

Natasza SZUTTA

JEDNOŚĆ CNÓT JAKO WARUNEK NORMATYWNOŚCI CNOTY W obronie doktryny jedności cnót

Często przywoływany jest argument, że gdyby uznać doktrynę jedności cnót za prawdziwą, to o żadnym człowieku nie można by orzec, że jest on człowiekiem cnotliwym, nie ma bowiem ludzi zupełnie pozbawionych wad. Zwolennicy tego argumentu wskazują przy tym na przykłady tak zwanych moralnych bohaterów, którzy często przedstawiani są przez etyków cnót jako wzorce dobrych moralnie postaw i zachowań, mimo że obok ich niewątpliwych zalet wymieniane są również liczne wady.

WSPÓŁCZESNA ETYKA CNÓT

Jednym z najdynamiczniej rozwijających się obecnie nurtów etyki jest etyka cnót. Jej korzenie sięgają czasów starożytnych, w których filozofowie dyskutowali na temat moralności „językiem cnót”. Na nowo etykę cnót odkryto w wieku dwudziestym za sprawą Elizabeth Anscombe¹ i Alasdaira MacIntyre’a², którzy poddali radykalnej krytyce oświeceniowe projekty uzasadniania moralności, głównie etykę kantowską i utilitaryzm. Obarczyli je winą za tragiczny stan współczesnej etyki, będący skutkiem dominującego dziś przekonania, że etyki nie da się racjonalnie uzasadnić. Przekonanie to sprzyja upowszechnianiu się różnych stanowisk emotywistycznych, odmawiających sądom etycznym wartości prawdy lub fałszu i sprowadzających je wyłącznie do wyrazu ludzkich uczuć i emocji. Jako remedium na tę sytuację Anscombe i MacIntyre zaproponowali powrót do myśli wielkiego klasyka etyki cnót Arystotelesa i do jego teleologicznego sposobu uzasadniania moralności, w którym celem-dobrem jest eudajmonia – szczęście rozumiane jako spełnienie, czyli aktualizacja potencjalności, szczególnie tych typowo ludzkich. Cnoty etyczne odgrywają w tym procesie szczególną rolę – środków wewnętrznych, bez których realizacja celu-dobra byłaby niemożliwa. Dlatego w koncepcji tej tak ważne jest doskonalenie moralnego charakteru, na który składają się przeróżne „dzielności” etyczne – cnoty.

Propozycja Anscombe i MacIntyre’a nie pozostała bez odzewu. Trudno byłoby dziś nawet tylko policzyć publikacje powstałe w ramach bardzo szero-

¹ Zob. E. A n s c o m b e, *Modern Moral Philosophy*, „Philosophy” 33(1958) nr 124, s. 1-19.

Zob. też: G. E. M. A n s c o m b e, *Współczesna filozofia moralna*, niniejszy numer „Ethosu” s. 39-60.

² Zob. A. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

kiego nurtu, jakim jest współczesna etyka cnót. Do jej klasyków zaliczani są: sam Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum³, Michael Slote⁴, Nancy Sherman⁵, Julia Annas⁶, Robert Audi⁷, Rosalind Hursthouse⁸, Christine Swanton⁹, Robert M. Adams¹⁰. Są to filozofowie reprezentujący różne szkoły i tradycje filozoficzne, dlatego niezmiernie trudno podać ogólną charakterystykę tego nurtu. Często określa się go jako etykę moralnego sprawcy, a to ze względu na główne pytania, jakie stawiają sobie jego zwolennicy. Pytają oni: Kim powinienem się stać? Jakie cechy charakteru powinienem uosabiać, by być dobrym człowiekiem?, zamiast: Co powinienem zrobić?, które to pytanie stawiane jest przez tak zwanych etyków czynu: zwolenników etyki kantowskiej i utilitaryzmu. Etycy cnót określają się także mianem etyków charakteru, ponieważ unikają formułowania uniwersalnych zasad moralnych, inaczej niż zwolennicy etyki zasad (etyki kantowskiej, opierającej się na zasadzie uniwersalizacji i utilitaryzmu, głoszącego zasadę maksymalizacji szczęścia jak największej liczby ludzi). Na moralnie dobry charakter – piszą etycy charakteru – składają się moralnie wartościowe dyspozycje, które pozwalają odpowiedzieć na pytanie, co jest moralnie dobre lub złe, jakkolwiek nie w sensie uniwersalnym (ważnym dla każdej jednostki), a jedynie partykularnym – ważnym dla konkretnej jednostki w konkretnym czasie, w odniesieniu do konkretnego adresata działania¹¹. To kontekstualne podejście sprawia, że trudno etykę cnót nazywać teorią etyczną w sensie ścisłym. Jej przedstawiciele konsekwentnie odrzucają formułowanie koncepcji etycznych w postaci teorii, która powinna spełniać

³ Zob. M. N u s s b a u m, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1986.

⁴ Zob. M. S l o t e, *Goods and Virtues*, Oxford University Press, Oxford 1989; t e n ż e, *From Morality to Virtue*, Oxford University Press, Oxford 1995; t e n ż e, *Morals from Motives*, Oxford University Press, Oxford 2001.

⁵ Zob. N. S h e r m a n, *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford University Press, Oxford 1989; t a ż, *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; t a ż, *Stoic Warriors: The Ancient Philosophy behind the Military Mind*, Oxford University Press, Oxford 2005.

⁶ Zob. J. A n n a s, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993.

⁷ Zob. R. A u d i, *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford University Press, Oxford–New York 1997.

⁸ Zob. R. H u r s t h o u s e, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1999.

⁹ Zob. Ch. S w a n t o n, *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, Oxford University Press, Oxford 2003.

¹⁰ Zob. R. M. A d a m s, *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good*, Oxford University Press, Oxford 2006.

¹¹ Według Arytotelesa cnotliwe działanie dokonuje się zawsze „we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we właściwy sposób” (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska* 1106 b 21-24, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007, s. 112), miarę tego, co jest „właściwe” określa zaś mądrość praktyczna (gr. phronesis).

określone warunki (analogicznie, jak ma to miejsce w naukach empirycznych): uniwersalności, formalności, abstrakcyjności zasad i procedur decyzyjnych. Jej zwolennicy utrzymują, że fenomen moralności jest zbyt złożony, by dał się usystematyzować w tak rozumiany model teorii¹².

Pomimo wielkiego szacunku, jakim wśród współczesnych etyków cnót cieszy się etyka Arystotelesa – można dziś śmiało mówić o kolejnym renesansie recepcji jego filozofii – pewne jego tezy są dziś powszechnie odrzucane; z pewnością można do nich zaliczyć tezę o jedności cnót, nazywaną często doktryną jedności cnót. Celem niniejszych rozważań jest analiza założeń i konsekwencji tej doktryny dla zrozumienia charakteru samej cnoty i etyki cnót. Przedstawię zatem główne założenia doktryny jedności cnót i scharakteryzuję najważniejsze powody jej krytyki. Podejmę także próbę jej obrony.

DOKTRYNA JEDNOŚCI CNÓT

Doktryna jedności cnót była powszechnie akceptowana przez filozofów starożytnych. Miała dwie postaci: monistyczną i pluralistyczną. W jej monistycznym ujęciu, przypisywanym Sokratesowi, które w okresie późniejszym przejęli stoicy, można było mówić nie tyle o doktrynie jedności cnót, ile raczej o doktrynie jedności cnoty. W Platońskim dialogu *Protagoras* Sokrates dowodzi, że cnota jest jedna, choć się różnie przejawia. Tym, co unifikuje i konstytuuje cnotę, jest mądrość teoretyczna (gr. *sophia*)¹³. Podobne stanowisko przyjmowali stoicy. Mimo że odróżniali cnoty, na przykład mądrość, umiarkowanie, męstwo czy sprawiedliwość, pozostawali przekonani, że wszystkie one są emanacjami mądrości praktycznej (gr. *phronesis*). Źródłem ujęcia monistycznego była koncentracja na intelektualnym wymiarze cnoty przy pominięciu jej aspektu afektywnego, na który zwracali szczególną uwagę zarówno Platon, jak i Arystoteles – autorzy pluralistycznego ujęcia doktryny jedności cnót. Ich zdaniem ani mądrość teoretyczna, ani mądrość praktyczna nie jest wystarczająca do posiadania cnoty, ponieważ zawiadują one jedynie racjonalnymi funkcjami duszy. Potrzebne są jeszcze inne dyspozycje, które pozwolą zapanować nad nieracjonalnymi funkcjami ludzkiej duszy, jakimi są uczucia¹⁴.

¹² Na temat ogólnej charakterystyki współczesnej etyki cnót zob. N. Szutta, *Współczesna etyka cnót. Projekt nowej etyki?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007, rozdz. 1, s. 15-44.

¹³ Por. Platon, *Protagoras* 329 e-6; 330 a 7-b 2; 331 e 4-6; 359 b 6-7; 361 a 6-b 3, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Recto, Warszawa 1991, s. 42-53. Zob. też J. M. Cooper, *The Unity of Virtue*, „Social Philosophy and Policy Foundation” 15(1998) nr 1, s. 233-274.

¹⁴ Por. Cooper, dz. cyt., s. 264n.

W koncepcji Arystotelesa cnota etyczna jest „trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w taki sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny”¹⁵. Cnota dotyczy przy tym „doznawania namiętności i postępowania”¹⁶. Przez drogę środka Arystoteles rozumie „to, co jest jednakowo oddalone od obu krańców [...], co nie jest ani nadmiarem, ani niedostatkiem”¹⁷. Tę „właściwą” miarę środka określa rozsądek (*phronesis*): „Niepodobna być we właściwym tego słowa znaczeniu dzielnym etycznie, nie będąc rozsądnym – ani też rozsądnym bez dzielności etycznej. [...] Wraz z rozsądkiem bowiem, który jest jeden, współlistnieją wszystkie cnoty”¹⁸. Cnoty współwystępują, będąc ściśle ze sobą powiązane, a tym, co je zespala, jest rozsądek¹⁹.

Według tego pluralistycznego ujęcia istnieje wiele nieredukowalnych do siebie cnót etycznych, które pozostają w bardzo ścisłym – nierozzerwalnym – związku. Rolę unifikującą pełni rozsądek, nazywany także mądrością praktyczną, którego posiadanie jest skądinąd uwarunkowane posiadaniem cnót etycznych. Jedność cnót oznacza, że niepodobna być człowiekiem cnotliwym (dzielnym etycznie), jeśli się nie posiada którejkolwiek z cnót, a zatem człowiekiem cnotliwym w pełni znaczenia tego słowa można nazwać kogoś, kto posiadał wszelkie cnoty. Brak doskonałości w zakresie którejkolwiek z cnót oznacza natomiast brak cnoty w ogóle. Oznacza to zatem, że prawdziwa cnota nigdy nie może prowadzić do moralnie złego działania, a osoba cnotliwa nie popełnia błędów, nie myli się i w żadnym razie nie może być sprawcą jakiegokolwiek niegodziwości. Doktryna jedności cnót sformułowana przez Arystotelesa jest obecnie poddawana powszechnej krytyce, nawet wśród zwolenników współczesnej etyki cnót.

WSPÓŁCZESNA KRYTYKA DOKTRYNY JEDNOŚCI CNÓT

Przeciwko doktrynie jedności cnót formułuje się wiele argumentów, które zasadniczo można sprowadzić do dwóch głównych: argumentu z fenomenologii życia moralnego oraz argumentu z niewspółmierności i niekompatybilności cnót.

¹⁵ Arystoteles, dz. cyt., 1106 b 37-1107 a 2, s. 113.

¹⁶ Tamże 1106 b 16-17, s. 112.

¹⁷ Tamże 1106 a 42-44, s. 111.

¹⁸ Tamże 1144 b 34-36-1145 a 1-2, s. 209n.

¹⁹ Por. tamże 1144 b 34-1145 a 5, s. 209n.

ARGUMENT Z FENOMENOLOGII ŻYCIA MORALNEGO

Często przywoływany jest argument, że gdyby uznać doktrynę jedności cnót za prawdziwą, to o żadnym człowieku nie można by orzec, że jest on człowiekiem cnotliwym, nie ma bowiem ludzi zupełnie pozbawionych wad. Zwolennicy tego argumentu wskazują przy tym na przykłady tak zwanych moralnych bohaterów, którzy często przedstawiani są przez etyków cnót jako wzorce dobrych moralnie postaw i zachowań, mimo że obok ich niewątpliwych zalet wymieniane są również liczne wady. Gandhitemu zarzuca się na przykład, że choć walczył z pełnym zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwości społecznej, to dla swoich najbliższych był niemal tyranem. Podobnie o podziwianej zarówno przez wierzących, jak i niewierzących Matce Teresie z Kalkuty, która z poświęceniem oddawała się pracy dla osób biednych i cierpiących, mówi się jako o osobie niezwykle surowej i zbyt wiele wymagającej od innych²⁰. Niekoniecznie trzeba odwoływać się do przykładów bohaterów moralnych, wystarczy przeanalizować, jakie osoby szanujemy, i okazuje się, że zwykle cenimy kogoś za postawę i działanie w ograniczonym zakresie: za bycie wspaniałą matką czy ojcem, kompetentnym specjalistą, zaangażowanym działaczem społecznym. Ludzie rzadko potrafią łączyć liczne obowiązki i z równym zaangażowaniem realizować wszystkie. W codziennym życiu „bycie cnotliwym” w jednym zakresie bardzo często łączy się z „byciem niecnotliwym” na jakimś innym polu²¹.

Według krytyków doktryny jedności cnót nakłada ona na moralnych sprawców zbyt wysokie wymagania – tak intelektualne, jak i emocjonalne²². Przede wszystkim człowiek cnotliwy musiałby posiadać nieograniczoną wiedzę. Musiałby także umieć sobie radzić z wszelkimi niepożądanymi emocjami. Jeśli cnotliwe działanie to działanie „we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we właściwy sposób”, to człowiek cnotliwy musiałby charakteryzować się ogromną mądrością życiową, dobrze znać adresata działania i jego sytuację życiową, doskonale wyznaczać cele swoich działań, mając przy tym encyklopedyczną wiedzę i wyjątkowe umiejętności w zakresie dobierania i stosowania najlepszych środków do ich osiągnięcia. Jest to raczej nieosiągalne²³. Co więcej, skoro posiadanie takiej wiedzy i doświadczenia jest uzależnione od szeregu dóbr wewnętrznych i zewnętrznych (jak poziom inteligencji, dostępność wiedzy czy właściwy trening), których

²⁰ Por. S. Wolf, *Moral Psychology and the Unity of Virtues*, „Ratio” (New Series) 20(2007) nr 2, s. 146.

²¹ Por. N. Badhwar, *The Limited Unity of Virtue*, „Nous” 30(1996) nr 3, s. 313-315.

²² Zob. B. Kent, *Moral Growth and the Unity of the Virtues*, w: *Virtue Ethics and Moral Education*, red. D. Carr, J. Steutel, Routledge, New York 1999, s. 113-128.

²³ Por. Wolf, dz. cyt., s. 150; Badhwar, dz. cyt., s. 315.

posiadanie jest nie do końca zależne od podmiotu, to nie można także mówić o dobrowolnym charakterze cnót²⁴.

Ponadto posiadanie praktycznej mądrości jest w świetle tej doktryny uzależnione od posiadania cnót etycznych. Inaczej mądrość ta niczym nie różniłaby się od sprytu, który pozostaje moralnie neutralny i może być wykorzystany do różnych, nawet bardzo niegodziwych celów²⁵. Co więcej, tylko człowiek umiarkowany, panujący nad swoimi emocjami, potrafi wydawać właściwe sądy i podejmować właściwe decyzje. Doktryna jedności cnót w odniesieniu do sfery emocjonalnej podmiotu moralnego stawia wymóg całkowitej integracji uczuć z sądami na temat dobra życia ludzkiego jako całości. To zaś oznacza nie tylko, że człowiek cnotliwy nie może posiadać uczuć przeciwnych cnotcie, lecz także że ta sfera jego życia nie może się wymykać spod jego kontroli. Nie można nazywać sprawiedliwym tego, kto jednocześnie nie jest też odważny, ani mężnym tego, kto jednocześnie nie jest życzliwy²⁶. W tym ujęciu charakter człowieka cnotliwego stanowi całkowitą – w zwyczajnym życiu niespotykaną – harmonię przekonań i pragnień.

Krytycy doktryny jedności cnót widzą w niej też zagrożenie dla wychowania moralnego. Tak wysoko postawione wymagania moralne sprawiają, że zakładająca ją etyka cnót nie dysponuje żadnym empirycznym wzorcem do naśladowania, tak ważnym w moralnej edukacji. Ponadto, zbyt wysoko postawiona poprzeczka działa demobilizująco. Ludzie zwykle kierują się zasadą: skoro nie jestem w stanie osiągnąć ideału, lepiej w ogóle nie podejmować wysiłku, by nie doznać frustracji. Łatwiej jest identyfikować się z kimś, kto tak jak my ma słabości, a mimo to dokonuje moralnego wysiłku, pracując nad swoim charakterem, zaczynając od walki z którąś ze swoich głównych wad. Doktryna jedności cnót dodatkowo zaciera różnicę między ludźmi moralnie złymi a ludźmi dobrymi, którzy jednakowoż nie są bez wad, bywa, że mylą się w swoich ocenach, a czasem po prostu błędzą²⁷. Być może posiadanie cnoty jest po prostu stopniowalne. Ktoś może być bardziej lub mniej odważny lub sprawiedliwy, albo bardziej sprawiedliwy niż odważny i to jednak nie musi oznaczać, że w ogóle nie posiada cnoty sprawiedliwości lub odwagi²⁸.

²⁴ Por. T. H. Irvin, *Disunity in the Aristotelian Virtues*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, red. J. Annas, Clarendon Press, Oxford 1988, s. 75-77.

²⁵ Por. A r y s t o t e l e s, dz. cyt. 1144 a 27-31, s. 208.

²⁶ Por. J. A n n a s, *Cnoty*, w: *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Aureus, Kraków 2004, s. 129n. R. K r a u t, *Comments on "Disunity in the Aristotelian Virtues" by T. H. Irvin*, w: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, s. 83n.

²⁷ Por. K e n t, dz. cyt., s. 121-123.

²⁸ Por. G. S r e e n i v a s a n, *Disunity of Virtue*, „The Journal of Ethics” 13(2009) nr 2-3, s. 207.

ARGUMENT Z NIEWSPÓLMIERNOŚCI I NIEKOMPATYBILNOŚCI CNÓT

Doktryna jedności cnót, według której posiadanie jednej cnoty oznacza posiadanie wszystkich cnót, a brak jednej z nich jest tożsamy z brakiem każdej innej zakłada ich kompatybilność. Wielu krytyków tej doktryny falsyfikuje to założenie, wykazując teoretyczną i praktyczną niekompatybilność cnót, mimo że nie kwestionują oni przy tym pewnej ich współzależności i współwystępowania.

Na poziomie teoretycznym jedność cnót jako nabytych i trwałych dyspozycji do moralnie dobrego działania zakładałaby monistyczną koncepcję dobra (wartości). Cnoty etyczne w tym ujęciu albo składałyby się na owo dobro (jest to autoteliczna koncepcja cnoty²⁹), albo stanowiłyby jedynie środki umożliwiające pełną realizację dobra (jest to instrumentalna koncepcja cnoty). Klóci się to z tak często dziś głoszoną koncepcją pluralizmu wartości, zgodnie z którą istnieje wiele modeli wartościowego życia. Są one w stosunku do siebie niewspółmierne, a wiele z nich można także uznać za niekompatybilne. Przez niewspółmierność rozumie się brak jakiegś jednej wspólnej skali, która pozwoliłaby je ze sobą porównywać, natomiast niekompatybilność oznacza niemożliwość jednoczesnego realizowania wielu tych modeli³⁰. W odniesieniu do cnót oznaczałoby to, po pierwsze, że cnoty są między sobą nieporównywalne i że żadnej z nich nie można przypisać szczególnej rangi. Tymczasem w doktrynie jedności cnót pozycję tę przypisuje się jednak cnotcie phronesis jako takiej: wszechobejmującej, całościowej i wartościującej wiedzy – życiowej mądrości – dotyczącej tego, co jest w życiu ważne, i wskazującej, jak w całej komplikacji zmiennych okoliczności należy to, co jest ważne, realizować. Po drugie, znacznie trudniejsze do zaakceptowania z perspektywy doktryny jedności cnót jest to, że między niektórymi z nich istnieje nieusuwalny konflikt.

Konsekwencje te są zapewne znacznie bardziej widoczne na poziomie praktycznym. Można bowiem realizować różne modele życia: być kochającą matką,

²⁹ Cnoty ujmowane autotelicznie stanowią pewne same w sobie wartościowe dyspozycje moralne, które wspólnie definiują to, co należy rozumieć przez dobro ludzkiego życia. Instrumentalnie ujmowane cnoty stanowią jedynie środki, dzięki którym realizacja dobrego życia jest możliwa. W tym ujęciu cnota może być rozumiana dwojako – jako środek zewnętrzny, który jest z dobrem związany jedynie akcydentalnie, lub jako środek wewnętrzny, związany z celem – dobrem – w sposób istotny, co oznacza, że nie ma innego sposobu pozyskania dobra jak tylko przez doskonalenie cnót. Na temat instrumentalnego ujmowania cnót we współczesnej etyce i o problemach z tym związanych zob. N. Szutta, *Normatywność cnoty, normatywność etyki cnót*, w: *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. N. Szutta, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010, s. 121-145.

³⁰ Por. W o l f, dz. cyt., s. 156n.; B. C h y r o w i c z, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 195-214; zob. też: B. W i l l i a m s, *Konflikt wartości*, tłum. T. Duliński, w: tenże, *Ile wolności powinna mieć wola*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 115-128.

zaangażowanym w pracę i życie swoich studentów naukowcem, oddanym pracy hospicyjnej lekarzem, artystą żyjącym pasją tworzenia albo zaangażowanym prawnikiem czy też odważnym na polu walki żołnierzem. Czy można te modele życia obiektywnie porównywać, postrzegać je w jednej skali? Czy można niektórym z nich przypisywać wyższą, a innym niższą wartość? Czy istnieje możliwość ich unifikacji przez wprowadzenie jakiejś syntetyzującej kategorii, na przykład Arystotelesowskiej eudajmonii? Niektóre z tych modeli mogą być z powodzeniem realizowane jednocześnie, innych nie da się ze sobą pogodzić, z pewnością jednak nie można ich wszystkich realizować jednocześnie. Jeśli dodatkowo z tymi różnymi modelami życia zostaną powiązane konkretne cnoty, to może się okazać, że nie wszystkie z nich należy aktualizować jednocześnie. Można by postawić pytanie, czy prokurator, sędzia, policjant albo żołnierz powinien nabywać cnoty współczucia i miłosierdzia, a spokojny naukowiec i lekarz odwagi fizycznej i męstwa³¹.

Na dowód niekompatybilności cnót podaje się między innymi przykłady cnót, które generują działania popadające ze sobą w konflikt, na przykład sprawiedliwość, nakładająca obowiązek oddawania tego, co się komuś (w sensie pozytywnym i negatywnym) należy, a miłosierdzie równoznaczne jest z wybaczeniem i darowaniem win, bez oczekiwania zadośćuczynienia. Innego przykładu takiego konfliktu cnót dostarcza zestawienie działań wypływających z uczciwości i prawdomówności, które zdają się nakazywać mówienie prawdy, nawet tej trudnej i bolesnej, z postawą wypływającą ze współczucia i życzliwości, które niekiedy zalecają powstrzymanie się przed mówieniem prawdy albo nawet mijanie się z prawdą. Można też pytać, jak pogodzić zdolność do miłości i przyjaźni, wymagającą zaangażowania i troski, z bezstronnością, charakteryzującą się neutralnością ocen i zachowań? Przykładów takich można by podać znacznie więcej, a literatura przedmiotu jest ich pełna.

O pewnej niekompatybilności cnót można też mówić już w odniesieniu do indywidualnego psychologicznego uposażenia jednostek, które może warunkować różny poziom moralnej wrażliwości, a to z kolei – ograniczać możliwość nabywania poszczególnych cnót przez konkretną osobę. Na przykład określony typ układu nerwowego (słaby lub silny) warunkuje posiadanie określonego temperamentu. Czy od melancholika (kogoś o słabym typie układu nerwowego) można wymagać bycia człowiekiem mężnym i odważnym, który miałby zdecydowanie bronić słabszych i potrzebujących pomocy? Albo od choleryka (człowieka o silnym układzie nerwowym, ale też psychicznie niezrównoważonego) wymagać wyćwiczenia cnoty opanowania i cierpliwości w równym stopniu, jak na przykład od flegmatyka, który niejako z natury jest człowiekiem opanowanym? Ponadto należy też wziąć pod uwagę radykalną krytykę

³¹ Por. S r e e n i v a s a n, dz. cyt., s. 199; B a d h w a r, dz. cyt., s. 315.

etyki cnót przez zwolenników etycznego sytuacjonizmu, którzy powołując się na liczne eksperymenty i badania w zakresie psychologii społecznej, dowodzą, jakoby nasze zachowania moralne zależały wyłącznie od czynników sytuacyjnych – przypadkowych i nawet tych, których często nawet sobie nie uświadamiamy. Tymczasem doktryna jedności cnót zakłada integralność moralnego wartościowania, a to oznacza że sposoby wartościowania moralnych sprawców i ich działań zakładane przez poszczególne cnoty powinny być u osób moralnie cnotliwych silnie zintegrowane³².

KONSEKWENCJE ODRZUCENIA DOKTRYNY JEDNOŚCI CNÓT

Argumenty przeciw doktrynie jedności cnót nie są całkowicie pozbawione racji, a zatem nie jest łatwo je przewyciężyć. Zanim jednak przejdę do próby poradzenia sobie z zarzutami, przedstawię kilka uwag na temat konsekwencji odrzucenia doktryny jedności cnót dla rozumienia samej cnoty.

Najpoważniejszą konsekwencją odrzucenia doktryny jedności cnót jest – jak się wydaje – sprowadzenie kategorii cnoty z poziomu normatywnego (kategorii pozytywnie wartościującej w sensie moralnym) na pozycję moralnie neutralną. Przez cnotę w takim ujęciu należałoby rozumieć neutralną moralnie dyspozycję charakteru, która usprawnia – i w tym sensie jest pożądana – do realizowania różnych celów, tak dobrych, jak i złych. Dopiero cel, do którego realizowania cnota byłaby wykorzystana, pozwalałby ocenić w kategoriach moralnych poszczególne działania z niej wypływające. Na przykład odwaga byłaby jedynie trwałą dyspozycją do przewyciężania strachu w obliczu różnego (niekoniecznie tylko fizycznego) zagrożenia. W tym samym stopniu odważni w swoich działaniach byłiby wówczas Hitler i Stalin, jak i ci, którzy się ich działaniom przeciwstawiali; naziści z determinacją poszukujący ukrywających się Żydów³³ i rodziny, które z narażeniem życia dawały prześladowanym schronienie; przygotowujący zamach na World Trade Center terroryści i ryzykujący życie i zdrowie ratownicy. Trudno jednak zwolennikom normatywnego (pozytywnie wartościującego w sensie moralnym) ujęcia cnoty odwagi zgodzić się na wykorzystywanie tego pojęcia we wszystkich wymienionych kontekstach. Co więcej, trudność ta nie dotyczy jedynie cnoty odwagi. W przypadku wielu

³² Zob. J. M. D o r i s, *Lack of Character*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; S r e e n i v a s a n, dz. cyt., s. 195.

³³ Alasdair MacIntyre także podaje przykład nazisty, któremu – jego zdaniem – nie powinno się odmawiać posiadania cnoty odwagi. Teza, jakoby nazista nie był odważny, czy też jakoby jego odwaga nie była cnotą, zaciera – według MacIntyre’a – różnicę między tym, co w charakterze takiego człowieka wymaga reedukacji, a tym, co już takiego procesu nie wymaga. Por. M a c I n t y r e, dz. cyt., s. 324n.

samodzielnie ujmowanych cnót, na przykład męstwa, sumiennosci, cierpliwosci, lojalności, pracowitości czy wierności, rozumianych jedynie jako pożądane cechy i dyspozycje charakteru, można mnożyć przykłady ich niewłaściwego – wręcz haniebnego – wykorzystywania. Tak rozumiane pojęcie cnoty nabiera zupełnie innego znaczenia niż Arystotelesowskie.

Ponadto odrzucenie doktryny jedności cnót prowadzi do ujmowania osobowości moralnej cnotliwego sprawcy jako zdeintegrowanej, niejednolitej, podzielonej na zupełnie odrębne sfery, w których cnoty mieszają się z wadami: człowiek uczciwy może być jednocześnie tchórzem, a człowiek odważny zapalczywym okrutnikiem. Dlatego też nic nie stoi wówczas na przeszkodzie używaniu, bez popadania w jakąkolwiek sprzeczność, takich określeń, jak: „odważny morderca”, „uczciwy złodziej” czy „wielkoduszny malwersant”. Ujęcie to dopuszcza także rozumienie pojęcia „bycia cnotliwym” w bardzo ograniczonym zakresie, w odniesieniu do konkretnych dziedzin życia. Człowiek cnotliwy może więc być jednocześnie uczciwym, sumiennym, lojalnym pracownikiem korporacji i leniwym, zaniedbującym swoje dzieci ojcem albo odwrotnie – wspaniałym, opiekuńczym, dbającym o rozwój swoich dzieci ojcem i leniwym, nieobowiązkowym, lekceważącym swoją pracę nauczycielem³⁴. Można oczywiście powiedzieć, że takimi właśnie ludźmi jesteśmy, ale czy wobec tego pojęcie cnoty nie zyskuje tu zupełnie innego – moralnie neutralnego – znaczenia, które trudno byłoby wykorzystać do budowania koncepcji etyki alternatywnej wobec etyki kantowskiej i utilitaryzmu, do której aspirują przecież współcześni etycy cnót. Skąd bowiem tak rozumiana etyka cnót miałaby czerpać normatywność?

PRÓBA ODPOWIEDZI NA KRYTYKĘ DOKTRYNY JEDNOŚCI CNÓT

Podkreślanie normatywnego charakteru cnoty etycznej jest jednocześnie próbą przewyciężenia krytyki doktryny jedności cnót. Argumenty z fenomenologii życia moralnego tracą swoją moc, gdy na pojęcie cnoty spojrzymy jako na kategorię normatywną, nie zaś jedynie opisową. To, że trudno osiągnąć ideał cnoty etycznej, a nawet to, że w sensie ścisłym nie było na świecie człowieka, którego można by nazwać osobą cnotliwą, nie ma znaczenia dla poprawności tej doktryny, ponieważ ideały ze swej natury są idealne, a nie realne. W przeciwnym wypadku każdą etykę normatywną można by w taki sam sposób zdyskwalifikować. Zarówno ideał etyki kantowskiej – idealnie racjonalnego sprawcy, za-

³⁴ Na temat wymienianej współcześnie w katalogach cnót integralności, o której co prawda nie wspominał Arystoteles, ale której źródeł można doszukiwać się w jego doktrynie jedności cnót, zob. J. C o t t i n g h a m, *Integrity and Fragmentation*, „Journal of Applied Philosophy” 27(2010) nr 1, s. 2-14.

wsze działającego zgodnie z prawem moralnym i ze względu na nie, jak i etyki utilitarystycznej – doskonałego kalkulatora użyteczności, są w podobny sposób nierealne i nieosiągalne, a jednak nikt z tych powodów ani samym ideałom, ani wyrażającym je teoriom etycznym sensowności nie odmawia.

Dla Arystotelesa cnoty etyczne w ich właściwym znaczeniu niewątpliwie miały charakter normatywny (pozytywnie wartościujący w sensie moralnym) i wyraźnie odróżniał on je od tak zwanych cnót naturalnych³⁵. Podczas gdy nabycie cnót etycznych wymaga nie lada wysiłku i pracy, cnoty naturalne mają charakter wrodzony i każdy, nawet dzieci i zwierzęta, są w jakimś stopniu ich posiadaczami. Arystoteles pisze: „Od chwili urodzenia jesteśmy sprawiedliwi i skłonni do umiarkowania, i mężni, i posiadamy inne cnoty”³⁶. Jednak do doskonałości owym cnotom brakuje jeszcze praktycznej mądrości i dlatego można je wykorzystywać na różne sposoby, zarówno ku dobru, jak i ku złu. Mogą one też występować niezależnie od siebie, każda z osobna, a to oznacza, że naturalna odwaga nie musi iść w parze z życzliwością i uczciwością, a wielkoduszność z życiową mądrością. Cnota etyczna w sensie właściwym – bezwzględny – jest zunifikowana: „Wraz z rozsądkiem bowiem, który jest jeden, współistnieją wszystkie cnoty”³⁷.

Niestety do wyjaśnienia różnicy między ludźmi moralnie złymi a moralnie dobrymi (choć wciąż jeszcze nieidealnymi) nie można wykorzystać Arystotelesowskiego ujęcia cnót naturalnych, ze względu na ich wrodzony charakter. Można jednak zaproponować dwa rozumienia pojęcia cnoty: cnotę w sensie wąskim (właściwym) i cnotę w sensie szerokim (potocznym)³⁸. W sensie wąskim należałoby mówić o cnocie jako kategorii normatywnej, zawsze wartościowej w sensie moralnym, zakładającej jedność cnót jako warunek swojej normatywności. O cnocie w sensie szerokim natomiast będziemy wówczas mówić jako o zawsze w jakimś stopniu ułomnej realizacji normatywnie ujmowanej cnoty. Tak jak posiadanie wąsko pojętej cnoty – ideału – jest w zasadzie realnie niemożliwe, na co słusznie zwracają uwagę krytycy doktryny jedności cnót, tak miano szeroko rozumianej cnoty można wykorzystywać w takim zakresie, w jakim dziś stosuje się je w języku potocznym. Cnoty w tym rozumieniu są cechami charakteru, które ułatwiają działanie moralnie dobre, choć nie muszą do niego prowadzić. Ich posiadanie jest stopniowalne, osoba doskonali je początkowo w dość wąskim zakresie, a następnie sukcesywnie rozszerza na kolejne dziedziny swojego życia. W tym szerokim znaczeniu człowiekiem cnotliwym byłby ktoś, kto jest relatywnie najbliższy ideałowi cnoty, jak na

³⁵ Por. Arystoteles, dz. cyt. 1144 b-1145 a 12, s. 208-210.

³⁶ Tamże 1144 b 5-7, s. 208.

³⁷ Tamże 1145 a1-2, s. 210.

³⁸ W podobny sposób rozumuje Gopal Sreenivasan, wprowadzając rozróżnienie tak zwanych pełnych cnót i protocnót. Por. Sreenivasan, dz. cyt., s. 195-203.

przykład Matka Teresa z Kalkuty czy Mahatma Gandhi, oraz wielu innych ludzi podziwianych za swoją postawę moralną.

Dwojaki rozumienie pojęcia cnoty etycznej pozwoliłoby także przewyciężyć krytykę doktryny jedności cnót w perspektywie edukacji moralnej, w której wzorce odgrywają bardzo istotne znaczenie, co także często podkreślają etycy cnót. Niekiedy bowiem człowiek prawdziwie dobry, choć wciąż niedoskonały jest bardziej przekonujący jako wzór do naśladowania niż bezimienny ideał, ponieważ łatwiej się z nim identyfikować³⁹. Tym jednak, ze względu na co człowieka tego uważamy za godnego naśladowania, jest ideał, do którego się on skutecznie zbliża. W świetle doktryny jedności cnót ideałem jest osoba uosabiająca wszystkie cnoty, czyli cnotliwa w sensie ścisłym. Czy jednak zbyt wysoko zarysowany ideał, tak w płaszczyźnie intelektualnej, jak i afektywnej, motywuje, czy raczej frustruje? Zależy to zapewne od osobowości indywidualnego podmiotu moralnego – osoby idące za wielkimi wyzwaniem mogą się mierzyć z samym ideałem cnoty, innym natomiast pozostaje naśladowanie przybliżonej realizacji ideału.

Argumenty z fenomenologii życia moralnego nie mogą zatem – jak sądzę – ostatecznie zdyskredytować doktryny jedności cnót. Prawdziwym wyzwaniem dla jej zwolenników jest natomiast rzekoma niewspółmierność i niekompatybilność cnót. Czy jednak ich niewspółmierność rozumiana jako nieporównywalność – niemożliwość wartościowania wszystkich cnót według jednej skali – stanowi jakkolwiek trudność w akceptacji doktryny jedności cnót? Wydaje się, że nie musi tak być. Choć prawdą jest, że zgodnie z doktryną jedności cnót *phronesis* zajmuje ze względu na swój unifikujący charakter pozycję wyróżnioną, nie znaczy to, że należałoby jej przyznać najwyższe miejsce w sztywno określonej hierarchii cnót. Posiadanie *phronesis* jest przecież uzależnione od jednoczesnego posiadania cnót etycznych i odwrotnie. Inaczej nie różniłaby się ona od zwykłej przebiegłości czy sprytu, a cnoty etyczne mogłyby być wykorzystywane w różnych celach, tak dobrych, jak i złych. Stąd wyróżnienie *phronesis* nie oznacza jej dominacji w jakiejś hierarchii.

Ponadto, jeśli cnotliwe działanie to działanie dokonane „we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we właściwy sposób”, to trudno mówić o możliwości ustalenia jakiejś z góry określonej hierarchii cnót. Nie jest też jasne, czemu taka hierarchia miałaby służyć. Ostatecznie to bowiem *phronesis* odpowiedzialna jest za sformułowanie poprawnego sądu na temat działania „właściwego”, adekwatnego do określonych, tak podmiotowych, jak i przedmiotowych okoliczności, w których

³⁹ Na przykład Bonnie Kent, krytykując doktrynę jedności cnót jako zbyt wysoki ideał, powołuje się na przykład Jane Fondy utrzymującej przez całe życie nienaganną sylwetkę i Oprah Winfrey nieustannie zmagającej się z nadwagą. Jej zdaniem, bardziej przekonująca dla osób walczących z otyłością jest Winfrey niż Fonda. Nieustanne sukcesy i porażki Winfrey bardziej motywują je do pracy nad sobą niż idealna Fonda, której sylwetka jest dla nich zupełnie nieosiągalna. Por. Kent, dz. cyt., s. 122.

znajdują się adresat i sprawca działania. Kontekstualność sądów moralnych wydawanych dzięki *phronesis* uniemożliwia z kolei wszelką próbę ustanowienia jakiegokolwiek sztywnej hierarchii cnót, która musiałaby zakładać podawaną w wątpliwość współmierność cnót. To kontekst sytuacyjny dookreśla, jakie działanie należy podjąć. Dlatego doktryna jedności cnót wydaje się neutralna wobec założenia o współmierności i niewspółmierności cnót.

Doktryna jedności cnót nie zakłada także monizmu w zakresie modelu życia, który ludzie powinni realizować⁴⁰. Nie ogranicza podmiotów moralnych w tym zakresie bardziej niż inne teorie etyczne. Będąc człowiekiem cnotliwym, można bowiem mieć nieskończenie wiele pomysłów na swoje życie i żaden z nich nie jest w świetle tej doktryny wykluczony. Oczywiście nie można ich wszystkich jednocześnie realizować, ale nie jest to konsekwencją przyjęcia doktryny jedności cnót, a ludzkich możliwości – między innymi określonych predyspozycji człowieka i ograniczonej długości jego życia. W żadnej mierze jednak nie można się zgodzić z przekonaniem jakoby pewne (moralnie godziwe) modele ludzkiego życia kłóciły się ze sobą albo nawet wykluczały posiadanie określonych cnót. Prokurator, sędzia, policjant czy żołnierz, oprócz tego, że pracuje w swoim zawodzie i może się w swoją pracę bardzo angażować, spełnia w swoim życiu jeszcze mnóstwo innych ról, w których postawa współczucia i miłosierdzia jest mu niezbędna. Może być jeszcze kochającym ojcem, mężem, synem czy po prostu człowiekiem, który pochyla się nad osobą potrzebującą pomocy i jest zdolny do wybaczenia i zapomnienia win.

Nie jest także oczywiste, dlaczego uprawianie któregoś z zawodów wykluczałoby jakąkolwiek z cnót. Dlaczego współczujący policjant, prokurator czy żołnierz miałby być gorszy od kogoś pozbawionego tej dyspozycji? Współczucie nie musi przecież wykluczać sprawiedliwości. Można być wrażliwym na ludzką krzywdę i ścigać tych, którzy są jej przyczyną, jednocześnie dbając, by wymierzona im kara była sprawiedliwa, nie nazbyt surowa ani upokarzająca. Podobnie rzecz się ma, jeśli pomyślimy o odwadze w odniesieniu do spokojnego naukowca czy lekarza. Odwaga nie musi być rozumiana bardzo wąsko jedynie jako odwaga fizyczna, czyli umiejętność przewycięzania strachu przed fizycznym bólem. Można ją natomiast pojmować szerzej – jako zdolność do przewycięzania lęku w ogóle. Takiej odwagi trzeba także naukowcom, na przykład aby nie obawiali się w uzasadniony sposób kwestionować zastanych i utartych schematów myślenia. Lekarze potrzebują tego rodzaju odwagi choćby po to, by mogli stosować niekonwencjonalne metody terapii. Wydaje się zatem, że żaden dopuszczalny moralnie model życia nie wyklucza posiadania którejkolwiek z cnót etycznych.

⁴⁰ Taki zarzut przeciw doktrynie jedności cnót stawia na przykład Robert Adams w pracy *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good* (Oxford University Press, Oxford 2006, s. 171-175).

Jak więc rozumieć konflikty cnót, które mają stanowić o ich niekompatybilności? W istocie, jeśli cnoty takie, jak – odpowiednio – sprawiedliwość i miłosierdzie, uczciwość i prawdomówność oraz współczucie i życzliwość, dyspozycja do przyjaźni i miłości oraz dyspozycja do bycia bezstronnym, będziemy analizować na poziomie abstrakcji, to może się wydawać, że działania z nich wypływające wchodzą z sobą w nieusuwalny konflikt. W konkretnych sytuacjach jednak osoba posiadająca owe przeciwstawiane sobie cnoty doskonale wie, w jaki sposób powinna się zachować. To właśnie *phronesis* pozwala odpowiedzieć na pytanie, kiedy należy działać sprawiedliwie, a kiedy miłosiernie, czego domaga się konkretna sytuacja: powiedzenia komuś prawdy czy motywowanego troską zatrzymania jej dla siebie. Podobnie nawet największa przyjaźń i miłość nie może wykluczać dyspozycji do bezstronnej oceny postaw, działań i umiejętności zaprzyjaźnionej lub ukochanej osoby.

W przypadku ucznia lub studenta, który po raz kolejny zawodzi nasze zaufanie i lekceważy swoje obowiązki, działanie wynikające z miłosierdzia raczej nie ma sensu. Ze względu na najwłaściwiej rozumiane jego dobro należałoby raczej działać zgodnie z zasadami sprawiedliwości, ponieważ może to być jedyna metoda nauczania go odpowiedzialności za swoje czyny. Jeśli natomiast ktoś jest zwykle odpowiedzialny i przygotowany do zajęć, ale zdarzy mu się z jakiegoś mniej lub bardziej ważnego powodu zawieść nasze zaufanie, okazane miłosierdzie może jeszcze bardziej motywować go do systematycznej pracy. Cnotliwe działanie jest zawsze kontekstualne, dlatego prawdomówność nie musi oznaczać bezwzględnego mówienia prawdy osobom, które nie są w stanie jej przyjąć i konstruktywnie wykorzystać. Po cóż umęczonej matce dorosłych dzieci, która nie jest już w stanie udźwignąć ciężaru wiedzy na temat ich niegodziwych czynów, informacja o ich kolejnych występkach, na które nie ma ona żadnego wpływu? Mądrość praktyczna i życzliwość nakazują raczej zaoszczędzić jej tej wiedzy i zatrzymać ją dla siebie. *Phronesis* zakłada mądrość i doświadczenie, które w powiązaniu z życzliwością pozwalają znaleźć działanie właściwe w określonych okolicznościach, tak w sensie przedmiotowym, jak i podmiotowym.

Podobnie dzieje się w przypadku przyjaźni i miłości, które wymagają zaangażowanej troski a zarazem zakładającej neutralną perspektywę bezstronności. Praktyczna mądrość potrafi te – wydawałoby się nie do pogodzenia – perspektywy w konkretnej sytuacji pogodzić. I tak, mądra matka, nie rezygnując z zaangażowanej troski, a nawet w duchu głębokiej troski o dobro swego ukochanego dziecka, musi potrafić bezstronnie ocenić jego zachowanie, postawę i umiejętności. Taka obiektywna ocena jest warunkiem prawidłowego przebiegu całego procesu wychowania jej dziecka. Nieumiejętność dokonania takiej oceny może narazić dziecko na przykre doświadczenie, w którym nastąpi bolesne zderzenie się jego fałszywego obrazu siebie z tym, jak postrzegane jest ono przez innych. Zaślepiąca „miłość” do dziecka może tylko je skrzywdzić,

a w duchu doktryny jedności cnót nie może nawet być w sensie ścisłym nazwana miłością. Dyspozycja do mądrego kochania zakłada zatem także – między innymi – dyspozycję do neutralnej oceny ukochanej osoby – także dla jej dobra.

Osobną kwestią jest to, czy pewne psychologiczne dyspozycje, na przykład typ osobowości i temperamentu, ograniczają możliwość doskonalenia pewnych cnót. Czy melancholik może ćwiczyć się w zakresie cnót odwagi i męstwa, a choleryk opanowania i cierpliwości? Nie sądzę, by uwarunkowania psychologiczne stanowiły realną przeszkodę wykluczającą nabywanie powyższych dyspozycji, choć z pewnością mogą one ich doskonalenie poważnie ograniczać. Tu po raz kolejny odwołam się do kontekstualności etyki cnót, która dotyczy nie tylko okoliczności przedmiotowych czynu, ale również jego okoliczności podmiotowych, w tym indywidualnego typu osobowości i temperamentu. W takim ujęciu ideał cnoty realizuje się w odniesieniu do konkretnej jednostki, inaczej mówiąc, działania cnotliwe są „uszyte” na miarę działającego podmiotu. Nie można od każdego człowieka wymagać takich samych zachowań. Mądrość praktyczna obejmuje także psychologiczne możliwości i ograniczenia danego człowieka jako działającego podmiotu. Wybiera on takie cele i model życia, który najlepiej odpowiada jego psychologicznym uwarunkowaniom. To pozwala mu się najlepiej spełniać w sensie osobowym i umożliwia rozwój osobom pozostającym z nim w jakiegokolwiek relacji. Wydaje się jednak, że na podstawowym poziomie żaden typ osobowości ani temperamentu nie wyklucza możliwości nabywania określonych cnót. Także choleryk może ćwiczyć się w panowaniu nad sobą i powinien to czynić. Z pewnością nie będzie to dla niego łatwe, ale do pewnego poziomu i ta dyspozycja leży w zasięgu jego możliwości.

Doktryna jedności cnót nie musi, jak sądzę, oznaczać, że człowiek cnotliwy posiada wszystkie cnoty w takim samym zakresie. W koncepcji tej cnoty wzajemnie się zakładają, ale to w jaki sposób są one zunifikowane, podlega różnicowaniu w przypadku poszczególnych osób. Każdy człowiek powinien w podstawowym zakresie uosabiać wszystkie cnoty, tak by wyeliminować działanie niegodziwe, ale ze względu na jego indywidualną charakterystykę psychologiczną i model życia, który preferuje, niektóre z cnót mogą w jego postępowaniu otrzymywać większą lub mniejszą ekspresję⁴¹.

KU PRZEMYŚLENIU ISTOTY PHRONESIS

Kluczem do obrony doktryny jedności cnót jest zatem phronesis – owa praktyczna mądrość, roztropność, która jest nieodłączną dyspozycją człowieka

⁴¹ Por. N. Sherman, *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, „Philosophy and Phenomenological Research” 48(1987) nr 4, s. 609.

cnotliwego. Jej charakterystyka nie jest niestety łatwa. Nie wystarczy powiedzieć, że cnotliwy człowiek to człowiek roztropny – ten, który wie, jak w konkretnych sytuacjach właściwie, czyli moralnie dobrze postępować. Co bowiem znaczy, że „człowiek cnotliwy wie”? Czym jest *phronesis* – owa mądrość praktyczna i jak należy ją rozumieć?

Phronesis to rodzaj dyspozycji do wydawania właściwych sądów praktycznych na temat tego, co tu i teraz powinno się uczynić. Owa dyspozycja jest wypadkową wiedzy i doświadczenia, a chodzi tu o szczególnego rodzaju wiedzę na temat tego, co jest w życiu naprawdę wartościowe i przez to ważne⁴². Nie jest to wiedza o charakterze wyłącznie intelektualnym, nie gwarantuje jej też doświadczenie życiowe. Jej nieodłącznym elementem jest natomiast refleksja moralna, która w połączeniu z dobrą wolą, czyli pragnieniem moralnie dobrego działania, oraz życzliwością wobec każdego człowieka pozwala podejmować właściwe decyzje i je realizować.

Wydaje się, że każda teoria etyczna musi zakładać taki rodzaj praktycznej mądrości jako niezbędną dyspozycję dobrego moralnie sprawcy, która pozwoli aplikować formułowane zasady w konkretnych sytuacjach. Dotyczy to nawet konkurencyjnych względem etyki cnót teorii etycznych, jak deontologia czy utilitaryzm. Etyka obowiązków, na przykład, jeśli stosowana jest przez nieroztropnych sprawców, prowadzi do sztywnego i bezdusznego trzymania się zasad, nawet jeśli ich konsekwencje okazują się katastrofalne. Utilitaryzm o silnych konsekwencjalistycznych założeniach, pozbawiony mądrości praktycznej, może natomiast w łatwy sposób doprowadzić do instrumentalizowania nie tylko jednostek i ich praw, ale też całych mniejszościowych grup społecznych⁴³.

Obrońcy doktryny jedności cnót, w której szczególnie istotną – unifikującą – rolę przypisuje się *phronesis* powinni skoncentrować się zatem na szczegółowym namyśle nad sensem mądrości praktycznej, by była ona prawdziwym kluczem do odpowiedzi na pytanie: „Co tu i teraz powinienem czynić?”, a nie jedynie „wytrychem”, który pozwala sprawnie odpiierać zarzuty zwolenników innych koncepcji etyki.

⁴² Na temat *phronesis* jako unifikującej wiedzy wartościującej zob. W o l f, dz. cyt., s. 145-167.

⁴³ Podobnie zwolennicy teorii obowiązków *prima facie* w przypadku konfliktu obowiązków odwołują się do swoich intuicji moralnych, które ich zdaniem są wypadkową wiedzy i doświadczenia. Mądrość praktyczna podpowiada, który z obowiązków *prima facie*, w sytuacji wykluczającej realizację wszystkich relewantnych obowiązków powinien być zrealizowany jako właściwy. Zakładają oni, że inteligentny sprawca, posiadający doświadczenie życiowe, dokonując moralnej refleksji na temat partykularnej sytuacji, znajdzie odpowiedź na pytanie, co powinienem „tu i teraz” czynić. Zob. J. D a n c y, *Etyka obowiązków prima facie*, tłum. P. Łuków, w: *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, s. 248-261; t e n ż e, *Intuicjonizm*, tłum. A. Jedynak, w: *Przewodnik po etyce*, s. 448-458; R. A u d i, *Intuitionism, Pluralism and the Foundations of Ethics*, w: tenże, *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 32-65.