

Barbara Chyrowicz

Moralne uwarunkowania ludzkiej kondycji

Słowa kluczowe: *działanie, kontekst, okoliczności, odpowiedzialność, wina*

Ludzkie działanie zawsze uwikłane jest w konkretny kontekst. Stanowią go nie tylko wąsko rozumiane okoliczności czasu i miejsca, lecz również uwarunkowania epoki, kontekst kulturowy, społeczne obyczaje. Wcale nie twierdzę, że moralność, rozumiana jako zbiór uniwersalnych norm, zależy przede wszystkim od zwyczajów i kulturowych uwarunkowań – twierdzę, że mają one na nią wpływ. Stoję tym samym na stanowisku, że źródła norm moralnych należy szukać poza społeczno-kulturowym kontekstem. W etyce od wieków prowadzone są dyskusje nad tym, co należy uznać za ostateczne kryterium moralności; proponowane rozwiązania zaowocowały powstaniem wielu teorii moralnych, które dzisiaj porządkowane są najczęściej według „klucza konsekwencji”, to znaczy tego, jaką rolę w ocenie działania przypisuje się wynikającym zeń skutkom. Od klasycznego już artykułu *Modern Moral Philosophy* G.E.M. Anscombe¹ teorie uzależniające moralną ocenę działania od skutków nazywa się konsekwencjalnymi. Teorie, które wykluczają ocenianie działań przez odwołanie do bilansu skutków zwykło się w przeciwieństwie do poprzednich nazywać niekonsekwencjalnymi. W ramach niekonsekwencjalizmu wymienia się zarówno deontologizm, jak i sytuacjonizm etyczny, czasami też etykę cnót – o ile broniący jej etycy nie są zarazem zwolennikami antyteoretyzmu². Pisząc o moralnych uwarunkowaniach ludzkiej kondycji nie będę się odnosić wprost do żadnej z wymienionych teorii. Opowiadam się za deontologizmem w etyce, to jest za stanowiskiem, zgodnie

¹ G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, w: *Virtue Ethics*, red. R. Crisp, M. Slote, Oxford–New York: Oxford University Press 2001, s. 26–44.

² Etyka cnót jest też zaliczana do „ujęć alternatywnych”. Por. *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, red. H. LaFollette, Oxford: Blackwell Publishers 2000.

z którym istnieją czyny, które nie powinny zostać spełnione nawet wtedy, kiedy rezultat działania jest gorszy, niż miałyby to miejsce w przypadku ich spełnienia. Poniższe analizy, które – jak mam nadzieję – znajdą dalsze rozwinięcie w przygotowywanej monografii – nie są jednak prostą obroną deontologizmu. Chcę w nich pokazać wielorakie uwikłanie podejmującego działanie podmiotu nie tylko w zewnętrzny kontekst, lecz także w kontekst wewnętrzny, którym są zarówno biologiczna natura gatunku, jak i „życiowa biografia”, czyli szeroko rozumiana antropologia, która mieści w sobie tak elementy wspólne wszystkim ludziom (np. fakt ich śmiertelności), jak i dalece spersonalizowane, wiążące się z indywidualnymi uwarunkowaniami. Twierdzenie, że wszystkie one mają wpływ na działanie, może zostać uznane za banalne, kiedy jednak próbuje się wnikać w te uwarunkowania głębiej, banalność ustępuje przed problemem odpowiedzialności za spełnione czyny wobec wielorakiego uwikłania naszych moralnych decyzji w niezależny od nas, zarówno zewnętrzny, jak i wewnętrzny kontekst. Nie twierdzę, że pełni on zasadniczą rolę w ocenie działań – byłoby to równoznaczne z przyjęciem sytuacjonizmu etycznego. Twierdzę, że wpływa na moralną odpowiedzialność i stopień ponoszonej przez nas za przekraczanie norm moralnych winy. Zarówno odpowiedzialność, jak i ponoszona za skutki działania wina mogą być stopniowalne, a stopień odpowiedzialności i winy niekoniecznie idą ze sobą w parze, co też jest wynikiem uwarunkowania, np. posiadanej przez nas „tu i teraz” wiedzy. Jeśli posiadanie wiedzy – np. wiedzy o działaniu ubocznym podawanego pacjentowi leku – było naszym obowiązkiem, pozostaniemy w pełni odpowiedzialni za poniesione przez pacjenta na skutek naszej niewiedzy szkody. Ponieważ jednak nie działaliśmy z premedytacją na szkodę pacjenta, nasza wina będzie mniejsza od tej, którą bylibyśmy obarczeni chcąc z jakichś powodów mu zaszkodzić.

Różnorakie uwarunkowania wpływające na podejmowane przez nas decyzje nazywam moralnymi, ponieważ wpływają one na moralną ocenę działania. Moralnym nazywam też rozumne i wolne działanie człowieka; może być ono moralnie dobre/słuszne, względnie złe/niesłuszne, ale pozostanie moralnym, jego ocena wymaga odniesienia do przyjmowanych kryteriów moralności. Analiza moralnych uwarunkowań ludzkiej kondycji nie ma jednak na celu poszukiwania nowych kryteriów oceny działania, lecz wskazanie elementów wpływających na działanie, a więc i konsekwentnie na jego ocenę. Jak się mają tego typu analizy do deontologizmu? Sądzę, że można bronić bezwarunkowych norm uznając równocześnie daleko idącą warunkowość (stopniowalność) ocen. Mówiąc prościej, „kłamstwo kłamstwu nierówne”. Tytułem przykładu – kiedy broniący bezwarunkowego zakazu kłamstwa św. Tomasz z Akwinu dzieli kłamstwo ze względu na rodzaj winy na kłamstwo złośliwe, użyteczne i żartobliwe, podkreśla, że im lepsze jest zamierzone dobro, tym

mniejsza jest wina w kłamstwie³. Kłamstwo zamierzone po to, żeby się czymś kosztem zabawić, będzie oceniane łagodniej niż kłamstwo, którym chcemy komuś zaszkodzić.

Dyskusja nad uwarunkowaniami naszych moralnych i wolnych decyzji obecna jest w tradycyjnym wykładzie etyki⁴, w znacznie mniejszym zakresie jednak niż ten, który niżej postaram się zarysować. We współczesnej etyce toczy się nadto wiele dyskusji, które dodają nowe elementy do tradycyjnie poruszanej problematyki; jest to na przykład dyskusja na temat trafu moralnego oraz niektóre kwestie podejmowane w ramach etyk stosowanych: bioetyki, tzw. etyki genu (*genethics*) i neuroetyki. Osiągnięcia szeroko rozumianej biologii i psychologii pozwalają nam coraz lepiej rozumieć funkcjonowanie naszej somatyki i psychiki. Im bardziej poszerza się szczegółowa wiedza o człowieku, tym lepiej wiemy, dlaczego działa w taki, a nie inny sposób. To wiedza, która ma niebagatelne znaczenie wtedy, kiedy próbujemy ocenić odpowiedzialność za działanie. Nie twierdzę przy tym wcale, że podejmowane przez człowieka decyzje nie są na skutek biologicznych uwarunkowań wolne. Są wolne proporcjonalnie do naszego doświadczania wolności – nie są wolne w sposób absolutny. Przyjmuję, że podstawą wolności jest możliwość wyboru. Ograniczoność opcji nie wyklucza wyboru, zawęża go. Pozostawanie pod wpływem różnorodnych czynników osłabiających wolę, np. emocji lub stereotypów, utrudnia podejmowanie wyborów, ale ich nie wyklucza. Jak długo człowiek ma jakikolwiek wybór, pozostaje za ten wybór odpowiedzialny, odpowiedzialność może być jednak znacznie ograniczona. Podczas gdy brak wyboru odpowiedzialność wyklucza, świadomość ograniczeń nie musi działać na decydentów paraliżująco.

Wiedza na temat moralnych uwarunkowań ludzkiej kondycji ma zasadniczo dwojakie znaczenie: po pierwsze, pozwala na rzetelną ocenę działania z perspektywy podmiotu, a to ta perspektywa właśnie decyduje o jego moralnej odpowiedzialności i ewentualnej winie bądź zasłudze, po wtóre zaś, wiedza na temat uwarunkowań naszego działania jest szansą na lepsze jego rozumienie, które może być z kolei punktem wyjścia do prób przewyciężenia przynajmniej niektórych z towarzyszących naszym działaniom ograniczeń i podejmowania bardziej świadomych decyzji. Działamy zdecydowanie „stąd”, nie w abstrakcyjnie wyidealizowanym świecie. Każdy trud zrozumienia owego „stąd” czyni z nas bardziej racjonalne podmioty.

Przedstawiona niżej, z konieczności dość pobieżna próba uporządkowania moralnych uwarunkowań ludzkiej kondycji poprzedzona została również krótkim wyjaśnieniem sposobu, w jaki rozumiana będzie moralna kondycja człowieka.

³ Sth. II-IIae, q. 110, a. 2.

⁴ T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002, s. 74–84.

Nie sędzę zresztą, by na wstępnym etapie konieczne było poświęcanie kondycji ludzkiej jako takiej obszernych analiz, ponieważ na cechy tej kondycji wskazują konkretne uwarunkowania – w każdym z nich „odślania się” to, co charakteryzuje nas w działaniu. Poniższe analizy są jedynie zarysowaniem problematyki; bardziej wnikliwe opracowanie każdego z wymienionych uwarunkowań wymaga osobnej monografii, którą mam nadzieję zredagować.

1. Rozumni i wolni, czyli odpowiedzialni

Oceniać sprawcę czynu można tylko wtedy, kiedy ponosi za spełnione działanie moralną odpowiedzialność. Działanie jako takie można wprawdzie oceniać niezależnie od spełniającego je podmiotu – np. jednoznacznie uznać odbieranie życia drugim, szczególnie niewinnym, za działanie moralnie złe. Kiedy jednak wydajemy taką ocenę, z góry zakładamy, że zabójca chciał pozbawić kogoś życia – nie można bowiem oceniać działań nie uwzględniając intencji. W definicje kłamstwa względnie zabójstwa wpisane jest celowe zmierzanie do ich spełnienia. Dopiero świadomy i wolny wybór czyni zabójcę odpowiedzialnym za odebranie komuś życia, sam fakt odebrania życia nie przesądza jeszcze o uznaniu sprawcy za mordercę. Działanie osoby psychicznie chorej, niezdającej sobie sprawy z popełnionego czynu, także kogoś, kto w panicznym strachu ucieka z miejsca katastrofy traktując innych, można określić, wzięwszy za podstawę relację przyczynowo-skutkową, jako odbieranie życia drugim, ale to nie wystarczy, by nazwać sprawcę takich czynów zabójcą. Moralne oceny wymagają moralnej kondycji działającego, a kondycja moralna to przede wszystkim kondycja rozumna i wolna. Rozeznanie jest podstawą – człowiek wybiera odpowiedzialnie wtedy, kiedy wie, co wybiera. Może rozeznąć nieprawidłowo – odpowiada jednak za to, co rozeznał. Nie można go winić za błędy, których nie był w stanie skorygować, ani za skutki, którym nie był w stanie zapobiec.

Człowiek działa zawsze w jakimś określonym kontekście, nie ma dwóch identycznych działań i dwóch identycznych sytuacji, jakkolwiek mogą być dalece podobne. Nie opowiadam się za sytuacjonizmem etycznym⁵, który utrzymuje, że oceny działania zależą każdorazowo od zastanej sytuacji, uznają jednak, że sytuacyjny kontekst wpływa na stopień moralnej odpowiedzialności, sprawiając, że zarówno odpowiedzialność, jak i wina są stopniowalne. Działania, które zewnętrznemu obserwatorowi mogą się wydawać identyczne, może w rzeczywistości bardzo wiele różnić.

⁵ Dobrą charakterystyką sytuacjonizmu jest pozycja: J. Fletcher, *Situation Ethics. The New Morality*, Louisville: Westminster John Knox Press 1966.

Dwa podstawowe wymiary moralnego działania: rozumność i wolność, również są stopniowalne; nie mamy pełnego rozeznania ani niczym nieskrępowanej woli. Podlegamy ograniczeniom, z których często nie zdajemy sobie nawet sprawy. Nasza moralna kondycja kształtowana jest nadto pod wpływem konkretnych osób i środowiska, w którym przyszło nam żyć. To nie powód, by usprawiedliwiać złoczyńców wskazując na fatalne warunki rozwoju stworzone im przez rodziców. Jeśli tylko byli w stanie rozeznaczyć niegodziwość swoich czynów, odpowiadają za popełnione zło. Trudno jednak nie wziąć pod uwagę, że od dzieciństwa stykali się z wzorem zachowań, które nie miały nic wspólnego z moralną prawością. Ich niekwestionowana wina jest mniejsza od winy tych, którym stworzono idealne warunki rozwoju, nadal jednak istnieje, ponieważ wpływ to nie to samo, co determinacja. Pozbawieni wiedzy, uprzedzeni, zmuszani, szantażowani, cierpiący i rozemocjonowani nie tracimy możliwości wyboru, jakkolwiek wybór ten staje się czasami skrajnie ograniczony. O takiej skrajności pisze G.D. Roberts w autobiograficznej powieści *Shantaram*:

Dużo czasu minęło i wiele się na świecie zmieniło, zanim nauczyłem się tego, co wiem o miłości, przeznaczeniu i ludzkich decyzjach, ale w gruncie rzeczy wszystko to dotarło do mnie w jednej chwili, gdy zostałem przykuty do muru i zaczęły się tortury. Jakimś sposobem zdałem sobie sprawę – poprzez krzyk w mojej głowie – że choć jestem spętany, bezradny i krwawię, pozostałem wolny; mogłem zniechęcić ludzi, którzy mnie torturowali, albo im wybaczyc⁶.

Odpowiadamy za podejmowane decyzje proporcjonalnie do możliwości działania; analiza moralnych uwarunkowań ma nam w ocenie tej proporcjonalności pomóc.

2. „Nie ogarniam świata...”

Nie ogarniam świata – to tytuł znanej książki Ryszarda Kapuścińskiego. Posługuję się nim, ponieważ oddaje w lapidarny sposób to, co rozumiem przez podstawową ograniczoność naszego istnienia i działania. Skończony charakter ludzkiego bytu sprawia, że mamy ograniczoną możliwość wchodzenia w relacje z innymi i świadomość nieuchronnego kresu własnego życia. Ta ograniczoność wydaje się podstawowa, skończoność jest bowiem czymś, czego nie jesteśmy w stanie przezwyciężyć. Szereg ograniczeń związanych z gatunkowym uwarunkowaniem udaje się nam dzięki naukowym i technicznym rozwiązaniom pokonać – przemierzamy bez trudu tysiące kilometrów, przechowujemy na elektronicznych nośnikach miliardy danych, redukujemy

⁶ G.D. Roberts, *Shantaram*, przeł. M. Mazan, Warszawa: Świat Książki 2011, s. 7.

uciążliwość zmian związanych ze starzeniem się naszego organizmu, ale i tak pozostajemy śmiertelni, a setki znajomych na Facebooku nie świadczą o tym, że udało się nam nawiązać z nimi głęboką więź.

2.1. Relacje i dystans

Człowiek jest istotą relacyjną w tym sensie, że do istoty jego istnienia i działania należy odniesienie do drugich. Działając, wchodzi w relację z tymi, do których się odnosi, a rodzaj tych relacji zasadniczo definiuje moralne zobowiązania. Punktem odniesienia relacji może być zarówno świat rzeczy, jak i żyjących istot – zwierząt i ludzi. Istotne dla dalszych analiz są relacje międzyosobowe, to jest relacje osoby względem drugich osób i względem samej siebie⁷. Relacje względem drugich charakteryzuje najogólniej bliskość względnie dystans. Z reguły nie jesteśmy w stanie nawiązać bliskiej relacji z wszystkimi znanymi sobie ludźmi, a los nieznanymi niespecjalnie nas wzrusza, o ile nie uzyskamy dodatkowych informacji, które pozwalają nam nawiązać z nimi rodzaj „wirtualnej relacji”. Poznajemy drugich jako rozumne i wolne istoty właśnie poprzez relację. Tylko nieliczni z nas, szczególnie wrażliwi, zdolni są do jakiejś formy współodczuwania z zupełnie obcymi sobie ludźmi, ale i tak temu współodczuwaniu daleko do intensywności przeżyć, jakie towarzyszą nam, kiedy dzielimy los bliskich. Na ogół nie cierpimy na bezsenność z powodu tysięcy ofiar tsunami, uchodźców tonących w Morzu Śródziemnym i ofiar krwawych potyczek na ulicach miast, co nie oznacza, że są nam zupełnie obojętni. Wpatrzeni w ekran telewizora i komputera mamy okazję przyjrzeć się ich nieszczęściu z bliska. Jak długo media nagłaśniają dramat, tak długo przejęci losem ofiar ubolewamy nad kruchością ludzkiego życia i odpowiadamy na apele o finansowe i duchowe wsparcie. Obraz się jednak zmienia – pojawiają się nowe dramaty, a każdy dzień niesie nowe wezwania. Nie odprawiamy długiej żałoby po nieznanym i nie przejmujemy się dogłębnie ich losem. I całe szczęście! Nasz świat nie jest idealny; gdybyśmy zamartwiali się każdą ludzką nędzą, w krótkim czasie stalibyśmy się pacjentami klinik psychiatrycznych, nie wytrzymałobyśmy obciążenia, zbyt ograniczona jest nasza psychika! Nie jesteśmy bezdusznymi, zimnymi draniami – możliwość budowania przez nas międzyosobowych relacji jest ograniczona. Mamy też ograniczoną liczbę przyjaciół, a od relacji małżeńskich domagamy się wyłączności, ponieważ jesteśmy świadomi, że specyficzna oblubieńcza więź łącząca małżonków nie może być w tym samym czasie prosto powielona.

⁷ O ograniczoności tych relacji pisze również Martin Buber, ma jednak na uwadze problem ograniczenia wzajemności w relacjach międzyludzkich. Por. tenże, *Ja i ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1992, s. 121.

Niesłuszne jest zatem winienie ludzi za to, że nie dość przejmują się losem obcych, naturalnie natomiast, że priorytet przyznają bliskim. Bliscy są dla nas ważniejsi! Podstawą współodczuwania jest relacja, a możliwość naszego wchodzenia w relacje – powtórzę to raz jeszcze – jest znacznie ograniczona. Śmierć osoby bliskiej jest dramatem, boli nas bardziej niż tragedia, w której zginęły dziesiątki tysięcy obcych nam ludzi. Gdyby ktoś w ramach „pocieszenia” wskazał nam dramat większy od naszego, bo związany ze śmiercią znacznie większej liczby ludzkich istnień, powiedzielibyśmy mu najprawdopodobniej, że nic nie rozumie. Wartość i wyjątkowość życia konkretnego człowieka odkrywamy bowiem dopiero wchodząc z nim w relację. Nie znaczy to, że nie cenimy życia ludzi nieznanych, dopiero o życie bliskich jednak – z różnych powodów – jesteśmy gotowi zabiegać. Wybieramy z grona wielu tych, którzy są dla nas szczególnie cenni, nie przecząc wcale temu, że życie nieznanych ma również wartość; nie ma jej jednak wprost „dla nas”, owo relacyjne „dla” bardzo wiele zmienia. Deklaracje typu: „kocham ludzkość” są fałszywe.

2.2. Skończona perspektywa

Nie ogarniamy też własnego życia. Nie pojawiliśmy się na tym świecie na własne życzenie, a pominąwszy skrajne sytuacje, w których ktoś decyduje się na przerwanie własnej egzystencji, nie znamy daty kresu swojego istnienia. Wiemy doskonale, że nasze życie się skończy i nic na to nie potrafimy poradzić. Przemijamy, nasz czas jest krótki, a kres nieuchronny. Określenie „mam czas” jest fałszywe, w istocie to „czas ma nas”. Nie jesteśmy panami czasu, nie potrafimy go przyśpieszyć ani zwolnić, nie mamy nad nim żadnej władzy, nieuchronnie przemijamy, protesty przeciw temu na nic się nie zdadzą. Owa nieuchronność sprawia, że czas staje się cenny. Mamy tylko jedno życie, nie powtórzymy go, odpowiedzialność za własne życie staje się tym samym proporcjonalna do jego przemijalności. Sposób, w jaki kształtujemy nasze życie i działanie, zostaje w dużej mierze podporządkowany temu, czy przyjmujemy istnienie jakiejś formy naszego dalszego życia po śmierci, czy też nie. Z reguły im jesteśmy starsi, tym staje się to dla nas ważniejsze, bo kres, który dla młodego, pełnego sił człowieka jest psychologicznie nierealny, w miarę upływu lat staje się rzeczywisty i niebezpiecznie bliski. Uznając istnienie transcendentnego Ty i wierząc, że nasze życie zmienia się, ale się nie kończy, stajemy się za nasze działanie dodatkowo odpowiedzialni przed majestatem boskim, co wcale nie znaczy, że odrzucając jego istnienie żyjemy nieodpowiedzialnie. Perspektywa wiecznego trwania ma jednak niebagatelne znaczenie dla naszego życia... Wierzmy, że sprawiedliwości stanie się kiedyś zadość, albo uznajemy ludzkie życie za głęboko tragiczne, ponieważ pomimo naszych wysiłków nie jesteśmy w stanie uczynić zadość sprawiedliwości. Dzień-

ki mocnej wierze – pisze Leszek Kołakowski, nie przesądzając bynajmniej, czy Bóg istnieje, czy też nie – ludzie potrafią oswajać cierpienie i trudniej poddają się rozpacz, z lepszym skutkiem trwają w moralnym oporze wobec nieznosnych presji, zwiększając tym samym także swoje szanse fizycznego przetrwania⁸.

Czas warunkuje też naszą aktywność. Z jednej strony czas zdaje się gonić jak oszalały, chcemy zdążyć, śpieszymy się, mając nadzieję jakoś „pokonać czas”; z drugiej – czas niemiłosiernie czasem nam się dłuży. Powtarzające się w miarę upływu czasu epizody naszego życia sprawiają, że niektórzy z nas zaczynają się nudzić – fenomen nudy związany jest z czasem. Nuda jest też powodem, dla którego popełniamy czasem piramidalne głupstwa – byle tylko uciec od monotonii. Nuda – twierdzi Bertrand Russell – to stan, w którym nie wykorzystujemy naszych możliwości, nie jesteśmy niczym zajęci. Russell twierdzi dalej, że nie jesteśmy genetycznie zaprogramowani do tego, byśmy mogli polubić nudę i choć jesteśmy dzisiaj mniej znudzeni od naszych przodków, to bardziej boimy się nudy, próbując się za wszelką cenę od niej uwolnić⁹. Russell zmarł w roku 1970, „współczesne dzisiaj” zdaje się wskazywać coś zgoła innego: nieustanne poszukiwanie ekscytacji i nowych wrażeń jest, przynajmniej dla tej części społeczeństw, które nie muszą zabiegać o przeżycie, jednym z motywów podejmowanej aktywności. Podczas gdy jedni walczą o przeżycie, drudzy walczą, by nie „zanudzić się na śmierć”...

Z czasem, a dokładnie z jego ograniczonością, związana jest też obawa, że czegoś nie zdążymy, i żal, że zrobiliśmy dotąd tak niewiele. Nie dokonamy w życiu więcej, niż pozwoli nam na to czas. Czas staje się stąd przedmiotem naszego głębokiego niepokoju, co kapitalnie oddaje monolog Doktora, a właściwie Johna Steinbecka z *Ulicy nadbrzeżnej*:

Na czym właściwe polega niezadowolenie? Jest ciepło, a mimo to cię trzęsie. Jesteś najedzony, a mimo to głód ci doskwiera. Jesteś kochany, a mimo to szukasz nowych wrażeń. A wszystko to wynika z prostego faktu, że istnieje czas, ten cholerny Czas. Koniec życia nie wydaje się taki odległy, widzisz go wyraźnie niczym linię namalowaną na mecie. Bez przerwy zadajesz sobie pytania: „Czy wszystko już zrobiłem?”, „Czy wystarczająco cię kochałem?” (...) Wszystko to mówi o największym przekleństwie człowieka, a może też stanowi jego nieprzemijającą chwałę. „Jakie znaczenie miało dotychczas moje życie i co ono może jeszcze znaczyć w czasie, który mi pozostał?” „Czym zapisałem się w wielkiej księdze losu? Co jestem wart?” I nie jest to próżność ani ambicja. Człowiek najprawdopodobniej rodzi się z długiem, którego nigdy nie może spłacić, bo niezależnie od tego, jak bardzo się

⁸ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Londyn: Aneks 1987, s. 26.

⁹ B. Russell, *The Conquest of Happiness*, London: W.W. Norton & Company 1996, s. 48–56.

stara, ten dług ciągle rośnie. Człowiek zawsze zawdzięcza coś innym. Jeśli zignoruje ten dług, to powoli zatruwa sobie duszę. Jeśli zaczyna go spłacać, to w rezultacie powoduje tylko zwiększenie zadłużenia. Ale to, co potrafi dać, jest miarą jego człowieczeństwa¹⁰.

3. Pomiędzy przypadkiem a kontrolą

W porządku przyczynowym to, co nazywamy przypadkiem, można wyjaśnić wskazując na szereg następujących po sobie przyczyn i skutków. Mówimy jednak o przypadkach, ponieważ nie dysponujemy wiedzą, która pozwoliłaby nam je przewidzieć, a na szereg towarzyszących naszym działaniom okoliczności nie mamy najmniejszego wpływu. Gdybyśmy mieli pełną kontrolę nad naszym życiem i potrafili przewidzieć wszelkie naturalne procesy, wyeliminowalibyśmy przypadki, ale takiej kontroli nie posiadamy, co nie zmienia faktu, że jej pragnienie jest głęboko zakorzenione w naszej psychice¹¹. Nauki fizyczne i biologiczne dostarczają nam dostatecznych racji, by przyjąć, że porządek przyczynowy przenika świat – jesteśmy jego częścią, ale jego prawa nijak się mają do naszego szczęścia i nieszczęścia. Przypadkowość kontekstu naszego życia i wzrastania, który pozostaje poza naszą kontrolą, nazywamy dzisiaj za Thomasem Nagelem trafem konstytutywnym¹².

Traf istnieje wprawdzie tylko z punktu widzenia ograniczonego i niedoskonałego rozeznania człowieka, ale to wystarcza, by zdać sobie sprawę, jak bardzo odciska się na naszym działaniu to, na co nie mieliśmy najmniejszego wpływu. Nie wybieraliśmy rodziców, miejsca i czasu urodzenia, nie mieliśmy wpływu na nauczycieli i wychowawców towarzyszących nam we wczesnym dzieciństwie. To nie znaczy, że nie mamy żadnego wpływu na to, kim się stajemy – mamy, ale jest on „naznaczony” wcześniejszym doświadczeniem. Nie jest też prawdą, że dorastając i podejmując życiowe decyzje, „mamy wszystko pod kontrolą”. To iluzja!

3.1. Korzenie

Każdy z nas jest jakoś „zakorzeniony”, nie oderwiemy się od tego. To, kim jesteśmy, pozostaje uzależnione od szeregu czynników środowiskowych i kulturowych. Stanowią one szansę, którą wykorzystaliśmy lepiej, względnie gorzej. Jeśli uznajemy rozwój intelektualny za wartość, to powiemy, że mieliśmy szczęście wzrastać

¹⁰ J. Steinbeck, *Ulica nadbrzeżna. Cudowny czwartek*, s. 250–251.

¹¹ R.F. Baumeister, *Zwierzę kulturowe. Między naturą a kulturą*, przeł. D. Stefańska-Szewczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011, s. 102–112.

¹² Th. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, w: tenże, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia 1997, s. 41.

w domu pełnym książek i inspirujących dyskusji, bądź nieszczęście polegające na tym, że nasi bliscy gustowali w banalnych serialach oglądanych na okrągło w telewizji, a teatr, filharmonia i biblioteka stanowiły dla nich *terra incognita*; nasi nauczyciele rozbudzili w nas ciekawość świata, twórcze myślenie i krytycyzm, bądź nasze wykształcenie zaowocowało wąskim i szablonowym widzeniem świata i jego problemów. Od tego typu „korzeni” można się jakoś zdystansować, ale nie każdemu się to udaje. Nie wszystko też można nadrobić, bo mamy ograniczoną ilość czasu. Problem przypisywania zasługi i ponoszenia winy za to, kim jesteśmy i jak myślimy, winien być zatem ujmowany proporcjonalnie do stworzonych nam możliwości – nad częścią z nich nie mieliśmy żadnej kontroli. A skoro coś nie zależało od nas, to ani w tym nasza „zasługa”, ani „wina”...

O ile od społeczno-kulturowych korzeni można się jeszcze w jakimś stopniu zdystansować, to w przypadku dyspozycji charakterologicznych jest to niemożliwe. Natura nie obdarzyła nas równo: jesteśmy nie tylko wyżsi i niżsi, ale także bardziej i mniej inteligentni, bardziej i mniej sprawni fizycznie, muzykalni bądź jedynie śpiewający z zamiłowaniem, i nie ma w tym ani naszej zasługi, ani winy. To kwestia genów. W ramach dostępnych nam możliwości możemy nasze zdolności bardziej lub mniej rozwinąć, ale nie przezwycięzymy ich braku. Zawodowe wybory w naszym życiu są zatem z góry ograniczone, a równość szans w edukacji jest iluzją, także z powodu finansowych możliwości naszych opiekunów, na którą też nie mieliśmy wpływu. To nie znaczy, że nie mamy dążyć do wyrównywania szans; idea kompensowania wrodzonych i niezależnych od nas braków zmniejszających nasze szanse jest słuszna, ale nie wyeliminuje nierówności¹³; nie zbudujemy takiego systemu edukacji, który wyrówna szanse. Natura to także wspomniane wyżej, charakterologiczne predyspozycje. Praca nad własnym charakterem jest nie tylko możliwa, ale i wskazana, efekt finalny pozostaje jednak częściowo uzależniony od wrodzonych cech. Ludzie bywają „z natury” pracowici lub leniwi, łagodni lub wybuchowi. Empatycznym optymistom, obdarzonym z natury dużym poczuciem humoru, będzie łatwiej współpracować i zjednać sobie drugich; zamkniętym w sobie introwertykom znacznie trudniej. I znów: ani to zasługa jednych, ani wina drugich. Nie ma zatem powodu, by jednych nadmiernie chwalić, a drugich surowo ganić.

Pozostaje jeszcze niezwykle ważna kwestia mistrzów – trafić w edukacji na mistrza to gwarancja powodzenia, oczywiście przy założeniu posiadania wskazanych wyżej zdolności. Zdobywanie szlifów u prawdziwego mistrza to z pewnością część sukcesu w zredagowaniu dobrej pracy magisterskiej i doktorskiej. Nie każdy jednak może trafić na mistrza, chociażby dlatego, że nie ma tylu mistrzów, a trafienie na niego to znów cały splot różnorodnych okoliczności.

¹³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 144–154.

3.2. Doświadczenie

Doświadczenie zyskujemy w miarę upływu lat; jednym z elementów cnoty roztropności jest umiejętność korzystania tak z własnego doświadczenia, jak i doświadczenia drugich. Z reguły łatwiej uczymy się na podstawie własnych doświadczeń. Doświadczeniami, które głęboko odciskają się na naszym działaniu, są bolesne doświadczenia konfliktów, odrzucenia i zdrady. Bolesna pamięć nie znika w momencie przebaczenia czy pojednania. Nie jesteśmy w stanie wymazać z pamięci traumatycznych przeżyć. Pozostałością bolesnych doświadczeń jest traktowanie z dystansem tych, na których się zawiedliśmy, nie ufamy im, czasem unikamy... To nie są nieracjonalne uprzedzenia, tylko prosta konstatacja: jeśli ktoś zdradził raz, dlaczego nie miałby zdradzić po raz wtóry! Człowiek nie potrafi zapomnieć „na komendę” – taka jest jego moralna kondycja. Nawet jeśli przebacza, to przecież nie zapomina. Głęboko zranionym udaje się czasem wrócić do relacji poprzedzających przykre zajścia, bywa jednak, że relacje te pozostają „chore”, a działania obciążone są bagażem wspomnień. Nie uwolnimy się od nich...

Doświadczenia, na jakie „skazują” nas drudzy, przerastają czasem nasze możliwości. Istnieje indywidualna miara tego, co ludzie potrafią znieść. Doprowadzeni do kresu wytrzymałości, upodleni, pognębieni i pozbawieni podstawowych środków do życia, nie miewają duchowych wzlotów, myślą tylko o kolejnym dniu. Syci i bezpieczni nie mają prawa ich osądzać. Tragizm i beznadzieja zabija moralne ideały. W przejmujący sposób pisze o tym Wałłam Szałamow.

Głodowaliśmy już od dawna. Wszystkie uczucia ludzkie – miłość, przyjaźń, zazdrość, życzliwość, miłosierdzie, żądza sławy, uczciwość – odeszły od nas wraz z tym mięsem, którego pozbawieni byliśmy przez okres długotrwałego głodowania. W owej nic nieznaczącej już warstwie mięśni, która jeszcze pozostała na naszych kościach, która pozwalała nam się ruszać, jeść, oddychać, a nawet piłować pnie i nakładać łopatą kamienie i piasek do taczek, a nawet popychać taczki po niekończącym się trapiu w wyrobisku złota, po wąskiej drewnianej drodze prowadzącej ku urządzeniu do przemywania – w tej warstwie mięśni mieściła się tylko złość, najbardziej długowieczne ludzkie uczucie.

(...)

Przyjaźń nie rodzi się ani w nieszczęściu, ani w biedzie. Te „trudne” warunki życia, które – jak mówią nam bajeczki literatury pięknej – są nieodzownym warunkiem powstawania przyjaźni, są całkiem po prostu nie aż tak trudne. Jeśli nieszczęście i bieda spowodowały zbliżenie, zrodziły przyjaźń – oznacza to, że bieda nie jest skrajna, nieszczęście nie tak wielkie, a smartwienie nie tak ostre i głębokie, jeśli można je dzielić z przyjaciółmi. W prawdziwej biedzie poznaje się jedynie własną wytrzymałość ducha i ciała; określone zostają granice własnych „możliwości”, odporności fizycznej i siły moralnej¹⁴.

¹⁴ W. Szałamow, *Opowiadania kołymskie*, przeł. J. Baczyński, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie 1999, s. 52, 63.

3.3. Kontrola i iluzja

Wzrost kontroli nad działaniem jest równoznaczny ze wzrostem odpowiedzialności za jego skutki. Odpowiadać za działanie możemy tylko w tej mierze, w jakiej je kontrolujemy¹⁵. Nie posiadamy jednak pełnej wiedzy o zewnętrznym świecie, podejmujemy działanie w sytuacji większej bądź mniejszej niepewności, a za niekorzystne skutki odpowiadamy proporcjonalnie do wiedzy i możliwości ich przewidzenia. Można zatem winić lekarza za to, że nie leczył pacjenta we właściwy sposób na skutek zaniedbań wynikających z braku wiedzy, którą winien był dysponować, kiedy jednak pojawia się nowa jednostka chorobowa, której lekarz nie potrafi rozpoznać, oskarżenia o niewłaściwe leczenie będą bezpodstawne.

Odpowiadamy moralnie za brak wiedzy, którą mogliśmy zdobyć, o ile ta miałaby wpływ na nasze działanie, w sposób szczególnie na redukowaniu jego niekorzystnych skutków. Wiedza jest moralnie doniosła! To oznacza również odpowiedzialność za wiedzę natury moralnej. Jej zdobywanie nie jest rzeczą banalną. Wysiłek poznawczy związany z przezornością i umiejętnością przewidywania skutków jest moralnym obowiązkiem – za skutki pozostajemy odpowiedzialni tylko tak dalece, jak dalece byliśmy je w stanie przewidzieć.

W dyskusjach na temat trafu moralnego – tym razem chodzi o traf co do skutków – pojawia się szereg przykładów, w których jedno z dwóch identycznych zaniedbań nie zakończyło się tragedią tylko dlatego, że nie pojawiły się dodatkowe przyczyny. W tego typu sytuacjach mówimy z reguły, że mieliśmy „szczęście” bądź „nieszczęście”, chociaż w punkcie wyjścia вина wynikająca z zaniedbania była w obu wypadkach taka sama¹⁶. Ponieważ odpowiedzialność za działanie jest proporcjonalna do rozeznania, a zaniedbania są świadome, to one właśnie, a nie nieszczęśliwy zbieg okoliczności są przedmiotem oskarżenia. Jeśli na skutek niedostosowania prędkości do warunków jazdy jeden kierowca spowodował wypadek, drugi natomiast bez kolizji dojechał do celu, nie znaczy to, że tylko pierwszy ponosi winę, a drugi jest niewinny. Winni są obaj, niezależnie od tego, że drugi z kierowców nie został pociągnięty do odpowiedzialności prawnej. Jeśli skutkiem kolizji będzie śmierć człowieka, вина sprawcy będzie większa, brak kolizji nie oznacza jednak braku winy. Pierwszym powodem tragedii było bowiem świadome zredukowanie przez kierowcę możliwości kontroli działania. Zaniedbanie jest sytuacją, w której podmiot świadomie rezygnuje w podejmowanym działaniu z uwzględniania dostępnych mu informacji, które mogą zredukować niekorzystne skutki.

¹⁵ Chodzi tutaj o kontrolę uwarunkowań natury zewnętrznej, nie o kontrolę własnego zachowania, o której więcej za chwilę.

¹⁶ Th. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, dz. cyt., s. 41–42.

Ponieważ nie kontrolujemy „siatki przyczyn”, nasze zaniedbania mogą nigdy nie doprowadzić do niekorzystnych skutków, nie jest też wykluczone, że ten jeden, jedyny raz, kiedy dopuściliśmy się zaniedbania, doprowadzimy do tragedii. Będziemy zapewne stawiać sobie wtedy pytanie, dlaczego innym się udało, a nam nie? Z jednej strony odpowiedź na to pytanie jest łatwa – wystarczy wskazać na przyczynę; z drugiej, na pytanie, dlaczego akurat nas to spotkało, a nie innych, nie znajdziemy odpowiedzi. W podobny sposób ludzie chorzy zadają sobie pytanie, dlaczego to akurat oni, a nie inni zapadli na ciężką chorobę. Wskazanie na etiologię choroby nie jest odpowiedzią na to pytanie.

Przekonanie, że w pełni kontrolujemy nasze działanie, jest iluzją. Iluzją jest również przekonanie, że wszystko jest dziełem przypadku. Jakikolwiek kontrolowanie naszego życia i działania wiąże się z podporządkowaniem działania przyjętemu systemowi wartości. Wśród etyków nie ma zgody co do tego, czy wartości są przez człowieka odkrywane, czy tworzone, ale nie ulega wątpliwości, że system wartości jest częścią ludzkiego świata – nadaje mu sens, cel i znaczenie¹⁷. Gdyby ludzkie życie było jedynie wypadkową gatunkowych możliwości, stawianie problemu kontroli nie miałoby sensu – jeśli ma, to jedynie dlatego, że jesteśmy w stanie wybierać. System wartości wskazuje, co powinniśmy wybierać. Z faktu, że wiemy, co powinniśmy wybierać, nie wynika jednak, że rzeczywiście to wybierzemy.

4. Porażka szczerych chęci

O ile analiza kontroli i przypadków jest związana z rozumnością, problem porażki szczerych chęci odnosi się pierwszorzędnie do woli. Nie chodzi tu tylko o klasyczne przypadki słabości woli; nie jesteśmy w pełni panami swoich działań również wtedy, kiedy ulegamy naciskom i różnorodnym stereotypom.

4.1. W okowach słabej woli

Doświadczenie słabej woli to jedno z podstawowych zjawisk właściwych naszemu działaniu. Słabość woli sprawia, że ostatecznie nie działamy w sposób, który odpowiada naszym racjonalnym wyborom. Chcemy, planujemy – a stojąc przed realizacją decyzji wycofujemy się, mając świadomość, że wybieramy gorszą opcję. Ulegamy też różnorodnym naciskom i trudno nam wyzwoleć się od bolesnych wspomnień.

¹⁷ J. Kekes, *The Human Condition*, Oxford: Clarendon Press 2010, s. 24–25.

Słabość woli, określana też mianem akrazji, powoduje, że rozmyślnie wybieramy gorszą dla siebie możliwość. Mówienie o słabej woli zakłada, że możliwa jest sytuacja, w której podmiot jest szczerze przekonany, że powinien spełnić działanie *A*, jednak w tym samym czasie spełnia działanie *S*, wiedząc, że jest niekompatybilne z *A*¹⁸. Paradoksalne jest to, że podmiot doskonale wie, iż w dalszej perspektywie wybiera opcję gorszą; „konkurencyjna opcja” pojawiła się właśnie na skutek słabości woli¹⁹. Podmiot działa w pewnym sensie wbrew sobie, a jednak tak właśnie działa. Wiele może nim powodować: niechęć do wysiłku, strach, pragnienie przeżycia przyjemności... Stwierdzenie słabości woli nie oznacza, że działamy bez celu, wybieramy jednak cel, który oceniamy jako „tu i teraz” mniej wymagający, na krótką metę bardziej nas satysfakcjonujący. Słabość woli, owo doskonale nam znane „nie chce mi się”, odsłania przed nami przykrą dla nas prawdę, że nie jesteśmy „panami samych siebie”, nie potrafimy nakazać sobie określonego postępowania ze stuprocentową pewnością wykonania. Ulegamy słabej woli, a wydawałoby się, że jeśli działania akrazji nie gwarantują osiągnięcia wytyczonych celów, inne działania zaś tak, to podmiot zasadniczo nie ma racjonalnego powodu, żeby te pierwsze podejmować²⁰.

Słabość woli nie dotyczy tylko pojedynczych czynów, lecz również realizacji życiowych planów i podążania za własnymi ideałami. W znanym paradoksie Achilles nigdy nie dogania żółwia. Uporaliśmy się z paradoksem. Gdyby jednak przenieść go na płaszczyznę moralnego rozwoju, przestałby być paradoksem, a wiąże się to tak ze wspomnianą wyżej słabością woli, jak i z trudnym do określenia kresem moralnej doskonałości człowieka. Ideały, jakie sobie stawiamy, są z reguły kilka długości przed nami, trudno nam samych siebie do nich „dociągnąć”. Kiedy z niezmiernym trudem osiągamy jakiś etap naszego „stawania się”, pojawia się przed nami kolejny etap; nawet jeśli jest krótszy, nie staje się przez to łatwiejszy. Do moralnej kondycji człowieka należy i to, że nigdy nie osiąga kresu swoich ideałów – zakładając, że je w ogóle ma. Jest istotą w jakimś sensie „niedokończoną”, stającą się. Nie jest w stanie zaplanować osiągnięcia określonych postaw moralnych w podobny sposób, w jaki może zaplanować przeczytanie książki. Nie mamy nad sobą samymi pełni władzy, która pozwalałaby nam stać się w sensie moralnym dokładnie takimi, jakimi chcemy.

¹⁸ Ch.W. Gowans, *Innocence Lost. An Examining Inescapable Moral Wrongdoing*, New York–Oxford: Oxford University Press 1994, s. 69.

¹⁹ D. Davidson, *How is Weakness of the Will Possible?*, w: *Moral Concepts*, red. J. Feinberg, Oxford: Oxford University Press 1969, s. 80–113.

²⁰ M. Stocker, *Plural and Conflicting Values*, Oxford: Clarendon Press 1990, s. 211–212.

4.2. Zależność i przyzwyczajenie

Zależność niekoniecznie jest determinacją, a uległość może być skutkiem przymusu. O ile źródło słabej woli tkwi w nas samych, zależność względnie uległość odnoszą się do przyczyn zewnętrznych. Uniezależnienie się od wszelkich wpływów wydaje się niemożliwe. Tu już nie chodzi jedynie o „korzenie”, chodzi o modę, lansowany styl życia, poglądy ludzi, w kręgu których na co dzień się obracamy. Nie musimy tych poglądów przyjmować, dla części z nas kompromis wydaje się jednak jedynym sposobem unikania konfliktów, bądź po prostu zyskania akceptacji. Czasem chodzi o kwestie banalne, czasem o ważne. Pozornie autonomiczne działania i wybory jednostek stają się wówczas podporządkowane temu, co mogą pomyśleć o nich inni. Wydaje się im, że dokonali wyboru w sposób wolny, w rzeczywistości jednak pozwolili, aby inni wybrali za nich. Nikt ich do tego nie zmuszał, sami się podporządkowali, ulegli presji.

Przymus jest skrajną formą nacisku. Przymus to nie to samo co przemoc; w przestrzeni społecznej godzimy się na stosowanie, w ramach obowiązującego prawa, przymusu względem tych, którzy nie chcą się podporządkować społecznie uznanym zasadom. Znacznie trudniejszy do zdemaskowania jest przymus psychiczny, a jego często stosowaną metodą jest szantaż. Szantażysta uzależnia od siebie drugich, a szantażowani nie zawsze mają dość siły, by się od niego uwolnić. Szantażem posługują się tak terroryści, jak i strajkujący²¹, nie brak go też w mniej skomplikowanych międzyludzkich relacjach. Niezależnie od celu, struktura szantażu pozostaje zawsze taka sama: chodzi w nim o zmuszenie drugich do niechcianego przez nich, ale realizującego cele szantażysty działania, pod groźbą ponoszenia odpowiedzialności za to, do czego *de facto* nie doprowadzili szantażowani, ale szantażujący. Szantażysta będzie twierdził: trwaliście uparcie przy swoim, nie zrobiliście czegoś, co mogło zapobiec niekorzystnym skutkom – ponosicie za nie odpowiedzialność. Szantażowani ulegają naciskom czasem z obawy o własny los, często licząc na to, że krzywda nie zostanie wyrządzona ich bliskim. Bywają z tego tytułu osądzeni jako zdrajcy... Nie można jednak zapominać, że ludzie mają różny poziom odporności na zewnętrzne naciski, podobnie jak różny poziom odporności na ból.

Inna rzecz, że ludzie w zadziwiająco bezrefleksyjny sposób poddają się czasem sami sobie... Zwykło się mówić, że przyzwyczajenie jest drugą naturą człowieka. Przyzwyczaić się można praktycznie do wszystkiego i do wszystkich. Przyzwyczajenia ujawniają naszą naturalną skłonność do „zadomowienia”, ich

²¹ S. Smilansky, *Ten Moral Paradoxes*, Oxford: Blackwell Publishing 2007, s. 42–49.

niekorzystny charakter pojawia się dopiero wtedy, kiedy zaczynają stanowić wyznacznik naszego działania. W odniesieniu do działania przyzwyczajenie może przybrać charakter nawyku względnie stereotypu. Z nieświadomych czasem do końca racji podmiot uznaje określony sposób postępowania za lepszy od innych, powiela go niemal mechanicznie, bezrefleksyjnie. Kiedy wobec zmieniających się okoliczności nawyk traci rację bytu, podmiot zdaje się tego nie dostrzegać bądź nie potrafi zrezygnować z utartego już sposobu działania. To pokazuje, że w jakimś stopniu taki ktoś utracił wolność działania. Rezygnację z nawyku przeżywa tak, jakby tracił cenną rzecz, a w rzeczywistości stracił dystans do samego siebie. Czy rzeczywiście tak bardzo zależy nam na wolności?

Wolność niekoniecznie jest przez ludzi „chciana”, a powód tego jest w istocie trywialny: wolność domaga się stałej refleksji nad działaniem, wybierania, decydowania, nieustannego wysiłku natury intelektualnej. Bezmyślność jest łatwiejsza. Wybór bezmyślności jest jednak wyborem zależności, poddaniem się myśleniu drugich. Jeśli na pytanie o powody przyjęcia określonych poglądów natury religijnej, moralnej czy politycznej zapytany wskazuje beznamyślnie na drugich, to znaczy, że nawet nie wie, dlaczego myśli to, co zdaje mu się, że myśli. Niezmiernie trudno orzec, czy większą winę ponosi czasem ktoś za czyny, czy za bezmyślność, skoro „...człowiek niczym się tak nie dręczy, jak tym, na kogo by co prędzej scedować dar wolności, wrodzony tej nie-szczęśnej istocie”²².

4.3. Władza genów i neuronów?

Genetyczny determinizm i neuroesencjalizm to poglądy skrajnie deterministyczne. Wedle pierwszego nasze zachowanie uzależnione jest od genów, według drugiego od procesów przebiegających w naszym mózgu. Genetyczny determinizm pokazuje fatalistyczne nastawienie do znaczenia, jakie genetyczne uposażenie ma dla ludzkiego zachowania i cech charakteru – człowiek nic nie może zmienić, wszystko zależy od genów. Neuroesencjalizm sprowadza ludzkie działanie do funkcjonowania mózgu i systemu nerwowego, i w analogiczny do poprzedniego sposób tłumaczy, że umysł i mózg to jedno, a to, co nazywamy rozumnym i wolnym działaniem, jest w istocie funkcjonowaniem naszego systemu nerwowego. Biologiczne podejście do moralności uwzględnia fakt utrwalonych zachowań społecznych, ale przyjmuje, że zostały one ukształtowane przez zachodzące na siebie procesy mózgowie²³. W obu wersjach

²² F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Pomorski, t. I, Warszawa: Świat Książki 2004, s. 326.

²³ B. Baertschi, A. Mauron, *Genetic determinism, neuronal determinism, and determinism tout court*, w: *The Oxford Handbook of Neuroethics*, red. J. Illes, B.J. Sahakian, Oxford: Oxford

determinizmu za działania, które są wynikiem naturalnych procesów, sprawca nie może ponosić moralnej odpowiedzialności.

Badania prowadzone nad znalezieniem „genu agresji” lub „genu homoseksualizmu” nie przyniosły spodziewanych efektów – nie znaleziono genów wskazujących jednoznacznie na deterministyczny charakter zachowań. O ile żywy na przełomie wieków entuzjazm związany z odczytaniem ludzkiego genomu wyraźnie dzisiaj przygasł, jego miejsce zajęły odkrycia neuronauk, przesuwając jedynie problem w inną sferę biologicznej zależności. To nie zmienia faktu, że każde zaburzenie o genetycznym względnie neuronalnym podłożu, które istotnie wpływa na podejmowane przez nas decyzje, będzie powodem, dla którego będziemy osłabiać względnie wykluczać moralną winę. Znamienne jest również zainteresowanie biologicznym uzależnieniem naszego działania w prawie karnym. Miejsce powoływania się na gen agresji zajęły dzisiaj skany mózgu, ale idea jest ta sama: chodzi o argument, który osłabi albo zwolni oskarżonych z moralnej odpowiedzialności za popełnione czyny²⁴.

Odrzucenie determinizmu nie jest równoznaczne z bagatelizowaniem uwarunkowań – jesteśmy odpowiedzialni za działanie, o ile nie wskażemy warunków, które tę odpowiedzialność wykluczają. Takim wyjątkiem jest brak świadomości, także poważne upośledzenie umysłowe. Osoby nim dotknięte nie rozumieją rzeczywistej natury swoich czynów – nie będziemy ich zatem winić ani karać. Obok stanów wykluczających autonomiczne decyzje istnieje cała gama stanów pośrednich, w których dotknięte upośledzeniem osoby uznane zostały wprawdzie za niepoczytalne, ale nie są zupełnie pozbawione możliwości rozeznania i sądenia. Zapewne popełniają w tym poznanii błędy, pozostają jednak za wynikające zeń działania odpowiedzialni – proporcjonalnie do możliwości poznania. Przyjęcie deterministycznej interpretacji naszych działań – tak na bazie genetyki, jak i neuronauk – równałoby się uznaniu, że nie tyle działamy, co „funkcjonujemy”.

5. Racje i emocje

We współczesnych dyskusjach na temat miejsca uczuć w działaniu moralnym nie oddziela się już tak zdecydowanie emocji od racjonalnych sądów, jak czynił to Immanuel Kant. Zwłaszcza w nurcie etyki cnoty emocjom przyznawana jest znacząca rola w moralnym wartościowaniu.

University Press 2011, s. 151–160; P.S. Churchland, *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, przeł. M. Hohol, N. Marek, Kraków: Copernicus Center Press 2013, s. 15–32.

²⁴ The President's Council on Bioethics Staff, *An Overview of the Impact of Neuroscience Evidence in Criminal Law*, w: *Neuroethics. An Introduction with Readings*, red. M.J. Farah, Cambridge–London: The MIT Press 2010, s. 220–231.

5.1. Iluzje beznamiętności

Empiryczne badania potwierdzają, że emocje towarzyszą wydawanym przez nas sądom moralnym, pomagając tym samym wyjaśnić ich specyficzną rolę. Związek pomiędzy sądami moralnymi (poznaniem) a emocjami jest dzisiaj przedmiotem badań psychologii moralnej. Psychologowie moralni podkreślają, że nie jest to związek jedynie incydentalny, a w literaturze przedmiotu pojawiają się różne jego interpretacje. Wedle „afektywnego racjonalizmu” emocje odgrywają centralną i wiarygodną rolę w motywowaniu ludzi do działania zgodnie z wydanymi przez nich sądami moralnymi. „Społeczny intuicjonizm” broni emocjonalnej genezy sądów: sąd orzekający, że coś jest moralnie słuszne względnie niesłuszne, jest konsekwencją emocjonalnych odczuć. „Teoria sentymentalnych reguł” zakłada natomiast, że sądy moralne odnoszą się zarówno do teorii normatywnych, jak i do systemu emocji w taki oto sposób, że teoria moralna specyfikuje reguły, emocje natomiast zmieniają ich charakter i nadają im motywacyjną moc²⁵. Formułowanych tutaj stanowisk jest więcej, każde z nich może być przedmiotem osobnej dyskusji. Wspólne jest im wykluczanie uznania sądów moralnych za „beznamiętne” – to iluzja. Emocjonalne nasycenie sądów moralnych otwiera kolejną kwestię, a mianowicie pytanie, czy oznacza ono naszą zależność w działaniu od emocji, czy też pomimo emocjonalnego nasycenia sądów panujemy nad emocjami?

5.2. Niewolnik czy „pan i władca”?

Pominąwszy skrajne sytuacje panicznego strachu, który wyklucza rozumność i wolność działań, emocje nie wpływają paraliżująco na nasze moralne decyzje. Silne wzburzenie i działanie w afekcie to sytuacje, w których zarówno nasze poznanie, jak i wola są znacznie osłabione – stąd tradycyjnie powtarzany apel o panowanie nad emocjami – ale nadal pozostajemy odpowiedzialnymi sprawcami czynów. Emocje nie tylko „przeszkadzają”, pełnią również ważną rolę motywacyjną modyfikując nasze działania²⁶. Pewnych emocji wręcz domagamy się od sprawcy, uznając, że stanowią one dowód moralnej wrażliwości. Tego typu uczucia nazywamy moralnymi, a są nimi nie tylko współczucie, także poczucie winy i wstyd. Budzenie się wstydu moralnego uznawane jest za początek moralnej świadomości, a poczuwanie się do winy jest dowodem dostrzeżenia zła własnych postępków. Ani wstydu, ani poczuwania się do winy

²⁵ J.J. Prinz, S. Nichols, *Moral Emotions*, w: *The Moral Psychology Handbook*, red. J.M. Doris, Oxford: Oxford University Press 2010, s. 114–118.

²⁶ R.C. Roberts, *Emotions in the Moral Life*, Cambridge: Cambridge University Press 2013, s. 113–134.

nie można też nikomu nakazać; uczucia moralne okazują się mieć wymiar egzystencjalny i pozostają ściśle związane z fenomenem sumienia. Poczucie się do winy nie zmienia materii spełnionego czynu, sprawia jednak, że oceniamy winowajcę łagodniej. Wstyd i poczucie się do winy nie są co prawda przyjemnymi uczuciami, ale błędem jest myślenie o nich jako o „złych uczuciach”. To ogromne uproszczenie. Poczucie się do winy wiąże się zazwyczaj z konstatacją, że mogliśmy postąpić inaczej, stanowi zatem dla nas swoistą lekcję; wyzbywanie się poczucia się do winy – o ile jest konsekwencją przewinienia – byłoby zatem bezsensowne. Simon Blackburn, snując refleksje na temat poczucia się do winy, zwraca uwagę, że winno ono służyć większej akceptacji samego siebie; powinniśmy bardziej zaakceptować siebie i powstrzymać się przed osądzaniem drugich, mniej moralizować, więcej przebaczać²⁷. Nie sposób się z tym nie zgodzić.

6. Postscriptum

Kiedy uzmysławiamy sobie, jak wiele elementów składa się na moralną kondycję człowieka, a więc i na podejmowane przez niego działanie, zdajemy sobie sprawę, że dokonywane z zewnątrz moralne oceny drugich są dalece niedoskonałe. Nie wynika stąd, że należy powstrzymać się od wszelkiego osądzania działań innych osób. To nierealne – wskazywanie na zło uczynków i karanie złoczyńców jest jednym z filarów społecznego porządku. O ile jednak, znając fakty, możemy stosunkowo łatwo ocenić materię czynu, to znacznie trudniej ocenić sprawcę. Zważywszy na znajomość kontekstu, najlepszym kandydatem do oceny czynów jest ich sprawca – zakładając, że potrafi prawidłowo, to jest adekwatnie do zaistniałych faktów, rozeznac i ocenić własne postępowanie.

Na pytanie, czy istnieją wyjątki od obowiązujących norm, pada często odpowiedź: istnieją, w dramatycznych sytuacjach trudno jest bronić ich bezwarunkowego charakteru. Stwierdzenie, że normy mogą raz obowiązywać, innym zaś razem nie, jest dalece ryzykowne. Wątpliwości związane z przestrzeganiem norm nie wiążą się zresztą z ich aprioryczną kontestacją. Pojawiają się w praktyce, w sposób szczególny wtedy, kiedy okazuje się, że nie wszyscy mają ochotę dostosować się do obowiązującego porządku, a ochrona jednych wartości wydaje się możliwa tylko kosztem poświęcenia drugich. Klasycznym przykładem jest tutaj kłamstwo w obronie tajemnicy lub poświęcenie życia jednostki dla ratowania znacznie większej liczby ludzi – np. zabicie terrorysty

²⁷ S. Blackburn, *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*, Oxford: Clarendon Press 1998, s. 16–21.

grożącego śmiercią zakładnikom. Nie wchodzę tutaj w dyskusję na temat tego, jak rozstrzygać tego typu kazusy – to temat na inne rozważania. Zakładam, że miało miejsce zarówno kłamstwo, jak i zabójstwo, i że w obu przypadkach sprawcy uznali, że nie mieli innego wyjścia. Kiedy jednak mielibyśmy osądzać czyny sprawców, należałoby wziąć pod uwagę:

- że bronili życia bliskich przeciw zagrożeniu ze strony obcych,
- znaleźli się w sytuacji, której w żaden sposób nie zaplanowali i nie sprokrowowali,
- nie mieli zbyt wiele czasu do namysłu, działali więc pod presją czasu,
- towarzyszyły im silne emocje.

Okoliczności czynu przemawiać mogą na rzecz znacznego złagodzenia winy, nie mówiąc już o zredukowaniu kary. Nie chodzi bowiem o to, że nic się nie stało, ale o to, co się właściwie stało.

Różnorodne uwarunkowania ludzkiej kondycji mają wymiar moralny dlatego, że wpływają na moralną ocenę działań. Ich analiza pomaga zrozumieć powody, dla których reprezentujemy określone postawy moralne i podejmujemy takie, a nie inne decyzje. Trzy kwestie wszakże wymagają jeszcze podkreślenia: (1) uwarunkowania nie są „magicznym kręgiem”, z którego nie można by się wyrwać; (2) moralne zasługi są zawsze proporcjonalne do możliwości; (3) jakkolwiek uwarunkowania wiele tłumaczą, to wiedza na ich temat powinna być również praktycznie wykorzystywana – w miarę możliwości – do przezwyciężania związanych z nimi ograniczeń, a nie jedynie do usprawiedliwiania błędów i niepowodzeń. Wiedza moralna, podobnie jak każda inna wiedza, stanowi szansę rozwoju; jej szczególne znaczenie wiąże się z tym, że dzięki niej nie tylko więcej wiemy, lecz także możemy – ale nie musimy (!) – stawać się lepszymi ludźmi.

Streszczenie

Ludzkie działanie uwikłane jest zawsze w określony kontekst; są nim nie tylko zewnętrzne okoliczności, lecz także uwarunkowania natury wewnętrznej: wrodzone każdemu człowiekowi zdolności i cechy charakteru. Można też mówić o uwarunkowaniach wspólnych wszystkim ludziom bez wyjątku – są nimi np. śmiertelność i ograniczone możliwości wchodzenia w relacje. Refleksja nad różnorodnymi uwarunkowaniami odsłania moralną kondycję człowieka. To kondycja, która istotnie wpływa tak na charakter naszego działania, jak i na podejmowane przez nas decyzje. Jakkolwiek wpływ to nie to samo co determinacja, uwarunkowania te winny być uwzględnione w moralnych ocenach działania. Obrona deontologizmu w etyce, czyli uznawanie, że pewne

działania nigdy nie powinny być spełniane, nie wyklucza przyjmowania, że zarówno odpowiedzialność, jak i ponoszona za przekraczanie norm moralnych wina są stopniowalne, a są takimi właśnie przez wzgląd na różnorodny kontekst. Znajomość uwarunkowań może też stanowić punkt wyjścia do uzyskania większej kontroli nad własnym działaniem. Artykuł jest próbą przedstawienia i uporządkowania różnorodnych, właściwych naszemu działaniu uwarunkowań.