

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Wybrane konsekwencje trafu moralnego dla etyki..., koncepcji społecznych i religijnych

Artykuł prezentuje w koniecznym skrócie zagadnienie trafu moralnego (ang. *moral luck*) oraz jego konsekwencje dla etyki, koncepcji społecznych, prawnych oraz religijnych. Po wprowadzeniu w zagadnienie trafu moralnego przedstawione zostaną jego rodzaje, po czym omówione zostaną konsekwencje uznania trafu dla etyki i moralności, a następnie dla teorii prawa, odpowiedzialności polityków, koncepcji dystrybucji dóbr w społeczeństwie oraz niektórych koncepcji religijnych. Celem artykułu nie jest rozwiązanie problemu trafu moralnego, a jedynie wykazanie konsekwencji uznania jego oddziaływania na moralność i koncepcje etyczne. Artykuł, mimo że dotyka zagadnień teologicznych, pisany jest z perspektywy filozoficznej.

1. Problem trafu moralnego

Problem wpływu losu, fatum czy przypadku na ludzkie życie obecny jest już w starożytnej literaturze i filozofii. Wystarczy wspomnieć Sofoklesowego Edypa czy stoickie rady, jak zachować wewnętrzny pokój wobec zmiennych kolei życia. Problem trafu moralnego we współczesnej filozofii został podjęty przez Thomasa Nagela i Bernarda Williama (Williams 1976; Nagel 1976). Artykuły tych autorów zainicjowały debatę filozoficzną, w której ujawniające się radykalne stanowiska stawiały pod znakiem zapytania między innymi racje przypisywania odpowiedzialności moralnej, winy i zasługi w ogóle. Warto zaznaczyć, że Michael J. Zimmerman wskazuje na Joela Feinberga jako pierw-

szego, który stwierdzał paradoksalność wniosku o braku moralnej odpowiedzialności, jeśli przyjąć istnienie trafu moralnego (Zimmerman 1993, s. 217).

Problem trafu moralnego znajduje swe źródło w dwóch czynnikach. Po pierwsze, zasadniczo w etyce i w moralności stosuje się zasadę, że oceny moralnej można dokonać tylko wówczas, gdy podmiot ma kontrolę nad czynem, jest jego sprawcą. Zatem go inicjuje i prowadzi do zamierzonego końca. Dana K. Nelkin mówi tutaj o zasadzie kontroli (ang. *Control Principle* – dalej ZK)¹. Nie można więc obciążać winą albo przypisać zasługi wówczas, gdy ktoś nie panuje nad daną sytuacją (Richards 1993, s. 167).

Po drugie, zdaniem Nagela, obok zdarzeń, w których brak panowania nad okolicznościami uwalnia od oceny moralnej, są jednak też takie, w których ocena zostaje dokonana. Jak pisze ów autor:

Jakkolwiek by nieskazitelnie dobra była wola sama w sobie, istnieje moralnie znacząca różnica między wyratowaniem kogoś z płonącego budynku a zrzuceniem go z okna dwunastego piętra przy próbie ratowania. Podobnie moralnie znacząca jest różnica między wariacką jazdą samochodem a taką samą jazdą zakończoną zabiciem człowieka. Jednak to, czy lekkomyślny kierowca najedzie na przechodnia, będzie zależało od tego, czy przechodzień znajdzie się w miejscu, przez które tamten przejedzie na czerwonym świetle. To, co robimy, jest także ograniczone przez okoliczności i wybory, wobec których stajemy, te zaś w znacznej mierze zdeterminowane są czynnikami, na które nie mamy wpływu. Funkcjonariusz obozu koncentracyjnego mógłby wieść spokojne, niewinne życie, gdyby naziści nie doszli do władzy. A ktoś, kto przeżył spokojne i niewinne życie w Argentynie, mógł zostać funkcjonariuszem obozu koncentracyjnego, gdyby w 1930 roku nie wyjechał z Niemiec w interesach (Nagel 1997a, s. 38-39).

Nagel zauważa też, że zazwyczaj ludzi osądzamy za to, co konkretnie zrobili, a nie za to, co zrobiliby w innych warunkach (Nagel 1997a, s. 48). Zdaniem Norvina Richardsa, kierowcę, który jechał za szybko i miał niesprawne hamulce, ocenimy surowiej wówczas, gdy przejechał dziecko, które przypadkowo wybiegło pod koła jego samochodu; niż kierowcę, który przy takich samych warunkach początkowych nikogo nie przejechał. Wobec powyższych przykładów nie możemy zaprzestać nierównego osądu, gdyż złamalibyśmy zasadę, że ten, kto wyrządził więcej zła, powinien być surowiej oceniony (Richards 1993, s. 167-168). Według Nagela i Williamsa, czynnikiem, który wprowadza ową różnicę, jest właśnie traf moralny co do skutków, okoliczności i przyczyn (Richards 1993, s. 167-168).

¹ D.K. Nelkin, *Moral Luck*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/> [dostęp: 23.02.2016].

Traf rozumiany jest w omawianej debacie jako przypadek. Ten z kolei generalnie rozumie się tutaj jako zdarzenie, czynnik będący poza kontrolą działającego podmiotu, jak na przykład nagłe wbiegnięcie dziecka na jezdnię czy nagły podmuch wiatru zmieniający lot wystrzelonej kuli karabinowej. Przypadki te wpływać mogą zarówno na przyczyny, okoliczności, jak i skutki działań. Stąd mowa o rodzajach trafu: skutków, okoliczności i przyczyn. Brak kontroli rozumie się szeroko, nie tylko jako nałożenie się na inicjowany przez dany podmiot ciąg przyczyn i skutków innego ciągu przyczynowo-skutkowego, ale też jako brak przewidzenia działania owego innego ciągu. Warto jednak zwrócić uwagę, że działanie podmiotu łączy się z działaniem przypadku poprzez np. niedbalstwo, lekkomyślność czy lenistwo. Czynniki te otwierają działanie podmiotu na zdarzenia będące już poza ich kontrolą tak, że w efekcie dochodzi do skutku niezamierzonego przez dany podmiot. Brak kontroli nie jest więc w problemie trafu całkowity. Jednakże mimo to podmiotowi przypisuje się odpowiedzialność moralną.

Nagel zauważa też jednak, że: „Co do danej osoby, prawdziwe może być twierdzenie, że w sytuacji niebezpiecznej zachowałaby się tchórzliwie albo po bohatersku, lecz jeśli nigdy nie dojdzie do takiej sytuacji, w ogóle nie będzie miała okazji, by się w ten sposób zhańbić lub odznaczyć, i jej bilans moralny wypadnie inaczej” (Nagel 1997a, s. 47-48). Takowe okazje są z perspektywy danego podmiotu przypadkowe. Zatem traf może też wpływać na moralność podmiotu, dając lub nie okazje do okazania się godnym zasługi lub winy.

To, co poza kontrolą, może też przybrać postać tzw. trafu konstytutywnego. Jest to zazwyczaj nieuświadomiony lub uświadomiony, ale będący poza kontrolą, wpływ czynników, które określają, jaką osobą się jest, jakie się ma inklinacje, uzdolnienia i temperament. Traf ten czyni ową zdeterminowaną „przypadkowość” czynu jeszcze wyraźniejszą (Nagel 1997a, s. 47-48). Traf konstytutywny określa naszą osobowość, wolę i tą drogą wpływa na skutki działań. Oddziałuje on bowiem w początkowym okresie ludzkiego życia poprzez wpływ czynników genetycznych, psychicznych czy społecznych.

Na podstawie powyższego Nagel mówi o paradoksie: „Dana osoba może być odpowiedzialna tylko za to, co czyni; ale to, co czyni, wynika z wielu rzeczy, których nie czyni; zatem nie jest moralnie odpowiedzialna za to, za co jest i za co nie jest odpowiedzialna. (To nie sprzeczność, lecz paradoks.)” (Nagel 1997a, s. 49).

Oprócz paradoksalności Nagel wprowadza do swoich rozważań również problem niemalże całkowitego uwarunkowania ludzkich cech i działań. Jak pisze:

Gdybyśmy konsekwentnie trzymali się warunku panowania nad czynnikami działania, groziłoby to podważeniem większości ocen moralnych, których formuło-

wanie wydaje się nam naturalne. Rzeczy, za które moralnie osądza się ludzi, na więcej sposobów determinuje to, na co nie mają oni wpływu, niż to wynika z naszego początkowego rozeznania. I jeśli wymóg określenia winy i odpowiedzialności, który wydaje się tak naturalny, uwzględni te fakty, to niewiele przedrefleksyjnych osądów moralnych wyjdzie z tego cało. Ostatecznie wydaje się, że nic albo prawie nic z tego, co wiąże się z postępowaniem danej osoby, nie zależy od niej (Nagel 1997a, s. 39).

Jak stwierdza Przemysław Strzyżyński:

Jeśli przyjąć argumentację Nagela za poprawną, łącznie z jej podkreśleniem determinizmu, słuszny okaże się też wniosek, że tak naprawdę nie jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny. Są one wypadkową stanów uprzednich i koincydencji zdarzeń, w których bierzemy udział. Traf moralny natomiast jedynie uwypukla te cechy naszej moralnej kondycji. Jeśli przyjąć takie rozumowanie, to wina, jako konsekwencja odpowiedzialności sprawczej za uczynione zło, przestaje mieć umocowanie w odpowiedzialności. Dlatego że *de facto*, przy głębszym spojrzeniu, nie jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny. Przynajmniej nie w sensie dobrowolnego sprawstwa, które jest powszechnie przyjmowanym warunkiem przypisania odpowiedzialności sprawczej za dany czyn. Pozostałoby wówczas albo znaleźć inne umocowanie lub konwencję, w której winę nadal łączy się z czynem, albo całkowicie z tej kategorii moralnej zrezygnować. Niekoniecznie musiałyby to równać się zniesieniu konsekwencji społecznych lub prawnych danego czynu (Strzyżyński 2012, s. 75-76).

Nagel niekoniecznie jest zwolennikiem determinizmu jako uzasadnionej wizji świata. Wydaje się, że to ostatnie zastrzeżenie ma pokrycie w obronie przed utożsamieniem procesów świadomościowych z procesami *stricto* biofizycznymi, którą podejmuje on w artykule *Jak to jest być nietoperzem?* (Nagel 1997b). Przyjąć raczej trzeba, że Nagel hipotetycznie przyjmuje zdeterminowanie rzeczywistości i wobec tak przyjętego założenia mówi o konsekwencjach dla moralności, co oczywiście nie wyklucza, że uznaje częściowe uwarunkowanie działań ludzkich.

Badacz ten wyciąga jednak dalej idące konsekwencje. Jeśli bowiem przyjąć zdeterminowanie świata, to również ludzkie intencje i wola są uwarunkowane. Wówczas, jak stwierdza: „podmiotowi, który działa i jest przedmiotem oceny moralnej, zagraża rozpad wskutek redukcji jego działań i intencji do klasy zdarzeń” (Nagel 1997a, s. 50). W konsekwencji „nie zostaje nic, co dałoby się przypisać odpowiedzialnemu ja, i mamy do czynienia jedynie z określonym fragmentem szerszej sekwencji zdarzeń godnych ubolewania lub pochwały, ale nie – potępienia czy szacunku” (Nagel 1997a, s. 51). Istnienie samego ja również może zostać zakwestionowane (Nagel 1997a, s. 51). Jak

pisze Strzyżyński: „Centrum wyborów moralnych, *ja*, okazać się może tylko złudzeniem, gdyż to nie *ja* dokonuje wyborów, ale za sprawą determinant one się dzieją. Są stanami rzeczy, podlegającymi prawom przyrody, a nie wolnymi wyborami podmiotu” (Strzyżyński 2012, s. 76).

Po zarysowaniu głównych idei tekstu Nagela wypada wrócić do początku jego artykułu. Tam bowiem wskazany został główny adwersarz artykułu i uznania trafu moralnego. Jest nim koncepcja etyki i moralności Immanuela Kanta. Zdaniem Kanta

Dobra wola nie jest dobra ze względu na moje dzieła i skutki ani ze względu na swą zdolność do osiągnięcia jakiegos zamierzonego celu, lecz jedynie przez chcenie, tj. sama w sobie, i sama w sobie rozważana musi być bez porównania znacznie wyżej ceniona aniżeli wszystko, cokolwiek dzięki niej może być dokonane na korzyść jakiejś skłonności, nawet – jeżeli kto woli – na korzyść sumy wszystkich skłonności. Jakkolwiek z powodu szczególnej nieprzychylności losu albo wskutek skąpego uposażenia przez macoszą przyrodę woli tej zbywałoby zupełnie na możliwości przeprowadzenia swego zamiaru, gdyby pomimo najusilniejszego starania nic nie działała i gdyby pozostała tylko sama dobra wola (naturalnie nie jako samo tylko życzenie, ale jako użycie wszystkich środków, o ile są one w naszej mocy), to mimo to jaśniałaby ona jak klejnot sama przez się, jako coś, co swoją pełną wartość posiada samo w sobie. Użyteczność lub bezowocność nie może do tej wartości nic dodać ani też nic jej ująć (Kant 1984, s. 12).

Kant chciał uchronić moralność przed oddziaływaniem przypadku między innymi z tego powodu, że moralność miała być wszystkim równo dostępna, jako możliwość chcenia i działania dobrego lub złego, zależna jedynie od woli podmiotu. Tak samo możliwa miała być – jego zdaniem – dla bogacza i ubożego, absolwenta Cambridge czy szkoły niedzielnej, starca i młodzieńca, kobiety i mężczyzny, itd. Tymczasem traf moralny, o ile jego oddziaływanie uznać za uzasadnione, stoi w całkowitej opozycji do idei Kanta. Nagel tak to ujmuje:

Przypuszczalnie to samo Kant powiedziałby o złej woli; to czy osiąga ona swoje złe cele, czy nie, jest obojętne. A działanie, które spotkałoby się z potępieniem, gdyby przyniosło swój zły skutek, nie da się obronić, gdy szczęśliwym trafem wychodzi na dobre. Nie ma tu miejsca na ryzyko moralne. Ten pogląd wydaje się błędny, ale pojawia się jako odpowiedź na zasadnicze pytanie dotyczące odpowiedzialności moralnej, na które nie potrafimy zadowalająco odpowiedzieć (Nagel 1997a, s. 37).

Jednakże artykuł samego Nagela otwarty jest na wiele interpretacji. Zdaniem na przykład Lindy Zagzebski, Nagel twierdzi jedynie, że „stopień naszej odpowiedzialności przekracza stopień naszej kontroli” (Zagzebski 2012, s. 147).

Co więcej, mimo że czujemy pewną odrazę do wpływu trafu i mamy świadomość niekoherencji teorii etycznych, to – zdaniem Nagela – nie możemy wyeliminować trafu i nie zrezygnować jednocześnie z oceny moralnej. W ujęciu Zagzebski, dla Nagela, „nie jest to bynajmniej usterką w naszych praktykach moralnych, lecz konsekwencją poprawnego ujęcia moralności” (Zagzebski 2012, s. 141). Zagzebski sugeruje, że traf stoi w opozycji do idei Kanta o równości w moralności. Inaczej jednak niż część badaczy uważa, że Nagel nie jest zwolennikiem odrzucenia moralności i odpowiedzialności. Co więcej, dostrzeżenie roli trafu jest wręcz konieczne dla oceniania moralnego. Jak pisze Zagzebski: „Nagel wykazuje sporo optymizmu, jeśli chodzi o traf moralny. Musimy z tym żyć, powiada, nie mamy wyboru. Moralność może zawierać pewne usterki, ale i tak jesteśmy na nią skazani” (Zagzebski 2012, s. 146-147).

2. Konsekwencje uznania roli trafu moralnego

Uznanie roli trafu moralnego może mieć znaczenie dla podstaw etyki, moralności aż po koncepcje społeczne, prawne i religijne.

2.1. Konsekwencje dla etyki i moralności

Nagel i Williams zauważyli, że uznanie roli trafu stoi w radykalnej opozycji do koncepcji moralności Kanta. Po pierwsze, Kant traktował moralność jako zależną od woli podmiotu, a nie od czynników poza jego kontrolą. Jak ujmuje to Marta C. Nussbaum: „Nieważne co dzieje się w świecie, moralna wartość dobrej woli pozostaje niezmienna” (Nussbaum 1993, s. 77). Uznanie roli trafu kazałoby przyjąć, że wola ludzka w jakiejś części lub całości nie ma związku z moralnością i odpowiedzialnością moralną danego podmiotu. Co więcej, Williams stwierdza wręcz, że niezależność od trafu pozwala mieć świadomość „że poprzez moralność niezależny od trafu jest po części on sam (dany podmiot – u. w.)” (Williams 1999, s. 216). Po drugie, utracona zostanie jedyna sfera, która pozostawała równo dostępna, według Kanta, każdemu człowiekowi. Utracona zostanie sfera, która jako jedyna miała być ostoją sprawiedliwości w zasadniczo niesprawiedliwym świecie. Chodzi oczywiście o moralność, którą każdy człowiek mógł osiąść, praktykować w taki sam, zależny tylko od swojej woli sposób. Daniel Statman podkreśla, że przynajmniej w wypadku Williamsa sprawiedliwość podważana jest na dwa sposoby: jako równość wobec dobra moralnego i jako zasługiwanie na potępienie lub pochwałę (Statman 1993, s. 2-3). Jako wyzwanie dla Kantowskiej moralno-

ści problem trafu moralnego interpretuje między innymi też Nelkin². Uznanie istnienia trafu moralnego stawia zwolennika trafu w opozycji do Kantowskiej wizji etyki i moralności.

Kolejna konsekwencja dotyczy wolności podmiotu. Jako podległy przypadkowi podmiot nie ma kontroli nad swoimi działaniami, mimo że może mieć świadomość takiej kontroli. Jak ujmuje to Nelkin, zaczynając od uznania „trafu rezultatu, poprzez traf okoliczności, aż do konstytutywnego można dojść do wniosku, że ani skutki działań, ani intencje nie są wolne. My jesteśmy przedmiotami w zdeterminowanym procesie”³.

W konsekwencji „ponieważ nie mamy ani wolności ani też nie można mówić o zachowaniu ZK ..., to nasze codzienne osądy moralne są do odrzucenia”⁴. Trudno bowiem mówić o możliwości bycia odpowiedzialnym za swoje działania. Próba zachowania wierności zasadzie kontroli (ZK) byłaby czystą donkiszoterią. Podmiot nie mógłby sobie przypisywać nie tylko sprawstwa, ale w konsekwencji też odpowiedzialności za swoje czyny. Bez sensu byłoby go karać lub nagradzać. Również koncepcje etyczne musiałyby zmienić uzasadnienie przypisywania odpowiedzialności, odchodząc od zasady kontroli. W radykalnej wersji, jak mówią Nagel i Williams, podważone zostałyby nie tylko odpowiedzialność moralna, ale też wyjątkowość wartości moralnych. Jak pisze Williams: „w jakiś sposób wartość ta [dop. wł. – moralna] musi być wpisana w najbardziej fundamentalne zadania człowieka jako racjonalnego podmiotu działania” (Williams 1999, s. 216). Jeżeli traf podważa możliwość przypisania odpowiedzialności moralnej, a także autonomiczności lub nawet istnienia *ja*, to sama wartość moralności okazać się może umniejszona. Staje się bowiem zależna od czynników niezależnych od ludzkiego podmiotu.

Wolność ludzka zanegowana zostałaby razem z uznaniem całkowitego zdeterminowania. Owo zdeterminowanie ujawniłoby się zwłaszcza dzięki trafowi konstytutywnemu i kauzalnemu. Przyczynami ludzkich działań byłyby, przypadkowe z ludzkiej perspektywy, a zdeterminowane prawidłowości rządzące światem przyrody, ludzką psychiką i społeczeństwem.

Z kolei Thomson uważa, że traf nie destruuje wszystkich pojęć moralnych tak samo. Pojęcia aksjologiczne – dobro, zło, godny podziwu – są mniej narażone na oddziaływanie problemu trafu moralnego niż odpowiedzialność i usprawiedliwienie (Thomson 1993, s. 208).

² D.K. Nelkin, *Moral Luck*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/> [dostęp: 23.02.2016].

³ D.K. Nelkin, *Moral Luck*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/> [dostęp: 23.02.2016].

⁴ D.K. Nelkin, *Moral Luck*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/> [dostęp: 23.02.2016].

2.1.1. Problem intencji

Broniąc się przed rolą trafu, zwolennik kantyzmu czy też szerzej pojętego deontologizmu, w tym etyki chrześcijańskiej, szukać musiałby odpowiedzi albo w innej zasadzie przypisywania odpowiedzialności niż opartej na ZK, albo w intencji podmiotu jako najważniejszej dla przypisania odpowiedzialności. Intencja czy też wola bycia moralnym stałyby się miejscem zachowania i niezależności moralności od przypadku. Jeżeli więc uzna się, za Feinbergiem, Nagelem i Williamsem, że traf wpływa na intencje, okazać się może, że nie ma podstaw do przypisania odpowiedzialności moralnej jakiemuś autonomicznemu podmiotowi. Zdaniem Zagzebski, Kantowskiej idei oparcia oceny moralnej na stanach mentalnych nie da się utrzymać. Autorka ta stwierdza bowiem, idąc za Feinbergiem, że „osoba formułuje swoje intencje dopiero, gdy nadarzy się odpowiednia sposobność, a sposobność jest wynikiem okoliczności, które pozostają w dużej mierze poza kontrolą tej osoby” (Zagzebski 2012, s. 143).

Opisane wyżej konsekwencje stały się przedmiotem dyskusji filozoficznej, która przybrała postać argumentacji za istnieniem trafu moralnego lub przeciwnemu. Debata nad trafem moralnym miała echa również w filozofii prawa, filozofii społecznej czy filozofii religii (tzw. traf religijny).

2.2. Konsekwencje dla filozofii prawa

Już Platon dostrzegał konieczność uzależnienia wymierzenia kary czy też jej rodzaju od tego, czy przypadek miał wpływ na przestępstwo (Platon 1997, s. 358). Jeśli więc uznane zostanie za prawdę, że przypadek tak silnie wpływa na ludzkie podmioty, że nie mają one w ogóle sprawstwa, to również teorie prawa karnego powinny brać to pod uwagę. Jeśli uznają, że odpowiedzialność karna opiera się na negatywnej ocenie moralnej czy idzie wręcz za nią, to jak stwierdza Nelkin „wielkość kary przewidziana za przestępstwo nie powinna nawet w części opierać się na wyniku działania” (Nelkin 2013). Z kolei Herbert L. A. Hart stawia pytanie: „Dlaczego przypadkowy fakt, że zamierzone zranienie kogoś nie doszło do skutku, miałyby być podstawą dla wymierzenia mniejszej kary niż wobec przestępcy, który jest równie niebezpieczny i nikczemny?” (Hart 1968, s. 129). Zazwyczaj, jak stwierdza Nelkin, debata na temat tego, czy rezultaty powinny wpływać na różnicę w karaniu, dotyczy ZK⁵. Stąd jeżeli założyć, że traf oddziałuje na całość rezultatów ludzkich działań

⁵ D.K. Nelkin, *Moral Luck*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/> [dostęp: 23.02.2016].

i ogranicza ZK, oraz zaakceptować przesłankę ograniczającą usprawiedliwione karanie do sytuacji, w których ktoś jest moralnie winny, to może się okazać, że żadne karanie nie jest usprawiedliwione⁶.

Maciej Juzaszek stwierdza, że odpowiednik trafu moralnego w prawie, czyli traf prawny (ang. *legal luck*) występuje niezaprzeczalnie. W sensie deskryptywnym traf legalny istnieje, „gdyż odpowiedzialność prawna podmiotów jest faktycznie różnicowana ze względu na odmienności między nimi wynikające z czynników pozostających poza ich kontrolą. Nie chodzi tu tylko o praktykę stosowania prawa, ale również o zawartość norm abstrakcyjnych” (Juzaszek 2014, s. 62). Juzaszek przywołuje tutaj Davida Enocha, który stwierdza, że

Bez względu na to, że pomiędzy mordercą, a niedoszłym mordercą istnieje moralna różnica, występuje między nimi prawna różnica, powodzenie lub niepowodzenie usiłowania decydują o tym, za jakie przestępstwo jest się odpowiedzialnym [...]. Wszystkie przejawy wymogu związku przyczynowo-skutkowego – w prawie karnym i gdzie indziej – inkorporują element trafu. Dlatego obecność prawnego trafu nie może być poważnie kwestionowana (Enoch 2010, s. 48).

Juzaszek stawia jednak pytanie z obszaru normatywnej teorii prawa, mianowicie czy traf prawny powinien istnieć w prawie. Juzaszek za cel swojego artykułu nie stawia dania odpowiedzi na to pytanie. Koncentruje się bowiem na pierwotniejszym zagadnieniu, czy odpowiedzi szukać na gruncie prawa czy moralności. Stwierdza, że ważna w tym kontekście jest odpowiedź na pytanie, jaka relacja łączy traf prawny z moralnym. W wyniku przeglądu literatury przedmiotu Juzaszek wylicza trzy możliwe odpowiedzi. Jak pisze:

by móc poważnie zastanawiać się nad prawnym trafem, konieczne jest opowiedzenie się wprawdzie za jedną z odpowiedzi. Pierwsza z nich (1) stanowi, że prawny traf i moralny traf to dwa analogiczne, ale jednak odmienne od siebie problemy. Analiza jednego niewiele powie nam o drugim, rozwiązanie zaś jednego nie prowadzi wprost do rozwiązania drugiego. Są one niezależne od siebie, więc rozważania nad prawnym trafem ograniczać się będą wyłącznie do sfery prawa. Druga odpowiedź (2) brzmi: prawny traf jest przeniesieniem problemu trafu moralnego do sfery prawa. *Legal luck* jest więc zależny od *moral luck*, rozwiązanie problemu moralnego trafu pozwoli bowiem rozwiązać problem prawnego trafu. Konsekwencją tego stanowiska jest odwołanie się w badaniach nad prawnym trafem do dyskusji nad moralnym trafem na gruncie etyki, tam bowiem należy szukać ostatecznego rozwiązania. Wreszcie ostatnia odpowiedź (3) jest przeciwstawna

⁶ D.K. Nelkin, *Moral Luck*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/> [dostęp: 23.02.2016].

drugiej. Zgodnie z nią moralny traf to problem przeniesiony do moralności z innego porządku normatywnego, mianowicie prawa. W prawie często dokonujemy różnicowania odpowiedzialności podmiotów ze względu na czynniki pozostające poza ich kontrolą, mechanizm ten zostaje zatem przeniesiony na grunt praktyki moralnej (Juzaszek 2014, s. 62).

Juzaszek omawia dwie pierwsze odpowiedzi, dając przy tym pogłębioną analizę rozwiązania problemu trafu legalnego. Nie tutaj miejsce na szczegółową analizę tego problemu, stąd raczej skrótowa prezentacja. Jej celem jest przede wszystkim pokazanie zależności trafu prawnego od trafu moralnego.

Za pierwszą opcją opowiada się między innymi Arthur Ripstein. Jak pisze Juzaszek, „czyn niedozwolony, według Ripsteina, to zachowanie, które spełniać musi dwa warunki. Po pierwsze, podmiot, realizujący swoją wolność w stosunku do wolności innych podmiotów, musi podejmować ryzyko wyższe niż obiektywnie akceptowane, oraz po drugie, zachowanie musi naruszać prawo podmiotu, nie może jedynie zagrażać prawu podmiotu” (Juzaszek 2014, s. 68). Zdaniem Ripsteina, nie ma tu miejsca na prawny traf, gdyż „człowiek jedynie nieostrożny, nie narusza żadnego prawa i chociaż osoba jedynie nieostrożna i osoba nieostrożna, która wyrządziła szkodę są do siebie podobne pod pewnymi względami, to jednak nie prawnie relewantnymi. Charakterystyczne dla nieostrożnej osoby, która wyrządziła szkodę jest to, że naruszyła ona prawa powoda” (Ripstein 2008, s. 79-80).

Z kolei, za drugą opcją jest Enoch, który postuluje zależność trafu legalnego od moralnego. Wśród zagadnień, które porusza Enoch, jest m.in. kwestia tego, czy traf moralny ma być brany pod uwagę tylko w prawie karnym, deliktów czy też szerzej w całym prawie, również w prawie kontraktów czy czynów niedozwolonych. Wydaje się, że traf służy tutaj do uogólnionego roszczenia, aby moralność stała się podstawą prawa. Jak pisze Juzaszek, Enoch uogólnia „rozumienie moralności jako racji *pro tanto* na grunt prawa jako takiego” (Juzaszek 2014, s. 71). Zdaniem Juzaszka, nawet przyjmując pozytywizm prawny, nie można uniknąć oceny prawa w świetle moralności (Juzaszek 2014, s. 71).

W podsumowaniu artykułu Juzaszek pisze, że rozwiązanie Ripsteina jest nie do przyjęcia, gdyż postuluje niezależność prawa od moralności. Bardziej jest przekonany do propozycji Enocha, który w konsekwencji wspomnianych poglądów uważa, że w moralności znaleźć można rozwiązanie problemu trafu prawnego. Sam Juzaszek uważa, że

jeśli uznamy, że nie akceptujemy trafu na gruncie moralności, będziemy mieli silny moralny powód, by postulować *de lege ferenda* wyeliminowanie trafu z prawa, które nie spełnia naszych moralnych oczekiwań, chyba że znajdziemy inne,

pozamoralne, argumenty przeważające racje moralne. Jeśli zaś stwierdzimy, że akceptujemy traf moralny, traf prawny będzie z punktu widzenia moralności bez zarzutu. Kierunek badań nad trafem prawnym został zatem powyżej określony (Juzaszek 2014, s. 74-75).

Powyższy przegląd problemu trafu prawnego pokazuje, że na gruncie filozofii prawa rozwiązanie problemu trafu legalnego jest uzależnione od wcześniejszego rozwiązania problemu trafu moralnego, choćby z tej racji, że trudno uzasadnić ewentualną asymetrię w braniu pod uwagę roli przypadku w prawie i jej ignorowaniu w teoriach etycznych lub odwrotnie.

2.3. Traf a problemy społeczne. Egalitaryzm a traf moralny

Jak wspomniano, problem trafu moralnego ma konsekwencje również dla teorii społecznej, dokładniej dla teorii sprawiedliwości społecznej. Zazwyczaj rozważa się w tych teoriach pytanie, czy traf konstytutywny może usprawiedliwić egalitaryzm, który postuluje równość dystrybucji dóbr w danym społeczeństwie. Dotyczy więc przede wszystkim trafu konstytutywnego. W ujęciu Nelkin egalitaryzm głosi, że dystrybucja istotnych dóbr, która jest bardziej równa w danej populacji, jest sprawiedliwsza niż ta, która dopuszcza nierówności⁷. Opracowując koncepcję sprawiedliwości bezstronnej, Rawls zwraca uwagę na fakt, że

Istniejący rozkład bogactwa i dochodu jest, by tak rzec, skumulowanym efektem uprzednich rozkładów przymiotów naturalnych – tj. naturalnych talentów i możliwości – w zależności od tego, jak zostały rozwinięte bądź zaniedbane i w jakim stopniu społeczne okoliczności im sprzyjały, nie wspominając już o czynnikach losowych, takich jak nieszczęśliwe wypadki czy też przychylnie zrządzenia losu (Rawls 1994, s. 103).

Wspomniane czynniki wprowadzają więc nierówność w rozdziale dóbr. Są więc powodem niesprawiedliwości tego rozdziału. Egalitaryzm postuluje konstrukcję systemu rozdziału dóbr, który niwelowałby te nierówności. Rawls zwraca uwagę na problem nie tylko tego, co później zostanie nazwane trafem konstytutywnym (naturalne talenty i możliwości), ale też na okoliczności społeczne i zdarzenia losowe, które wpływają na wykorzystanie owych talentów, a także na opartą na nich dystrybucję dóbr. Można więc rozszerzyć problem

⁷ D.K. Nelkin, *Moral Luck*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/> [dostęp: 23.02.2016].

trafu w egalitaryzmie, również na traf okoliczności. Zagadnienie przypadkowości w rozdziale dóbr stało się na tyle istotne dla egalitaryzmu, że mówi się nawet o egalitarianach trafu (ang. *luck egalitarians*). Nelkin rozróżnia dwa sposoby argumentacji za egalitarną redystrybucją dóbr pochodzących z działania trafu. Pozytywny sposób stwierdza, że naturalne talenty, okoliczności urodzin i wychowania są poza czyjąś kontrolą, a jednocześnie dają wiele korzyści i niekorzyści (ang. *advantages and disadvantages*) w porównaniu z innymi osobami. Konkretny podmiot nie ma jednak kontroli nad warunkami pierwotnymi, wobec czego nie powinien ponosić ani pozytywnych, ani negatywnych konsekwencji tych okoliczności. Jest też złe dla danej osoby doświadczać owych korzyści lub niekorzyści, za które nie jest się odpowiedzialnym. Stąd sprawiedliwość wymaga egalitarnej redystrybucji dóbr, która naprawi owo zło⁸. Ta wersja jest mniej popularna niż wersja negatywna.

Argument negatywny próbuje uzasadnić konieczność pozbawienia kogoś dóbr, które są wynikiem wspomnianych okoliczności pierwotnych. Zakłada się na początku, że powinna być równość warunków, okoliczności. Potem zauważa się, tak jak w argumencie pozytywnym, że naturalne talenty, okoliczności pochodzenia itd. są poza kontrolą podmiotu, ale dają one korzyści i niekorzyści w porównaniu z sytuacją innych. Jeśli zatem ktoś nie jest odpowiedzialny za te korzyści czy niekorzyści, to na nie nie zasługuje. Skoro tak, to można w imię egalitarnej redystrybucji odebrać te dobra⁹. Egalitaryści zajmujący się problemem trafu starają się nawet różnicować rodzaje trafu. Tak więc inaczej postrzegają traf okoliczności, w którym osoba straciła majątek w trakcie gry na giełdzie, a inaczej, w którym stało się to w wyniku trzęsienia ziemi¹⁰. Uznanie bądź nieuznanie racji egalitaryzmu zależy jednak od wcześniejszego rozstrzygnięcia problemu trafu moralnego.

Mniej istotne dla filozofii społecznej, niemniej jednak pokazujące rolę trafu dla relacji społecznych, są uwagi Helmuta Schoecka. W swoim studium zazdrości podkreśla rolę przypadku w tworzeniu różnic w sytuacji materialnej czy społecznej ludzi. Traf okazuje się tutaj pozytywnym czynnikiem, gdyż łagodzi zazdrość. Nie może ona przecież odnosić się do konkretnego sprawcy tychże różnic. Łagodzi się więc, nie mając w kogo uderzyć. Jak pisze Schoeck:

Człowiek może się pogodzić z oczywistą nierównością indywidualnych ludzkich losów, bez popadania w zazdrość, która ma niszczący wpływ na niego i na in-

⁸ D.K. Nelkin, *Moral Luck*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/> [dostęp: 23.02.2016].

⁹ D.K. Nelkin, *Moral Luck*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/> [dostęp: 23.02.2016].

¹⁰ D.K. Nelkin, *Moral Luck*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/> [dostęp: 23.02.2016].

nych, tylko wówczas, gdy może obarczyć odpowiedzialnością jakąś nieosobową siłę – ślepy przypadek czy fortunę, której ani on sam, ani człowiek, któremu się poszczęściło, nie jest w stanie zmonopolizować (Schoeck 1966, s. 237- 238).

W swego rodzaju ekonomii społecznych postaw i uczuć traf może faktycznie łagodzić negatywną postawę zazdrości. Z drugiej strony może jednak też budować poczucie bezradności i braku sprawstwa, co może prowadzić do postawy zdawania się na los, w miejsce brania swego losu we własne ręce.

Egalitarystyczne idee można jednak ograniczyć, jeśli nie wykazać niemożliwości zastosowania ich w praktyce. Nicholas Rescher stwierdza, że idea wyrównywania wpływu trafu jest o tyle nierealna, że trzeba by rekompensować zły wygląd, talenty, ambicje itp., co może ciągnąć się w nieskończoność. Píše wręcz radykalnie: „Skomplikowanie i zakres wpływu trafu są nazbyt duże by nimi manipulować” (Rescher 1993, s. 151). Co więcej, jakkolwiek forma rekompensaty, czy to finansowania, zwiększenia przywilejów itp., powodowała by, że inni traciliby w ten sposób swoje szanse, a więc ulegaliby trafowi. Traf wracałby tylnymi drzwiami. Wyrównanie owego trafu według utopistów leży w tym świecie. Według chrześcijan w przyszłym (Rescher 1993, s. 151).

2.4. Konsekwencje dla teorii polityki

Problem trafu moralnego znalazł miejsce również w filozofii polityki.

Omawiając wpływ debaty wokół trafu moralnego na filozofię polityki, Sharon R. Krause zauważa, że ostatnie dekady zdominowała w tej dziedzinie dyskusja dotycząca problemu sprawiedliwości: co ona znaczy, w jakiej jest relacji do społeczeństwa i debat publicznych, jak się odnosi do problemu różnic kulturowych (Krause 2008, s. 262). Mimo że teorie sprawiedliwości mówią sporo o obywatelach jako sprawcach, to nie mówią o samym sprawstwie. Natomiast dzięki pracom Williamsa i Nagela w orbicie zainteresowań pojawiła się właśnie kategoria sprawstwa. Sprawstwo w ujęciu Williamsa, zdaniem Krause, nie jest całkowicie zależne od danego podmiotu. Podmiot i tożsamość nie składają się też z samych uświadomionych i kontrolowalnych elementów. Wpływ koncepcji trafu moralnego na filozofię społeczną można więc przedstawić, jak następuje. Idea trafu moralnego neguje suwerenność, czy też niezależność, podmiotu od czynników będących poza jego kontrolą, czyli przypadkowych. Zbudowany w ten sposób model sprawstwa Krause nazywa modelem sprawstwa niesuwerennego (ang. *nonsovereign model of agency*; Krause 2008, s. 285). W myśl tego modelu polityk byłby odpowiedzialny również za niezamierzone czy przypadkowe skutki jego decyzji i działań.

Williams, zdaniem Krause, taką właśnie etykę poleca politykom, gdyż uznaje ona większe spektrum niesprawiedliwości czynionej przez ludzi niż tylko tej, za którą jesteśmy bezpośrednio odpowiedzialni. Zdaniem Krause, Williams, za Maxem Weberem, proponuje „etykę odpowiedzialności” (ang. *ethic of responsibility*), co w zakresie polityki oznacza „realistyczny pogląd na siłę, okoliczności i ograniczenia aktorów polityki” (Krause 2008, s. 276-277).

W przeciwieństwie do Krause Christopher Kutz podkreśla negatywne konsekwencje stosowania oceny moralnej zależnej od trafu. Na wstępie swoich analiz zauważa, że sfera działań politycznych jest w olbrzymiej części wrażliwa na oddziaływanie czynników przypadkowych, niezależnych od intencji, a nawet mądrego planowania polityków (Kutz 2008, s. 242). Wpływ na plany i efekty mogą mieć między innymi czynniki klimatyczne, reakcje tłumu, drobne błędy ludzkie czy awarie sprzętu elektronicznego. W ocenie działań politycznych liczy się przede wszystkim końcowy efekt. Ten jest zależny od trafu. Stąd, zdaniem Kutza, ci, których zamiary się nie powiodły, są oceniani negatywnie, zwycięzcy z kolei pozytywnie. Kutz sugeruje tutaj jednak pewną niesymetryczność. Otóż niepowodzenie, podyktowane czy to błędem polityka, czy oddziaływaniem trafu, są obciążane winą bez względu na zamiary i okoliczności. Tymczasem sukces, nawet jeśli odniesiony przypadkiem, oceniany jest pozytywnie mimo ewentualnej niekompetencji polityków. Gdyby przyjąć z kolei ideę trafu moralnego, to zgodnie z uwagami Nagela, intencje czy świadomość polityków nie miałyby takiego wpływu na ocenę ich działań, jak efekty, na które mogą też wpływać czynniki przypadkowe czy ogólnie będące poza kontrolą polityków. Jak pisze Nagel: „Gdyby rewolucja amerykańska zakończyła się krwawą klęską i represjami na większą skalę, to Jefferson, Franklin i Washington nadal mieliby poczucie, że ich próba była szlachetna i mogliby nawet nie żałować tego, idąc na szafot, ale musieliby też winić się za nieszczęścia, które ścignęli na swoich ziomków” (Nagel 1997a, s. 43).

Kutz zauważa pewne zagrożenia w akceptacji tak pojmowanej oceny czynów polityków. Autor ten nie sugeruje, że decyzje polityków nie powinny być nigdy podejmowane w sytuacji niepewności co do ich rezultatów. Byłoby to bowiem zbyt dogmatyczne czy konserwatywne podejście. Jest jednak, jego zdaniem, kontinuum między „zależną ostrożnością Chamberlaina, który nie chciał ryzykować niczego, a brawurą Aleksandra, który skłonny był ryzykować wszystko” (Kutz 2008, s. 258). Zdaniem Kutza, jeżeli pytanie o niepewne zyski z planowanych działań politycznych byłoby właściwie ukierunkowane, koncepcja trafu w polityce nie miałaby zastosowania. Przykładowo, inwazja na Irak (2003) mogłaby być usprawiedliwiona lub nie, bez względu na skutki (*ex ante*), a tylko na podstawie poczynionych szacunków i zasadniczych powodów inwazji. Natomiast sam sukces czy porażka byłyby z perspektywy moralnego uzasadnienia mało znaczące (Kutz 2008, s. 258). To, co

jednak Kutz uważa za najbardziej zgubny skutek idei trafu w polityce, czyli „skoncentrowanie się na możliwości usprawiedliwienia *ex post*”, to pominięcie ujemnych skutków podjętych decyzji politycznych, o ile odnosi się sukces (Kutz 2008, s. 258). W dodatku, zazwyczaj jedynym ujemnym efektem dla podejmującego decyzję polityka jest negatywna ocena społeczna, wyjście na niekompetentnego. Polityk minimalizuje ryzyko negatywnych skutków, gdyż w wypadku sukcesu, ewentualne błędy i szkody zostaną pominięte, zwłaszcza jeżeli oceniany będzie nie przez wąską grupę osób pokrzywdzonych jego decyzjami, ale szerszą perspektywę historyczną. Polityk kieruje się przede wszystkim potrzebą odnoszenia społecznie dostrzeganych sukcesów (Kutz 2008, s. 258-259). Takie pragmatyczne nastawienie skutkuje, jak widać, odsunięciem na boczny tor oceny moralnej jako takiej. Sankcjonowanie roli trafu w polityce, jako uzasadnionej, może prowadzić do demoralizacji polityki.

Kutz uważa więc, że usankcjonowanie czynnika przypadkowego jako wpływającego na ocenę działań polityków, w myśl konsekwencjalizmu, oznacza otwartość oceny moralnej na czynniki, które niekoniecznie mają charakter moralny, takie jak: powodzenie danego polityka, korzyści ekonomiczne czy rozszerzenie sfery wpływu danego państwa. Kutz postuluje, jak się wydaje, po pierwsze, większą ostrożność w planowaniu działań politycznych i odejście od kryterium skuteczności jako najważniejszego. Istotą jednak jego uwag jest, że w ocenie działań politycznych nie można, idąc za koncepcją trafu moralnego, pominąć takich elementów, jak intencja czy świadomość skutków podjętych działań. Polityk byłby więc moralnie odpowiedzialny nie tylko za skutki, ale również za usiłowanie ich przewidzenia.

Jak widać, poglądy Krause i Kutza stoją w opozycji. Traf w polityce może zarówno wpływać na uwrażliwienie polityków, kiedy muszą brać odpowiedzialność za skutki swoich czynów, lub wręcz przeciwnie, usprawiedliwiają się odniesionym sukcesem, mogą oni pokryć ewentualne moralne niedomagania swoich decyzji.

5. Problem trafu religijnego

Zagzebski próbuje znaleźć rozwiązanie problemu trafu moralnego, badając problem trafu religijnego w koncepcjach teologicznych. Chodzi dokładnie o teologię chrześcijańską, ale zapewne można by owe rozważania uogólnić na wszelkie religie, w których występuje bóg dający swoim wyznawcom różnego rodzaju dary, a jednocześnie nagradzający ich lub karzący za grzechy lub moralne odstępstwa od jego przykazań. Zagzebski ma świadomość ograniczenia rozważań do tradycji chrześcijańskiej i sugeruje, że problem trafu religijnego w innych religiach wart jest osobnych badań, jak chociażby w wypadku hindu-

izmu i jego koncepcji reinkarnacji (Zagzebski 2012, s. 160). Zdaniem Zagzebski, owo łaskawe rozdawnictwo boskie zbliżone jest do oddziaływania trafu z tej racji, że podobnie jak traf, owe boskie łaski są poza kontrolą podmiotu, a jednocześnie wpływają na ocenę moralną (tutaj religijną) tegoż podmiotu.

Różnica między religijnym (chrześcijańskim) ujęciem a niereligijnym jest wieloraka: w etyce chrześcijańskiej mowa jest nie tyle i nie tylko o odpowiedzialności moralnej, ile o grzechu jako wykroczeniu przeciw osobie Boga. Odpowiedzialność religijna i moralna jest związana z nagrodami i karami w czasie życia biologicznego, ale rozciąga się na stany wieczne nazywane piekłem i niebem. Co więcej, w chrześcijaństwie pojawia się nie tylko owa nieograniczona nagroda lub kara, ale także niezbędna do zbawienia łaska boska, której ludzkie czyny mogą mniej lub bardziej, w zależności od szkoły teologicznej, pomóc albo zaszkodzić w doprowadzeniu do zbawienia duszy (Zagzebski 2012, s. 148). Zgodzić się też trzeba z uwagą Zagzebski, że w chrześcijańskiej moralności silnie osadzona jest intuicja, że „wartość moralna pozostaje całkowicie pod naszą kontrolą” (Zagzebski 2012, s. 148). Pierwociny tej idei dostrzega Zagzebski w *De Libero arbitrio* św. Augustyna, a także w poglądzie, że nie tylko wola, ale dobra wola jest najcenniejszym uposażeniem człowieka, właściwością, której posiadanie zależy od samego człowieka (Augustyn Aureliusz 1953, s. 99-101).

W chrześcijaństwie więc z jednej strony mowa jest o zależności woli i czynów od wysiłków człowieka, o wiecznej sankcji związanej z brakiem lub obecnością tychże usiłowań, a z drugiej strony o całkowitej zależności od łaski boskiej. Zagzebski wskazuje tutaj na twierdzenia św. Tomasza z Akwinu. Uważał on, że nie tylko cnoty wiary, nadziei i miłości zależne są od łaski, ale też, że ludzkie wysiłki nie mają wpływu na posiadanie cnót naturalnych, jak sprawiedliwość czy dobroć, o ile nie wspiera ich boska łaska. Dodać należy, że skoro cnota miłości Boga i bliźniego jest najważniejsza dla wartości ludzkich czynów, a zależna jest od Boga, to o wartości ludzkich czynów decyduje Bóg (Zagzebski 2012, s. 148). Mimo subtelnych rozróżnień teologicznych na łaski dane wszystkim ludziom i łaski szczególne oraz sporów na temat tego, jak dalece ludzkie działania mogą wpływać na przyjęcie lub odrzucenie łaski, czynnikiem sprawczym jest Bóg. Stąd Zagzebski słusznie zauważa, że można mówić o trafie w chrześcijaństwie (Zagzebski 2012, s. 148) czy – szerzej – o trafie w religiach, w których zdolność do działania zgodnego z wolą Boga zależna jest od tegoż woli. Według doktryny chrześcijańskiej skutki tego trafu mają też konsekwencje wieczne w postaci nieba lub piekła. Przekraczają więc swoim zasięgiem konsekwencje trafu moralnego z domeny czysto moralno-społecznej. Zagzebski mówi w tym kontekście o zwielokrotnieniu trafu moralnego przez traf religijny (Zagzebski 2012, s. 148). Wskazuje też jednak różnice między oboma trafami. W trafie moralnym występuje związek między

oceną moralną a czynnikami niezależnymi od czyjegoś sprawstwa. W wypadku trafu religijnego, przynajmniej w chrześcijaństwie, wszyscy są godni potępienia. Zdaniem Zagzebski, „Tak więc traf w życiu religijnym nie jest trafem w tym, na co ktoś zasługuje, chociaż traf jest obecny w tym, co ktoś otrzymuje po sądzie ostatecznym i co w każdym razie wydaje się być nagrodą lub karą [...] traf w życiu moralnym, inaczej niż w życiu religijnym, dotyczy zasług” (Zagzebski 2012, s. 149). Owo zasługiwanie w religijnym trafie, jak można rozumieć, nie jest związane z czymś konkretnym działaniem. Zgodnie z przykładem cytowanym przez Zagzebski, dwie osoby, które tak samo zgrzeszyły, może spotkać inny los wieczny. W zależności od tego, czy jedna wypowiada się tuż przed niespodziewaną śmiercią, a druga nie zdąży i zginie bezpośrednio po owym grzechu (Zagzebski 2012, s. 149). Wspólna obu trafom jest jednak nierówność w traktowaniu ludzi.

Zagzebski zauważa też, że podobnie jak w wypadku trafu moralnego również w trafie religijnym nie ma znaczenia to, jakie stanowisko przyjmie się w kwestii wolnej woli: „Jeśli łaska jest zarówno ofiarowana, jak i przyjęta poza kontrolą obdarowanego, wówczas element trafu jest przemożny i oczywisty. Jeśli obdarowany ma dzięki wolnej woli w jakiejś mierze kontrolę nad ofiarowaniem łaski albo jej przyjęciem, wówczas miejsca dla trafu jest nadal pod dostatkiem, choć jego obecność jest mniej oczywista” (Zagzebski 2012, s. 150-151).

W wypadku trafu religijnego to nie bezosobowy ślepy los czy przypadek decydują o winie lub zasłudze. O ile bowiem przyjąć, że Bóg jest wszechwiedzący i wszechmocny i jednocześnie zauważalne są nierówności wśród ludzi, niezależne od nich, to odpowiedzialny za to jest właśnie Bóg. Zagzebski wyraża to następująco:

Gdyby młodociany członek gangu nie urodził się w biedzie, jako dziecko narkomanki i nieobecnego ojca, nie stałby teraz przed sądem z długą listą zarzutów – od kradzieży samochodu po morderstwo. [...] Bóg pozwala, by sprawy tak się miały, z pełną świadomością tego, kto w życiu moralnym będzie miał pecha, a komu się poszczęści. Nie ma nawet pocieszenia, jakie niesie pojmowanie trafu jako bezosobowego przypadku (Zagzebski 2012, s. 153).

Zagzebski prezentuje pięć proponowanych rozwiązań problemu trafu religijnego, z których jedno uznaje za najbardziej przekonujące.

Pierwsze z nich odwołuje się do założenia o prawdziwych kontrafaktycznych okresach warunkowych dotyczących przyszłości. Zgodnie z tą koncepcją Bóg wie, co uczyniłaby dana osoba w każdej możliwej sytuacji. Ponieważ owe decyzje zachodziłyby w nieskończonej liczbie możliwych sytuacji, dawałyby możliwość wyrównania szans, które w konkretnym możliwym świecie

byłyby nierówne. *Suma summarum* każda osoba mogłaby doświadczać takiej samej ilości pecha, co szczęścia. Zdaniem Zagzebski, słabością tego rozwiązania jest to, że „pozbawia rzeczywisty świat znaczenia. Ocena moralna nie wymaga istnienia rzeczywistego świata; Bóg mógł równie dobrze przejść do sądu ostatecznego natychmiast po stworzeniu istot, jakie chciał stworzyć, pomijając pośredni etap rozwoju konkretnego świata” (Zagzebski 2012, s. 155). Wyrównanie roli trafu religijnego w zamian za znaczenie czynów w realnym świecie wydaje się ceną nazbyt wygórowaną.

Drugie rozwiązanie sugeruje, że osoba jest oceniana za tę część swojego charakteru i te czyny, nad którymi ma faktyczną kontrolę. Rozwiązanie to zakłada przynajmniej częściowo wolną wolę, a na pewno odrzucenie radykalnej interpretacji Nagela, w myśl której traf powoduje, że *ja*, które miałyby mieć kontrolę nad czymś, praktycznie nie istnieje. Zagzebski wskazuje jednak na pewną trudność w tym myśleniu:

Nie tylko byłyby wówczas potrzebny określony stopień kontroli sprawczej danej osoby nad jej wyborem, ale potrzebny byłby także określony stopień kontroli tej osoby nad faktem, że znajduje się ona w takich, a nie innych rzeczywistych okolicznościach (wobec nieskończonej liczby kontrfaktycznych okoliczności). Co więcej, potrzebny byłby także określony stopień kontroli tej osoby nad faktem posiadania takich, a nie innych cnót i wad. Jest wysoce wątpliwe, czy taki stopień w ogóle istnieje. Jeśli nie, to nawet wszechwiedzący sędzia nie mógłby oprzeć na nim swojej oceny (Zagzebski 2012, s. 156).

Kolejna próba obrony przed trafem w religii proponuje odnosić ocenę czynów danej osoby nie do nich samych, ale okoliczności, a dokładniej trudności, na jakie napotkała, dokonując danego czynu. Argumentem za tak pojętą sprawiedliwością i oceną jest – zdaniem George’a N. Schlesingera – zauważalna nierówność w sytuacjach ludzi, choćby na poziomie poznawczym. Pisze on:

Załóżmy, że jestem niewierzącym, którego nie przekonały rozmaite dowody na rzecz istnienia Boga, o jakich czytałem albo słyszałem. Istnieje, jednakże, nowy argument, który tak bardzo by do mnie przemówił, że najprawdopodobniej nawróciłbym się na teizm. Tak się jednak składa, że nigdy nie trafia mi się okazja, bym poznał ten argument, trwam zatem w dalszym ciągu w moich bezbożnych obyczajach. Czy nie jest rażąca niesprawiedliwością, że z racji okoliczności pozostających poza moją kontrolą, miałbym zostać pozbawiony wiekuistego szczęścia, które mógłbym dzielić ze sprawiedliwymi? (Schlesinger 1988, s. 184).

Aby zachować sprawiedliwość boskiej oceny, Schlesinger proponuje odniesienie jej do wysiłków osoby, a nie efektów czy istoty czynu. Jak stwierdza: „Prawdziwej ilości cnoty, jaką dana osoba uosabia, nie mierzy się abso-

lutnym stopniem pobożności, jakim się ona odznacza, ale naturą przeciwnych okoliczności, które musiała pokonać, by wznieść się na poziom, który zdołała osiągnąć” (Schlesinger 1988, s. 186). Innymi słowy, liczą się szczere wysiłki, a nie efekt.

Zdaniem Zagzebski, trudno jednak mówić o proporcji sukcesu i porażki, która byłaby zależna od całkowicie kontrolowanych wysiłków danej osoby (Zagzebski 2012, s. 157). Poza tym, Schlesinger pomija traf konstytutywny, który wpływać może na to, że jedni mają większą skłonność do życia religijnego, a inni mniejszą. Owe szczere dobre chęci bycia pobożnym są też kwestią trafu (Zagzebski 2012, s. 161).

Czwarta próba odpowiedzi na problem trafu religijnego odwołuje się do idei Boga miłosiernego, w myśl której będący w gorszej sytuacji moralnej za sprawą trafu, otrzymują od Boga więcej łaski, aby wyrównać owe braki. Mimo że Zagzebski uznaje to rozwiązanie za najlepsze, wskazuje na pewne trudności. Założenie o dodatkowych łaskach boskich niekoniecznie zgadza się z potocznym doświadczeniem. W myśl tej koncepcji im gorsze czyny, tym więcej okazji do poprawy otrzymywałyby ich sprawca. Doświadczenie ludzkie pokazuje jednak co innego, im większy złoczyńca, tym większe prawdopodobieństwo, że będzie, jeśli nie jeszcze gorszy, to prawie z pewnością nie lepszy. Co więcej, oznaczałoby to, że złoczyńcy za każdym razem odrzucali owe dodatkowe szanse ze strony łaski boskiej (Zagzebski 2012, s. 158). Powstaje tutaj też pytanie, którego Zagzebski nie stawia. Po co miałby Bóg, jako wszechmogący, wprowadzać najpierw nierówność w sytuacji ludzi, określaną z ludzkiej perspektywy jako traf religijny, aby potem osobnym aktem niwelować wprowadzone uprzednio różnice. Wygląda to na pewną niekonsekwencję Boga.

Ostatnie rozwiązanie odwołuje się poniekąd do koncepcji apokatastazy, czyli powszechnego zbawienia. Traf moralny i religijny byłby więc niwelowany z tej racji, że nie byłoby negatywnych konsekwencji za czyny ludzkie w postaci piekła. Zagzebski zauważa też, że takie rozwiązanie „pociąga za sobą rozłączenie porządku moralnego i porządku zbawienia” (Zagzebski 2012, s. 158). Odwołanie się do koncepcji apokatastazy unika problemu wiecznej kary, która potęgowała znaczenie trafu religijnego w stosunku do trafu moralnego. Z kolei wieczne niebo niweluje nierówności wynikłe z różnego obdzielenia łaskami za życia i oddziaływania trafu. Traf moralny nadal by miał swoje znaczenie dla moralności ludzkiej, ale nie miałby, podobnie jak traf religijny, znaczenia dla zbawienia. Moralność okazuje się tutaj ważna, ale tylko w porządku ziemskim.

Podsumowując, Zagzebski stwierdza, że każde z proponowanych rozwiązań ma słabe strony. Liczą się one jednak z trafem moralnym i religijnym, co zgodne jest ze współczesną wrażliwością moralną, która zwraca uwagę na różnice wynikające z oddziaływań przypadku (Zagzebski 2012, s. 160). Roz-

ważanie problemu trafu religijnego prowadzi Zagzebski do wniosku, że rozwiązanie problemu trafu moralnego może nastąpić, jeśli w ogóle, jedynie na polu teologicznym, gdyż „Niereligijna etyka po prostu nie posiada środków, za których pomocą można byłoby rozwiązać ten problem” (Zagzebski 2012, s. 160).

*

Powyżej przedstawiono konsekwencje uznania roli trafu moralnego dla kilku sfer szeroko rozumianej kultury i sposobów pojmowania świata. Konsekwencje te są jednak nader istotne. Jeśli uznać rolę trafu, prowadzi to może do zmian w koncepcjach etycznych, społecznej dystrybucji dóbr oraz koncepcjach religijnych. Prób rozwiązania problemu trafu moralnego jest wiele (Statman 1993). W żadnej jednak z nich nie mówi się o całkowitej wolności od przypadku, pojętego jako brak kontroli podmiotu nad działaniem. Można owszem na różne sposoby, i to przekonująco, ograniczać odpowiedzialność moralną, winę, zasługę do tych tylko sytuacji, w których podmiot miał kontrolę nad działaniem lub mógł ją mieć, gdyby nie zaniedbania czy też brak przewidzenia zdarzeń. Jednakże traf konstytutywny, nawet jeśli ograniczyć jego rolę dla moralności czy etyki poprzez ograniczenie przypisania odpowiedzialności za te tylko zdarzenia, w których podmiot miał realną i świadomą kontrolę nad swoim cechami charakteru, wpływać może również na pozycję społeczną, majątność czy też jakość życia. Oddziaływanie to można zignorować stwierdzeniem, że nierówności wśród ludzi są czymś naturalnym i nie da rady ich całkowicie zniwelować lub też, że każdy jest kowalem swego losu. Z drugiej jednak strony bycie kowalem swego losu okazuje się, w świetle problemu trafu moralnego, zbyt uproszczeniem, jeśli nawet nie fałszem. W konsekwencji można postawić pytanie, czy sprawiedliwe jest, aby ludzie ponosili życiowe konsekwencje działania czynników, za które nie są odpowiedzialni; i postulować społeczną politykę wyrównywania efektów działania przypadku.

Podobnie też jest w koncepcjach religijnych. Nawet jeśli problem trafu rozwiązany jest koncepcjami apokatastazy czy też decyzji po śmierci (koncepcja teologiczna mówiąca o możliwości podjęcia decyzji bycia z Bogiem podejmowana już po śmierci), to i tak rola przypadku każe mocno redefiniować koncepcje teologiczne i modyfikować przekaz religijny. Sugeruje bowiem, że z punktu widzenia ludzkiego ujawniające się w życiu szanse na zbawienie są nierówne. Próba stwierdzenia, że Bóg rozdziela je równo, lecz to wina człowieka, że z nich nie korzysta, tylko pozornie rozwiązuje problem. Przerzuca bowiem odpowiedzialność na człowieka wbrew doświadczanej rzeczywistości.

W teorii prawa z kolei uznanie argumentów zwolenników oddziaływania trafu na moralność kazałoby postawić pod znakiem zapytania moralność skazywania za popełnione przestępstwa i zbrodnie. Ewentualna izolacja skazanego nie mogłaby mieć charakteru kary, a co najwyżej resocjalizacji, w czasie której niekorzystne dla społeczeństwa determinanty zbrodniczego działania zastępowano by innymi, bardziej korzystnymi. Gdyby z kolei uznać, że podmiotowość działań, *ja* jest iluzoryczna, to sama resocjalizacja niewiele więcej różniłaby się od naprawy samochodu czy bardziej złożonej maszyny.

W teorii polityki pytanie o granice odpowiedzialności polityków, przy uprzednim uznaniu roli trafu moralnego, mogłoby znaleźć odpowiedź nader radykalną w postaci zwolnienia ich z jakiejkolwiek odpowiedzialności. Pozostałaby może odpowiedzialność medialna, której skutkiem byłoby dymisjonowanie lub brak kolejnej elekcji, bez związku z zamiarami i starannością działania danego polityka. Konsekwentnie, idąc dalej, należałoby w ogóle podważyć związek również dobrych skutków z owymi intencjami czy starannością. Wszak przypadek może oddziaływać także korzystnie.

Powyższe uwagi pozwalają stwierdzić, że problem trafu moralnego ma znaczenie nie tylko dla teorii etycznych i moralności, ale także ważnych skądinąd zagadnień, takich jak: koncepcja prawa, egalitaryzmu społecznego, odpowiedzialności polityków oraz koncepcji religijnych czy teologicznych.

Wypracowanie jednak takiego rozwiązania wymagałoby osobnych analiz i monografii. Kluczowym problemem, z którym musiałaby się ona zmierzyć, byłaby słuszność przypisywania odpowiedzialności moralnej oraz winy/zasługi za działania, w które ingerował przypadek. Samo zresztą pojęcie przypadku, trafu wymaga osobnych analiz, które dookreśliłyby, co rozumie się przez te pojęcia w problemie trafu moralnego. Ograniczona objętość artykułu naukowego nie pozwala na dokonanie takowych analiz.

Niektóre ujęcia problemu trafu moralnego mogą stanowić wyzwanie dla teologii katolickiej, gdyż podważają na przykład sprawczość, odpowiedzialność moralną czy wolność woli ludzkiej. Również uwagi Zagzebski wykazują trudności pogodzenia teologii katolickiej z oddziaływaniem trafu religijnego. Przyjęta perspektywa filozoficzna nie daje jednak możliwości wypracowania rozwiązań teologicznych problemu trafu religijnego.

SELECTED CONSEQUENCES OF MORAL LUCK FOR ETHICS,
LEGAL, SOCIAL AND RELIGIOUS CONCEPTS

ABSTRACT

The article presents the issue of moral luck and some of its consequences for the philosophy of law, social justice, political responsibility and some religious concepts. Recognition of the role of moral luck undermines the use of the concept of moral responsibility, guilt and merit. The consequences of recognizing that this challenge is justified, reach those areas. They postulate, for example, the need to compensate social or property inequalities, insofar as they depend on the luck. Similarly, in the Christian concept of salvation as dependent off the will of God and man, there is the problem of the impact of luck. Release from moral responsibility for actions under the influence of luck, also puts into question the responsibility of politicians, whose decisions are often made in the absence of certainty.

Keywords: moral luck; legal luck; egalitarianism; luck in religion; luck and responsibility of politicians

Słowa kluczowe: traf moralny; traf prawny; egalitaryzm; traf w religii; traf a odpowiedzialność polityków

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn Aureliusz (1953), *O wolnej woli*, w: Augustyn Aureliusz, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Trombała, t. 3, Warszawa.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984.
- Enoch D. (2010), *Moral Luck and the Law*, „Philosophical Compass” 5 (1) 2010, s. 42-45.
- Hart H.L.A. (1968), *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*, Oxford.
- Juzaszek M. (2014), *Między trafem moralnym [moral luck] a trafem prawnym [legal luck]*, „Diametros” 41, s. 56-76.
- Krause R.S. (2008), *Political Agency And The Actual*, w: *Reading Bernard Williams*, red. D. Callcut, New York, s. 262-286.
- Kutz Ch. (2008), *Against Political Luck*, w: *Reading Bernard Williams*, red. D. Callcut, New York, s. 242-261.
- Nagel T. (1976), *Moral luck*, „Proceedings of Aristotelian Society”, t. 50, s. 115-135.
- Nagel T. (1997a), *Traf w życiu moralnym*, w: T. Nagel, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa, s. 37-53.
- Nagel T. (1997b), *Jak to jest być nietoperzem?*, w: T. Nagel, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa, s. 203-219.
- Nelkin D.K. (2013), *Moral Luck*, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, Winter Edition, red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/> [dostęp: 23.02.2016].
- Nussbaum C.M. (1993), *Luck and Ethics*, w: *Moral Luck*, red. D. Statman, New York, s. 73-108.

- Platon (1997), *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa.
- Rescher N. (1993), *Moral Luck*, w: *Moral Luck*, red. D. Statman, New York, s. 141-166.
- Richards N. (1993), *Luck and Desert*, w: *Moral Luck*, red. D. Statman, New York, s. 167-180.
- Ripstein A. (2008), *Closing the Gap*, „Theoretical Inquiries in Law” 9 (1), s. 61-95.
- Schlesinger G. (1988), *New Perspectives on Old-Time Religion*, Oxford.
- Schoeck H. (1996), *Envy*, New York.
- Strzyżyński P. (2012), *Problem trafu moralnego i winy według Thomasa Nagela i Norvina Richardsa. Próba uzupełnienia krytyki Richardsa*, „Filozofia Chrześcijańska” t. 9, s. 71-89.
- Statman D. red. (1993), *Moral Luck*, New York.
- Thomson J.J. (1993), *Morality and bad luck*, w: *Moral Luck*, red. D. Statman, New York, s. 195-215.
- Williams B. (1976), *Moral luck*, “Proceedings of Aristotelian Society”, t. 50, s. 137-151.
- Williams B. (1999), *Traf moralny*, w: B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wolna wola?*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa, s. 215-238.
- Zagzebski L. (2012), *Traf religijny*, tłum. J.K. Teske, „Roczniki Filozoficzne”, t. 60, nr 2, s. 141-161.
- Zalta E.N. red. (2013), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter Edition, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/moral-luck/> [dostęp: 23.02.2016].
- Zimmerman M.J. (1993), *Luck and Moral Responsibility*, w: *Moral Luck*, red. D. Statman, New York, s. 217-233.

Przemysław Strzyżyński – adiunkt w Zakładzie Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym UAM. Studiował w Instytucie Filozofii UAM oraz Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu. Pracę doktorską poświęcił koncepcji wiary religijnej i hipotezie pluralizmu religijnego Johna Hicka. Od wielu lat prowadzi lekcje filozofii w klasach podstawowych, gimnazjalnych i licealnych.