

Joanna Górnicka

Człowieczeństwo jako doświadczenie normatywne

Słowa kluczowe: moralność, tożsamość, osoba ludzka, naturalizm, emocje, wola, sumienie, pragnienie, racje moralne, motywy, podmiotowość

Każda próba analizy naszego ludzkiego istnienia musi zawierać dwie perspektywy; perspektywę przynależności do naturalnego świata, uporządkowanego i ujętego w twarde prawa fizyki oraz perspektywę percepcyjną, pierwszoosobową, stwierdzającą naszą odrębność i niepowtarzalność wobec wszelkich otaczających bytów. Jednak już na pierwszy rzut oka widać, że świat wypełniony jest istotami, które nie należąc do gatunku *Homo sapiens*, są w podobnej sytuacji. Także są elementami fizycznego świata i zapewne także doświadczają podstawowej asymetrii między własnym istnieniem a tym, co jest na zewnątrz nich, jako przedmiot ich poznania i działania. Warto jednak zauważyć, że rzadko kiedy – a może nigdy – przedmiotem ich refleksji jest własne osobowe i gatunkowe istnienie. Jak się zdaje, zdolny jest do tego tylko człowiek. Próbujemy się określić i zdefiniować, szukając metod i języka, które pozwoliłyby obiektywnie zbadać i wyjaśnić mechanizm naszego istnienia i fenomen naszego wartościowania. Chcemy opisać samych siebie jako ożywione, biologiczne byty, których sposób obecności w świecie zawiera coś typowo *ludzkiego* i wyjątkowego. Nasza ludzka perspektywa nie jest więc jedynie prostą percepcją naszej relacji wobec innych bytów fizycznych ani też oczywistą konstatacją specyfiki naszego zawsze pierwszoosobowego punktu widzenia świata, ale jest nadto perspektywą istoty, która samą siebie chce zrozumieć i zinterpretować.

Czy jednak ów zamiar obiektywnego opisanie samego siebie – niczym próba obejrzenia swojego wizerunku w doskonałym lustrze – rzeczywiście pozwoli nam liczyć na szczególną satysfakcję poznawczą? Czy nadto rzeczywiście jest to wizerunek, który chcielibyśmy oglądać? Nawet jeśli będzie to obraz w miarę dokładny, a jego analiza potwierdzi nasze podobieństwo do innych istot, nigdy nie będziemy w stanie ustalić, w jakiej mierze naszym wspólnym udziałem są te

same doświadczenia, przeżycia czy głębokie preferencje normatywne. Thomas Nagel świadom był tej trudności, uznając za rzecz niemożliwą, byśmy mogli w sposób obiektywny dotrzeć do ludzkich przeżyć równie łatwo, jak udaje nam się zaobserwować i opisać nasze ciała¹. Choć jednak nie sposób przeświecić zawartości naszych przeżyć, zapewne dałoby się uchwycić ich strukturę, a także to, co w nich typowe i w każdym z nas obecne.

Jednym z obszarów trudnego do opisania fenomenu ludzkiej egzystencji jest nasze życie moralne. Właśnie tu staramy się zrozumieć sens i zasadność naszych zachowań oraz nadać im właściwy kierunek. Nie tyle jednak idzie tu o standardy normatywne, które – wywodząc się z rozmaitych źródeł – stawiają nas wobec pewnych zadań, ile raczej o sposób, w jaki uobecniają się one w naszym życiu wewnętrznym. Arystoteles stwierdził, że tym, co identyfikuje nasze człowieczeństwo, jest inteligencja, a także umiejętność racjonalnej samokontroli uczuć i namiętności. Bez wątpienia ta właśnie teza jest sednem jego teorii cnót – a nie przytaczane przez niego tytułem egzemplifikacji klasyczne cnoty greckiego etosu. Choć owa *differentia specifica* ludzkiej natury moralnej ma charakter w znacznej mierze formalny, Arystoteles wierzył, że nie różnimy się szczególnie od siebie; żywimy podobne uczucia i w podobny sposób potrafimy się kontrolować. Stąd czerpał swoją wiedzę psychologiczną dającą mu nadzieję na możliwość formowania ludzkiej natury moralnej. Zapewne jest w tym wiele racji – jednak wiele racji ma także Bernard Williams, twierdząc, że owa Arystotelesowska formalna struktura cnoty, w istocie wspólna wielu koncepcjom starożytnym – o ile nie zostanie uzupełniona warunkiem deterministycznej identyczności wszystkich jednostek – może nas w równej mierze prowadzić do czynów chwalebnych, jak i nagannych, a zależy to jedynie od naszego *wolnego* wyboru pewnych wartości². Wolny wybór, o którym mówi Williams, to właśnie owo pole wahań, decyzji i doświadczeń całkowicie nieprzenikliwych, a psychologicznie dostępnych nam tylko z autopsji. Jak się zdaje, doświadczeniem wyjątkowo istotnym jest tu swoisty wewnętrzny dialog między rozmaitymi racjami i ewentualnymi motywami naszych działań, szczególnie akt autorefleksji sięgający do najgłębszych obszarów naszego życia duchowego. Jeśli w grę wchodzi racje moralne, potoczny język operuje tu kategorią sumienia; literatura filozoficzna ostatnich dziesięcioleci chętniej używa pojęcia praktycznej racjonalności, obejmując nim m.in. psychologiczne rozważania dotyczące prób interpretacji i oceny naszych własnych dokonań i zamiarów, a także efektywności wewnętrznej samokontroli.

¹ Thomas Nagel: *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński. Wydawnictwo Aletheia, 1997, s. 33.

² Bernard Williams: *Moralność. Wprowadzenie do etyki*. Tłum. M. Hernik. Wydawnictwo Aletheia 2000, s. 88–89.

Zapewne należałoby przyznać rację Ch. Taylorowi, który właśnie w naszej tendencji do interpretowania samych siebie widział specyfikę ludzkiej natury³. Jesteśmy istotami skłonnyimi do osądów normatywnych, traktujących pewne sytuacje jako lepsze, inne jako gorsze; żywimy pewne aspiracje, nadajemy sens pewnym przeżyciom i cenimy pewne wartości. Nie jest oczywiste, czy – jak chce Taylor – niezbędna jest w tym celu artykulacja językowa; czy rzeczywiście hierarchizowanie celów życiowych i ocena ważności pewnych spraw i sytuacji *dla nas* wymaga medium językowej ekspresji. Bez wątplenia jednak wnikanie w głąb własnych przeżyć w celu zrozumienia ich istoty, a także nieustająca, niemal bezwiedna kontrola własnych wartościowań i wyborów są cechą specyficzną ludzką, której nieprzypadkowo filozofowie poświęcają tyle uwagi. Tylko człowiek potrafi odczuwać winę moralną, tylko człowiek obowiązek moralny przeżywa jako rodzaj zaciągniętego długu⁴ (Mill), tylko człowiek wreszcie czuje się moralnie odpowiedzialny za podjęte działania.

Oczywiście trudność tego dyskursu spowodowana jest dwoma znaczeniami pojęcia osoby ludzkiej, normatywnego i opisowego. W myśl pewnych teorii etycznych nie każda istota ludzka jest zarazem osobą, choć zapewne każda z owych istot ma odpowiednie do tego zdolności: ceni pewne wartości, planuje swoje życie, operuje pewną dozą racjonalności, podejmuje wybory. Niewątpliwie i zwierzęta zdolne są do zachowań celowych, a także cechuje je znaczny poziom racjonalności. Jednak ich strategie mają z reguły charakter adaptacyjny, cele dotyczą zaś przetrwania, odżywiania lub rozmnażania. Tymczasem cele działań ludzkich, a także kierujące nimi wartości nie muszą być interesowne w powyższym sensie. Często mówi się tu o celach bezpośrednich lub o życiu autentycznym, w odróżnieniu od życia bezrefleksyjnego i nastawionego na cele hedoniczne. Chętnie do *osób* zaliczylibyśmy istoty kierujące się silnymi racjami moralnymi, których realizacja może niekiedy zagrażać ich osobistym interesom lub po prostu istoty charakteryzujące się troską o innych. Niekiedy do owych cech osoby dodaje się zdolność do szczególnego bezinteresownego zaangażowania w pewną dziedzinę życia⁵.

Wszystkie te cechy wyróżniające nas jako odrębny gatunek, a także nadające nam rangę bytów *osobowych* można w dużym przybliżeniu wyrazić w trzech tezach. *Po pierwsze*, mamy zdolność do narzucania sobie standardów zachowań, nie zawsze sprzyjających naszym jakkolwiek pojętym interesom osobniczym czy pragnieniom. Zwracał na to uwagę Sokrates, sądząc, że ta właśnie cecha różni nas od świata innych istot animalnych. Operujemy kategoriami dobra i zła, starając

³ Por. Charles Taylor: „Samointerpretujące się zwierzęta”, tłum. A. Sierszulska, w: *Filozofia podmiotu* (wybór i redakcja J. Górnicka-Kalinowska), Wydawnictwo Aletheia, 2006.

⁴ Por. J.S. Mill: *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, Wydawnictwo PWN, 1959, s. 84.

⁵ Por. Ch. Taylor: „Pojęcie osoby”, tłum. Renata Wieczorek, w: *Filozofia podmiotu*, wyd. cyt. Również por. H.G. Frankfurt: *On caring*, w: *Necessity, Volition, Love*, Oxford Univ. Press, 1999.

się im nadać walor uniwersalny i obiektywny. Chronimy naszą godność i godność innych ludzi. Racje obowiązku przekładamy nad działania jedynie pomyślne. Być może właśnie owa zdolność najlepiej opisuje nasz status jako istot moralnych. *Po drugie*, jesteśmy zdolni do wewnętrznej samokontroli. Jak wiadomo, przyjęte przez nas reguły moralne nie zawsze mają odpowiednio skuteczną siłę oddziaływania. Cała filozoficzna literatura poświęcona *cnocie*, wskazuje na trud pokonywania pokus, na częsty konflikt między indywidualnym chceniem a uniwersalną i bezosobową powinnością, między racjami moralnymi a spontanicznymi motywami, które kierują nas ku doraźnym przyjemnościom. Psychologiczny dylemat wewnętrznej kontroli pragnień znalazł także odzwierciedlenie w obszernej literaturze na temat słabej woli. Konflikt *autorytetu* obowiązku moralnego z *władzą* motywów jest osią niekończących się sporów eksternalistów z internalistami.

Po trzecie wreszcie, posiadamy umiejętność moralnej autorefleksji. Zwracamy się do siebie jako istoty wolnej, w celu dokonania wewnętrznego rachunku win i zasług moralnych. Oceniamy dokonane uczynki i szukamy istotnych racji, by dokonać wyborów przyszłych. Czujemy się winni i moralnie odpowiedzialni za to, co zrobiliśmy, odczuwamy wyrzuty sumienia lub zadowolenie z powodu dobrze spełnionego obowiązku. Wszystkie te stany psychologiczne możliwe są dzięki szczególnej kartezjańskiej zdolności percepcyjnej, która pozwala nam przyglądać się własnym procesom myślowym, w tym procesom o charakterze normatywnym. Oprócz postrzegania rzeczy zewnętrznych postrzegamy także własne stany poznawcze i emocjonalne, analizujemy nasze wahania i powzięte decyzje. O ile jednak obserwując dowolny fragment zewnętrznego świata, mamy prawo sądzić, że mniej więcej tak samo prezentuje się on każdej innej osobie ludzkiej, o tyle bylibyśmy w kłopotcie, usiłując sobie przedstawić akt cudzej autorefleksji, nie możemy bowiem odczuwać i przeżywać tego, co dzieje się w innym umyśle. Sądzę, że ten kartezjański wywód daje się dobrze zastosować do sfery moralnej. Przy założeniu kulturowego podobieństwa naszych przekonań na temat dobra i zła – bez względu na źródło owych przekonań – możemy uznać, że *świadomości* moralne poszczególnych jednostek są do siebie podobne, ponieważ zawierają się w nich podobne racje moralne i podobne wartości, być może także identycznie uprawomocnione. Czy jednak podobne są także nasze spostrzeżenia wewnętrzne, zwrócone ku własnym stanom i normatywnym przeżyciom? Wprowadzając kartezjańskie odróżnienie, chcę zasygnalizować tę cechę sumienia, która różni je od prostej wiedzy moralnej. Wiem, czym jest dobro, zapewne *moje* rozumienie dobra nie różni się od *twojego*, a jednak stany sumienia przeżywam w sposób całkowicie indywidualny i subiektywny; wiem, jaką złamałam normę moralną, ale dopiero sumienie daje mi wewnętrzny obraz mojej winy. Przeżycia moralne związane z funkcjonowaniem *sumienia* jest polem doświadczeń, które Th. Nagel⁶

⁶ Th. Nagel, *Widok znikąd*, wyd. cyt., rozdz. „Umysł i ciało”.

– choć nie używa tej kategorii – nazywa wewnętrzną perspektywą naszej osoby, decydującą w znacznej mierze o naszej indywidualnej tożsamości. Świadoma identyfikacja z pewnym systemem wartości jest podstawą funkcjonowania sumienia i swojego rodzaju samointerpretacji. Będę nadal sobą, rezygnując z pewnych pragnień (np. zjedzenia dobrej potrawy), natomiast naruszenie mojej sylwetki moralnej odczuwam jako zagrożenie osobowej integralności.

Współczesna etyka analityczna badająca wszystkie wymienione przeze mnie aspekty życia osobowego niechętnie sięga do kategorii sumienia. O autorefleksyjnym charakterze naszych przeżyć moralnych piszą co prawda, H. Frankfurt, G. Watson czy Ch. Taylor⁷, jednak nigdy nie mówią o sumieniu. Wszyscy trzej autorzy skupiają się natomiast na niezwykle istotnym dla życia moralnego aspekcie naszej psychiki, jakim jest kontrola pragnień z wyidealizowanej perspektywy własnej osoby. To, co w tradycyjnych koncepcjach sumienia było zaledwie sugestią, w teoriach trzech wymienionych autorów staje się kwestią zasadniczą: trwała struktura normatywna wzmocniona aktami silnej samokontroli jest podstawą naszej osobowej tożsamości. W istocie w tle dyskusji wokół idei podmiotu, któremu można przypisać moralną odpowiedzialność, wszyscy ci autorzy umieszczają problematykę sumienia, jednak to, co w kwestiach dotyczących sumienia było oczywiste, niejako w formie milczącego założenia – obciążanie się winą jest możliwe tylko przy przyjęciu hipotezy wolności działań – tutaj jest przedmiotem dociekań. Jak dalece jesteśmy wolni w swoich decyzjach moralnych i jak dalece możemy obarczać się winą za dokonane uczynki? Jesteśmy wolni, o ile wolności tej doświadczamy w swoim życiu wewnętrznym. W świecie zdeterminowanym prawami fizyki jest to zarazem jedynie możliwy obszar odpowiedzialności. Ta stoicka, kompatybilistyczna perspektywa sprzyja filozoficznym ideom osobowości typu *deep-self*, co krytyczna wobec wszystkich wymienionych autorów Susan Wolf nazywa chorobą podmiotowości. W gruncie rzeczy zarówno Watson, Frankfurt, jak i Taylor uprawiają rodzaj współczesnej teorii cnoty. Nie są ważne przyjęte systemy wartości w rodzaju bezosobowej kantowskiej etyki obowiązku, równie bezosobowego utilitaryzmu czy religijnego rygoryzmu – lecz siła wewnętrznej determinacji umożliwiającej nam dostosowanie systemu motywów do wcześniej przyjętych wartościowań. Wszyscy wymienieni autorzy, łącznie z Nagelem i Williamsem, świadomi są najcięższego dylematu moralnego, z którym zmagają się cała psychologia moralna. Jak pogodzić życie pomyślne z życiem moralnym (Th. Nagel), jak zbudować system moralności, który uwzględniłby ogromną rolę istotnych osobistych emocji w naszym życiu (B. Williams), jak pogodzić system moralnych ewaluacji z systemem motywów (G. Watson), jak skłonić nasze pragnienia, by odpowiadały wartościowaniu z wyższego piętra naszej osobowości

⁷ H. Frankfurt, „Wolność woli i pojęcie osoby”, w: *Filozofia moralności* (wybór i red. J. Hołówka), Aletheia, 1997; G. Watson: „Free Agency”, „Journal of Philosophy” 1975; Ch. Taylor: „Responsibility for Self”, w: *The Identity of Persons* (ed.) A. Oksenberg-Rorty, Univ. Of California Press, 1976.

(H. Frankfurt), jak wreszcie ukonstytuować nasz charakter, by kierowało nim tzw. silne wartościowanie (Ch. Taylor)? Z wszystkich tych koncepcji wyziera idea osoby ludzkiej walczącej ze swymi słabościami, opierającej się pokusom, osoby przeciwstawiającej słuszne racje kłopotliwym, nieakceptowanym pragnieniom. Ale, jak wiadomo, anioły nie mają sumień, istoty idealnie racjonalnie – także. Maszyny – również. Zapewne bohater każdej ze wspomnianych koncepcji musi mieć *sumienie*, ponieważ w myśl potocznych intuicji tego pojęcia, a także zgodnie z duchem wymienionych teorii, jest ono częścią naszej osoby.

Choć kategoria sumienia kojarzy nam się najczęściej z etyką o charakterze religijnym, w istocie instancja ta ma naturę formalną. Sądzę, że w jakiejś mierze odpowiada ona poziomowi pragnień wyższego rzędu w teorii Frankfurta. Po to, by stać się *osobą*, należy identyfikować się z wybranym w sposób wolny systemem wartości i kontrolować nękające nas hedoniczne pragnienia z piętra niższego. Emocjonalny charakter przeżyć intuicyjnie związanych z funkcjonowaniem sumienia, zwłaszcza przed podjęciem działania (niepokój, dyskomfort, żal, Sartre'owskie *mdłości*), można odnaleźć także w akcie samokontroli; pragnienia wyższego rzędu czerpią swoją moc perswazyjną z obszaru naszych emocji. W tym stanowisku paradoksalnie łączącym pewne elementy eksternalizmu (system wartości wspierający wewnętrzną samokontrolę) z internalizmem (dobre pragnienia) daje o sobie znać klasyczny schemat rozważań w kategoriach *sumieniowych* typu tomistycznego, oczywiście bez całego właściwego doktrynie św. Tomasza bagażu normatywnego; *conscientia* jest aktem (a także pragnieniem właściwego formowania własnej osoby) wynikającym z pewnej wiedzy moralnej. Frankfurt był jak najdalszy od precyzowania wartości kierujących pragnieniami wyższego szczebla, choć można się domyślać, że są to klasyczne wartości 20-wiecznego amerykańskiego liberała. Warto jednak zwrócić uwagę, że koncepcja Frankfurta, w zasadzie moralnie neutralna, a jedynie wskazująca relację naszych pragnień i motywów, w praktyce zupełnie inaczej będzie wyglądała w przypadku silnie deontologicznych systemów wartości niż wówczas, gdy podmiot działań, jako *osoba* konsekwentnie identyfikuje się z zasadami etyki utilitarystycznej czy zgoła hedonistycznej. Czy dlatego pragnę przyjemności, że mam na to spontaniczną ochotę, czy też z piętra świadomości normatywnej zmierzam ku temu, by moje *chcenia* jak najczęściej sprzyjały stanom przyjemnym, ponieważ wpływa to z mojego systemu wartości? Na gruncie filozoficznej teorii łatwo odróżnić oba piętra działań, tylko z jednym z nich wiążąc kategorię ewentualnej winy i odpowiedzialności, jednak w praktyce trudno nam odróżnić własne akty woli skłaniające do świadomych i konsekwentnych wyborów natury hedonicznej od spontanicznych i być może bezmyślnych pragnień z piętra niskiego. Jakimś rozwiązaniem tych trudności byłoby wyraźne jakościowe odróżnienie pragnień o charakterze „normatywnym” od pragnień niższego rzędu; niestety, Frankfurt takiego rozróżnienia nie robi. Dla usprawiedliwienia amerykańskiego filozofa warto wspomnieć, że i Hume

niezbyt dużo uwagi poświęca jakościowemu odróżnieniu opisywanych przez niego uczuć, choć nie wszystkie z nich mają równie chwalebny charakter; wyrzucał mu to F. Brentano⁸, który widział moralnie istotną różnicę między upodobaniami słusznymi i niesłusznymi. Prawdę mówiąc – i w klasycznych emotywistycznych teoriach sumienia przeżycia związane z wyrzutami sumienia, żalem czy trudnymi wyborami moralnymi, np. z powodu konfliktu wartości, nie są specjalnie wyodrębnione spośród innych doświadczeń traumatycznych, co trafnie zauważył Freud.

Poglądy G. Watsona różnią się co prawda w wielu punktach od koncepcji Frankfurta, m.in. w kwestii wolnej woli, jednak i tutaj struktura osobowości ma wyraźny charakter *deep self*. W istocie cały wysiłek moralny – połączenie wartościowania z właściwą motywacją do działania, coś w rodzaju wewnętrznej kontroli na wzór arystotelesowskiej cnoty – dokonuje się w *mojej* nieprzejrzystej dla innych konstrukcji psychicznej. Także Ch. Taylor wybór i ukonstytuowanie się właściwej tożsamości sytuuje w głębokich pokładach indywidualnej świadomości moralnej. W akcie samointerpretacji konstruujemy własną tożsamość na tle narracyjnej historii naszego *ja*, zawsze jednak pytanie, czy osiągnęło się właściwe *self* lub czy stałem się osobą o tzw. silnych wartościowaniach (*strong evaluations*), jest rozstrzygane wewnątrz indywidualnej jaźni pytającego⁹.

Wszystkie te filozoficzne pomysły zawierają element właściwy koncepcjom sumienia: wskazują na dialogiczny charakter naszej podmiotowości, na naszą zdolność do głębokiej, silnie emocjonalnej analizy własnych doświadczeń normatywnych, obecną w każdym z nas potrzebę identyfikacji z określonym systemem wartości oraz – co być może najistotniejsze – na motywacyjną funkcję naszych moralnych emocji.

W sposób zasadniczy krytykuje te pomysły Susan Wolf¹⁰, upatrując w nich naiwną kartezjańską wiarę w możliwość oddzielenia idei tożsamości osobowej (*deep self*) i związanej z tym refleksji moralnej od deterministycznego pojmowania świata. Jednak w swym swoistym naturalizmie Susan Wolf nigdzie nie odważa się podjąć Hume'owskiej tezy, powtórzonej niedawno w interesującej pracy Saula Smilansky'ego¹¹. Niezależnie od tego, czy rzeczywiście nasze działanie jest zewnętrze zdeterminowane, doświadczamy ze wszech miar pożytecznej iluzji wolnej woli, iluzji całkowicie wystarczającej, by obarczać nas winą moralną, a także – co w tym dyskursie może ważniejsze – byśmy sami doświadczali owej winy. Niezgodność wspomnianej iluzji z faktem, iż w istocie kierują nami pobudki

⁸ F. Brentano: *O źródle poznania moralnego*, tłum. Czesław Porębski, Wydawnictwo PWN 1989, s. 24.

⁹ Por. Ch. Taylor: „Responsibility for Self”, wyd. cyt.

¹⁰ Susan Wolf: „Sanity and the metaphysics of responsibility”, w: *Responsibility, Character, and the Emotions*, ed. F. Schoeman, Cambridge Univ. Press 1987; por. także S. Wolf: „Moral Saints”, „Journal of Philosophy” 1982.

¹¹ Por. Saul Smilansky: *Free Will and Illusion*, Oxford Univ. Press, 2000, rozdz. „The Role of Illusion”.

naturalne, w niczym nie upośledza naszego kartezjańskiego doświadczenia samych siebie jako istot odrębnych, niewymienialnych i wyjątkowych. W niczym też nie podważa zasadności przypisywania ludziom odpowiedzialności. Podobnie jak fakt ulegania złudzeniom podszywanym nam złośliwie przez kartezjańskiego demona nie podważa naszej realnej tożsamości, a przeciwnie, tym bardziej ją potwierdza. Wolf nie bierze pod uwagę perspektywy semikompatybilistycznej, która nie przecząc hipotezie deterministycznej, zupełnie dobrze pozwala na pierwszoosobowe analizy naszych moralnych dokonań, postanowień i aktów samokontroli.

Koncepcjom tożsamości głębokiej, zbudowanej na psychologicznym mechanizmie dystansu do własnych pragnień i do konstrukcji własnej osoby typu *deep self* Susan Wolf przeciwstawia ideą zdrowej tożsamości (*sane self*), której najistotniejszym umocowaniem ma być dobrze skonstruowany projekt normatywny. Postawy, pragnienia, wybory *etc.* muszą być poddane rewizji z perspektywy dobra i moralnej prawdy; musimy być zdolni do pojmowania kategorii moralnych i zdolni do korygowania własnej natury. Źródeł normatywności Susan Wolf poszukuje w naszych związkach ze światem, ponieważ potwierdzamy się w intersubiektywności. Jeśli tym, co nas identyfikuje, jest projekt normatywny silnie ugruntowany (emocjonalnie czy intelektualnie) w naszym życiu wewnętrznym – to jego jedynym odniesieniem musi być rzeczywistość ludzka i cywilizacyjna, w której przyszło nam żyć. Racje deontyczne wypływające zawsze z mojej osobistej relacji z innymi muszą się opierać także na roszczeniach innych. To, co się zdarza *mnie*, musi spłacać się z tym, co *ja mogę zrobić* innym, z którymi dzielę wspólną przestrzeń moralną. Po to, by stać się bowiem podmiotem *zdrowym* i odpowiedzialnym, twierdzi Wolf, należy sobie przede wszystkim uświadomić to, jaki jest świat, w którym wspólnie żyjemy, i jak dalece jesteśmy zdolni stosować się do norm, które w nim obowiązują. Swoisty naturalizm Susan Wolf traktujący życie społeczne jako zasadniczy punkt odniesienia naszego indywidualnego życia moralnego i naszego pojmowania samych siebie nie wydaje się jednak nie do pogodzenia z perspektywą psychologicznego *moi profond*, tak cenioną przez wspomnianych autorów, sytuujących naszą tożsamość w moralnym lub paramoralnym *cogito*.

Warto więc tytułem pointy raz jeszcze przytoczyć opinię Nagela. Naszą naturalną pozycją w świecie jest rola widza i uczestnika, należymy bowiem do dwóch porządków. Mechanicznego i przyczynowego, w którym wartości moralne są refleksem naturalnych relacji regulujących nasz stosunek do świata zewnętrznego, w tym świata społecznego, a także do wyobrażeń o własnych przyjemnościach – ale należymy również do porządku świadomych autorskich postanowień, działań i decyzji. Do którego z owych obszarów należą akty sumienia oraz akty samokontroli w teoriach *deep self*? Jeśli są dalekowzrocznie czy perfekcjonistycznie pojętą dyscypliną moralną, a ich jednym motywem jest osiągnięcie pewnego dobrze przez otoczenie ocenianego stanu rzeczy czy stanu rzeczy po prostu korzystnego – to z pewnością można je zaliczyć do porządku naturalnych zdarzeń, niewa-

runkowanego żadnym moralnym *a priori* z wysokiego poziomu. Ale zarazem są to zdarzenia *pomyślane* i doświadczane jako akty moralne nieredukowalne do niczego innego poza racjami tej właśnie natury. Wyjaśniamy je naturalistyczne, ale uzasadniamy i przeżywamy moralnie. W naszych moralnych poczynaniach jesteśmy więc zawsze *causa sui*, nawet jeśli naturalista przyrówna nas do barona Münchhausena usiłującego podnieść się za włosy.

Human Condition as a Normative Experience

Keywords: *morale, identity, human person, naturalism, emotions, will power, conscience, desires, moral reasons, motives, subjectivity*

We can define the essence of human being as the joint possession of the capacity for normative thinking, the power of self-governance and the ability to conduct moral reflection that is expressed in acts confirmed by moral conscience. From the naturalistic perspective we can explain and justify our activities by the structure of the physical world; but our status of persons as expressed in our individual moral experience and personalized reaction to the surrounding circumstances is not reducible to natural phenomena.