned, tampered with or rejected. So ultimately all moral debates can be translated into controversies about prudence. If we choose to do so, we will deprive ourselves of an efficient, though perhaps not very rational, method to arbitrate between rival moral claims.