

Wojciech Słomski

Człowiek jako podmiot działań etycznych

Podmiotem działań etycznych w artykule tym nie przestrzegam rozróżnienia pojęciowego pomiędzy „moralnością” a „etyką”. Określenie „działanie etyczne” nie odnosi się więc do etyki jako teorii moralności, lecz znaczy tyle samo co określenie „działanie moralne”, odnosi się więc do praktyki. Rozróżnienia tego nie przestrzega wielu współczesnych autorów, m.in. B. Williams [B. Williams, 2000:8] lub, krótko mówiąc, podmiotem etycznym, jest każdy, kto w sposób racjonalny, świadomy i wolny podejmuje określone działania. Te trzy dookreślenia są istotne, ponieważ jednostka działająca w sposób nierozumny (np. pod w afekcie), nieświadomy (np. we śnie) lub też pod przymusem nie jest, ściśle rzecz biorąc, podmiotem (sprawcą) własnych działań, zatem nie ponosi za nie etycznej odpowiedzialności (choć niekiedy ponosi odpowiedzialność prawną). Zakładamy tu jedno z możliwych znaczeń pojęcia „racjonalny”, które znaczy tutaj tyle co „posiadający zdolność abstrakcyjnego myślenia”. W literaturze spotkać też można określenie „podmiot działający”, które wydaje się uprawnione o tyle, że podmiot nie spełniający żadnych czynów nie jest też sprawcą zdarzeń, nie ponosi więc za nic odpowiedzialności. Należy tu jednak zaznaczyć, że określenie to zakłada szerokie rozumienie pojęcia czynu (działania), zgodnie z którym czynem jest każdy skutek Rozumnego, świadomego i wolnego wy-

boru (decyzji), w tym także intencjonalne powstrzymywanie się od działania.

W literaturze filozoficznej pojęć „podmiot działań etycznych” oraz „podmiot etyczny (moralny)” używa się często jako synonimów, niekiedy jednak pojęcie „podmiot etyczny” występuje w znaczeniu nieco węższym. W tym drugim znaczeniu podmiotem etycznym jest każdy pojedynczy człowiek na tej jedynie podstawie, że jest człowiekiem. Każdemu człowiekowi, niezależnie od stopnia świadomości, rozumności itd., przysługują pewne podstawowe prawa, które nie przysługują bezwzględnie żadnym innym istotom, takie jak prawo do życia albo prawo do nietykalności cielesnej. Podmiotem etycznym jest więc nie tylko człowiek działający i ponoszący odpowiedzialność, lecz również osoby niezdolne do działania etycznego, a więc np. dzieci, osoby chore psychiczne, upośledzone, a nawet, według niektórych filozofów, człowiek w stanie prenatalnym. Podmiotem jest więc każdy człowiek na tej tylko podstawie, że jest człowiekiem. To zaś z kolei oznacza, że pytanie o podmiot działań etycznych nie jest tożsame z pytaniem o człowieka, zaś definicja podmiotu działań etycznych nie jest tożsama z definicją człowieka.

Pojęcie podmiotu działań etycznych wiąże się z pojęciem odpowiedzialności, które bywa w filozofii definiowane w różny sposób. Odpowiedzialność można pojmować jako relację pomiędzy podmiotem a wartościami. To i inne ujęcia odpowiedzialności omawia J. Filk [Flik, 1996], a o rozumieniu odpowiedzialności w filozofii chrześcijańskiej por. np. S. Mycek [Mycek, 2006]. Zanim jednak przejdziemy do próby jego zdefiniowania, postarajmy się odróżnić „odpowiedzialność etyczną” od innych rodzajów odpowiedzialności. Wskazać tu należy przede wszystkim odpowiedzialność prawną, będącą wprawdzie wytworem systemu politycznego, jednak pozostającą w ścisłym związku z odpowiedzialnością moralną. Kary za takie przestępstwa, jak zabójstwo, gwałt, kradzież czy oszustwo istnieją przecież nie dlatego, że rządy ustanowiły prawa nakazujące karanie za te właśnie czyny, lecz dlatego, że czyny te powszechnie uznajemy za moralnie naganne.

Oznacza to, że prawo stanowione jest rodzajem „odzwierciedlenia” (choć rzecz jasna przybliżonego) naszych przekonań moralnych, a odpowiedzialność prawna jest rodzajem „odzwierciedlenia” odpowiedzialności moralnej.

Warto na marginesie zauważyć, że system polityczny może być źródłem zachowań niemoralnych, nagradzając czyny moralnie złe, a karząc te, które w demokracji uznajemy za słuszne. W systemach takich istnieje klasa czynów, w odniesieniu do których odpowiedzialność prawna pozostaje bez związku z odpowiedzialnością moralną, co prędzej czy później przekłada się na preferowany w danym społeczeństwie typ moralności. To systemów tych należą wszelkie odmiany autorytaryzmów, odbierające jednostce pewne prawa w imię różnych „wyższych” celów (określanych często eufemistycznie jako „racja stanu”, „interes państwa” itp.) oraz państwa totalitarne. W tych ostatnich można zaobserwować zjawisko polegające na odwróceniu relacji pomiędzy systemem politycznym i prawnym a moralnością, polegające na tym, że to, co dany system uznaje za dobre i złe zaczyna z czasem być za takie uważane także przez ogół społeczeństwa (np. ambivalentny stosunek społeczeństwa do prywatnej przedsiębiorczości w okresie PRL). Do najbardziej wyrafinowanych przestępstw ideologii totalitarnej w II połowie XX wieku należało zakrywanie sensu wolności i praw człowieka, jak również samej prawdy i roli sumienia”. Ponadto nawet w systemach totalitarnych odpowiedzialność prawna w pewnym zakresie opiera się na odpowiedzialności moralnej, o czym świadczy fakt, że w systemach totalitarnych ciężkie przestępstwa takie jak zabójstwo zagrożone są podobną karą jak w systemach demokratycznych.

Po drugie, o odpowiedzialności mówimy wówczas, gdy dochodzi do zawarcia pewnej umowy. W takim przypadku osoba *x* ponosi odpowiedzialność wobec osoby *y* w dziedzinie czynów określonej w owej umowie. Przykładem odpowiedzialności konwencjonalnej jest odpowiedzialność ucznia wobec nauczyciela lub odpowiedzialność pracownika wobec szefa. Odpowiedzialność ta wynika ze zobowiązania, którego przedmiotem może być

cokolwiek. Osoba niedotrzymująca zobowiązań podnosi wprawdzie również odpowiedzialność moralną, jednak przedmiotem odpowiedzialności moralnej jest sam fakt niedotrzymania zobowiązania, nie zaś treść tego zobowiązania.

Pojęcie odpowiedzialności ma też znaczenie psychologiczne. Gdy mówimy o kimś, że czuje się odpowiedzialny za coś lub za kogoś, wówczas nie mamy na myśli odpowiedzialności w sensie etycznym, lecz pewien rodzaj przeżycia czy też pewną postawę wobec określonego przedmiotu.

W języku potocznym pojęcie odpowiedzialności występuje też w formie przymiotnika. O kimś, kto postępuje rozsądnie, przewiduje skutki swoich czynów i stara się działać zgodnie z zasadami moralności, mówimy, że jest człowiekiem odpowiedzialnym lub że postępuje odpowiedzialnie. W innym znaczeniu przymiotnik „odpowiedzialny” występuje, gdy stwierdzamy czyjeś sprawstwo, a więc kiedy mówimy, że ktoś jest odpowiedzialny za jakieś zdarzenie. Kiedy z kolei ktoś dostaje do wykonania określone zadanie, mówimy, że jest odpowiedzialny za jego pomyślne zakończenie itd.

Wszystkie te znaczenia odnoszą się w pewien sposób do pojęcia odpowiedzialności w sensie etycznym. Czym jest jednak owa odpowiedzialność (czy też ponoszenie odpowiedzialności)? Otóż, ogólnie rzecz biorąc, podmiot działający w sposób świadomy i wolny podnosi odpowiedzialność wówczas, kiedy mamy prawo oczekiwać, że przyjmie on na siebie konsekwencje własnych czynów. Zgoda podmiotu działającego, by wziąć na siebie skutki swoich uczynków, nie jest koniecznym warunkiem odpowiedzialności, ponieważ podmiot ponosi odpowiedzialność także wtedy, gdy nie wyraża zgody, by owe skutki przyjąć. Z jednej strony zatem zdolność do ponoszenia odpowiedzialności, a więc, innymi słowy, bycie podmiotem działań etycznych, nakłada na ów podmiot określone powinności, z drugiej zaś nadaje społeczeństwu określone uprawnienia wobec tegoż podmiotu.

Odpowiedzialność moralną ponosimy niezależnie od tego, czy istnieje jakkolwiek podmiot zdolny zmusić nas do przyjęcia konsekwencji naszych działań, a nawet niezależnie od tego, czy my sami uświadamiamy sobie

zaistniały w wyniku naszych wyborów stan rzeczy i zdajemy sobie sprawę z własnej odpowiedzialności za niego. Zakładamy tu również, że każdy podmiot etyczny znajdujący się w sytuacji x ponosi taką samą odpowiedzialność moralną niezależnie od wszelkich okoliczności zewnętrznych czy wewnętrznych nie należących do tej sytuacji, Zachodzi ścisła zależność pomiędzy tak rozumianą odpowiedzialnością moralną a sprawiedliwością [Hałówska, 2000].

Bycie podmiotem działania etycznego oznacza więc posiadanie zdolności do ponoszenia moralnej odpowiedzialności. Definicja taka niewiele jednakże wyjaśnia w tym sensie, że, po pierwsze, nie dostarcza uzasadnienia powstawania zobowiązań po stronie podmiotu oraz uprawnień po stronie społeczeństwa, a także nie pozwala odróżnić działań podlegających ocenie etycznej od działań, które takiej ocenie nie podlegają, a tym samym ustalić, kiedy, podejmując działanie, jesteśmy podmiotami w sensie etycznym, a kiedy nie.

Należy tu bowiem zauważyć, że nie każde działanie pociąga za sobą odpowiedzialność moralną, a zatem nie każde działanie jest działaniem etycznym. Z odpowiedzialnością nie wiążą się po pierwsze takie rodzaje działań, które nie pociągają za sobą żadnych istotnych skutków. Namalowanie obrazu przedstawiającego krajobraz pociąga za sobą skutek w postaci malowidła o pewnej wartości estetycznej, z pewnością jednak nie powiemy o jego autorze, iż podnosi on odpowiedzialność moralną za treść tego obrazu lub za sam fakt jego namalowania. Ważniejsze jest określenie warunków, o których już wspomniałem, a których niespełnienie powoduje, że nie powstają ani zobowiązania po stronie podmiotu, ani uprawnienia po stronie społeczeństwa, a więc warunku, by działanie było świadome i wolne. Podstawową trudnością jest natomiast odróżnienie czynów należących dla klasy działań etycznych tzn. takich, do których stosują się normy etyczne, od czynów należących do innych klas, do których odnoszą się normy obyczajowe, normy prawne oraz normy współżycia w społeczeństwie. Zdaniem niektórych etyków (np. M. Ossowskiej) wskazanie kryterium

pozwalającym dokonać w każdym przypadku jednoznacznej klasyfikacji jest niemożliwe.

Przejdźmy teraz do omówienia warunków, które muszą zostać spełnione, by człowiek być podmiotem działań etycznych. Pierwszym warunkiem jest rozumność działania. Dla większości filozofów a także, jak się wydaje, w ogóle dla większości ludzi nie ulega wątpliwości, iż człowiek różni się od innych istot żywych przede wszystkim zdolnością abstrakcyjnego myślenia. Także w filozofii od czasów starożytnej Grecji człowieka definiowano jako istotę rozumną, traktując rozum jako cechę odróżniającą człowieka od innych istot.

Wbrew pozorom pogląd ten nie jest jednak oczywisty, a w dwudziestowiecznej psychologii i filozofii wskazać można wiele poglądów w mniejszym lub większym stopniu kwestionujących ludzką rozumność i uznających ją za rodzaj złudzenia. Wymienić tu można freudyzm, który świadomość wraz z wszystkimi jej atrybutami traktował jako zależną z jednej strony od procesów zachodzących w sferze nieświadomości, a z drugiej od wymogów życia społecznej, lub modna ostatnio socjobiologia, redukująca świadomość do narzędzia przetrwania w walce o byt.

Nawet jednak filozofowie, którzy nie kwestionują rozumności człowieka, różnie tą rozumność pojmują. Arystoteles uważał rozumną część duszy za cechę wyróżniającą człowieka spośród innych istot żywych, dla filozofów chrześcijańskich rozum jest „wieczną dyscypliną i wysyłaniem światła za sprawą stałego rozumu przez pierwszą substancję intelektualną działającą na wszystko. Dla Hegla rozum jest atrybutem ducha obiektywnego, a dzieje ludzkości stanowią proces manifestowania się rozumu w historii. Kant z kolei uważał rozum za jedyną władzę, dzięki której poznajemy nasze obowiązki oraz oceny sądy moralne, traktując zasady moralne jako zasady rozumu. Także obecnie pojęcie rozumu bywa definiowane rozmaicie. Dla przykładu, katolicki filozof T. Ślipko definiuje rozum („poznanie ściśle rozumowe”) jako „intuicyjną zdolność ujmowania przez intelekt w konkretnych zmysłowych wyobrażeniach istotowego rdzenia poznawa-

nych bytów, dzięki czemu tworzone przez nie pojęcia stanowią ogólny, ale wierny, intelektualny obraz obiektywnego świata bytów, w tym także bytów moralnych” [Ślipko, 2004: 39].

Zauważmy, że w przytoczonych definicjach pojęcie rozumu pojawia się zwykle w znaczeniu ogólnym, a więc nie w sensie rozumu jako atrybutu pojedynczego człowieka, lecz jako zdolności myślenia jako takiej, bez względu na to, co jest nośnikiem tej zdolności (człowiek, zwierzę, duch, maszyna itd.). Fakt ten jest dla myśli filozoficznej brzemienny w skutki, jest on bowiem jedną z przyczyn tendencji to traktowania jednostki jako czegoś przygodnego i nieistotnego, bardziej jako bytu uczestniczącego niejako w abstrakcyjnie pojmowanym rozumie niż jako bytu rozumnego.

Jako pierwszy zwrócił na to uwagę Ludwik Feuerbach. Filozof ten winą za oderwanie rozumu a także innych ludzkich cech od człowieka jednostkowego obarczył przede wszystkim religię. Domagał się on przywrócenia człowiekowi godności odebranej mu poprzez przypisanie jego własnych atrybutów Bogu. Idąc tropem myśli Feuerbacha, stwierdził zatem wypada, że błąd filozofii polegał na „poniżeniu” człowieka poprzez zapoznanie tego, co w człowieku jednostkowe, jednorazowe i niepowtarzalne, a więc na pomieszaniu rozumu i rozumności. „W warunkach zdrowych, normalnych – pisze Feuerbach – gdy życie uważa się za sumę dóbr związanych z istotą człowieka, jest ono dla człowieka, i to słusznie, dobrem najwyższym, najwyższą istotą” [Feuerbach, 1953: 64].

Również we współczesnej filozofii, i to bynajmniej nie tylko postmodernistycznej, pojęcie rozumu stało się przedmiotem krytyki podejmowanej najczęściej w kontekście „kryzysu” współczesnej kultury. Właściwym przedmiotem tej krytyki nie jest jednak samo to pojęcie, lecz pewien kulturowy paradygmat, w którego centrum się ono znajduje. Innymi słowy, podważając zasadność wiary w nieograniczone możliwości rozumu i wykazując jego ograniczenia, krytycy starają się wykazać, że panujący od czasów oświecenia wzorzec kultury opiera się na kruchych podstawach, a przekonanie o jego uniwersalności jest nieuzasadnione. W krytyce tej po-

jęciom „rozum” czy też „racjonalność” nadaje się znaczenie daleko odbiegające od tego, jakie nadawano mu pierwotnie w Grecji, bowiem rozum nie jest tu już atrybutem człowieka jako gatunku, lecz atrybutem stworzonego epoce oświecenia modelu kultury. Ów oświeceniowy paradygmat kultury wydaje się wprawdzie obecnie dominować w kulturze Zachodu, nie jest to jednak z pewnością paradygmat jedyny, toteż słusznie zauważa B. Baczeko, że zarzuty pod adresem rozumu wysuwają zarówno przedstawiciele postmodernizmu, jak i obrońcy religijnego punktu widzenia. „Są to oskarżenia sprzeczne – pisze B. Baczeko – lecz między skrajnościami zachodzi często zadziwiające pokrewieństwo – w tym przypadku najrozmaitsze fundamentalizmy religijne łączą się z postmodernizmami wszelkiej maści we wspólnej niechęci do nowoczesności i do idei postępu oraz w swej nieufności wobec rozumu. [Baczeko, 2002: 9]

W filozofii istnieje zatem cały szereg definicji i koncepcji rozumu. Dla określenia, czym jest podmiot działań etycznych, istotne wydaje się jednak nie tyle poszukiwanie definicji, ile odróżnienie rozumu od innych władz poznawczych człowieka, takich jak emocje i intuicja. Chodzi tu zatem o określenie relacji pomiędzy rozumem a emocjami. Na przestrzeni dziejów zdecydowana większość filozofów stała na stanowisku, że uczucia są niezależne od rozumu i nie mają wpływu na to, jak poznajemy rzeczywistość zewnętrzną. Niektórzy myśliciele (np. Hume) przyjmowali wprawdzie, że uczucia mają decydujący wpływ na nasze wybory moralne, nawet jednak oni nie traktowali ich jako władzy poznawczej. Sytuacja zmieniła się w pewnym stopniu dopiero w XIX i XX w.

Filozofem, który uznał sferę emocjonalną za rodzaj zmysłu moralnego, pozwalającego nam poznawać wartości moralne z równą pewnością, a jaką rozum poznaje przedmioty empiryczne, był Franciszek Brentano. Zdaniem Brentany, czynności emocjonalne są analogiczne i równoległe w stosunku do sądów (w sensie logicznym), a odpowiednikiem prawdy i fałszu jest w sferze tych czynności miłość i nienawiść. Zarówno sądy, jak i czynności emocjonalne mogą być słuszne lub niesłuszne; w przypadku tych ostatnich

o słuszności mówimy wówczas, gdy jakiś przedmiot wywołuje słuszne uczucie miłości lub nienawiści [Brentano, 1989].

Jeszcze większą rolę poznawczą uczuciom przypisywał Max Scheler. Filozof ten sądził, że wartości istnieją jako przedmioty obiektywne, tzn. niezależnie od naszej jaźni, zaś traktowanie ich jako przeżyć subiektywnych jest złudzeniem aksjologicznym. Scheler „nie wahał się stwierdzić, że uczucia w ogóle pozwalają nam wnikać w pewną dziedzinę bytu” [Dulieu, 1975: 209]. Nie tylko zatem, jak sądził Brentano, dobro i zło moralne poznajemy (czy raczej odczuwamy) przy pomocy emocji, lecz poznajemy w ten sposób wszystkie wartości jako przedmioty obiektywne.

Pojęciem pokrewnym jest pojęcie inteligencji (intelektu). Jest ono pokrewne znaczeniowo, oznacza bowiem „zdolność rozumienia, tj. rozpoznawania znaków, chwywania przez umysł natury rzeczy, wyjaśniających je przyczyn lub racji”. Rozum jest zdolnością wyłącznie dyskursywną, podczas gdy inteligencja, jak się wydaje, jest zaangażowana także w procesy „irracjonalne”, a więc emocje lub przypadkowe skojarzenia [Podsiad, 2001]. Także tutaj należy rozróżnić pomiędzy znaczeniem psychologicznym a filozoficznym, z pewnością bowiem zdolność mierzona w psychologii w tzw. testach inteligencji nie jest tożsama ze zdolnością, którą mianem inteligencji (intelektu) określali na przestrzeni dziejów różni filozofowie. Świadczy o tym np. rozróżnienie pomiędzy intelektem biernym, definiowanym jako zdolność zakładania istnienia przedmiotu niezależnego od świadomości, a intelektem czynnym, rozumianym jako zdolność konstytuowania przedmiotu świadomości.

Warto też zwrócić uwagę, że określenie „działanie racjonalne” można rozumieć dwojako. Po pierwsze, znaczyć ono może, że działanie zostało podjęte i wykonane w wyniku „chłodnej” kalkulacji, a więc bez udziału emocji. Drugie znaczenie odnosi się do działania, które można określić mianem „nierozumnego”, „nieinteligentnego”, „emocjonalnego” itp., nie jest w żadnym razie działaniem nieświadomym, a tym samym podlega ocenie etyczne tak samo jak działanie „racjonalne”. H. Arendt, pisząc w jednym z

listów o A. Eichmanie, przyznała, iż nie zdołała dostrzec w nim niczego z gruntu złego, żadnej „diabelskiej czy demonicznej głębi”. Dlatego, zdaniem Arendt, „zupełne oderwanie od rzeczywistości oraz bezmyślność mogą spowodować większe spustoszenia niż wszystkie złe instynkty razem wzięte, a przyrodzone być może człowiekowi” [Arendt, Jaspers, 1993]. Ludobójstwo popełnione w imię dwudziestowiecznych ideologii stanowi zresztą argument nie tylko przeciwko racjonalności działań pojedynczych sprawców zbrodni, lecz przeciwko racjonalności procesu historycznego, rozumianego, jak chciał Hegel, jako obiektywizowanie się rozumu w dziejach [Gadacz, 2007: 120]

- [1] Arendt H., Jaspers K. 1993. *Briefwechsel*, München – Zürich
- [2] Baczek, B. 2002. *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Warszawa.
- [3] Baláž, I. 2005. *Problémy masmediálnej etiky*, In: *Viera a Život*, Trnava: Dobrá kniha, Roč. XV., č.: 3.
- [4] Brentano, Z. 1989. *O poznaniu źródła moralnego*, Warszawa.
- [5] Dulieu, P. J. 1975. *Aktualność Schelera*, „Znak” nr 27
- [6] Feuerbach, L. 1953. *Wykłady o istocie religii*, Warszawa.
- [7] Filk, J. 1996. *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków
- [8] Gadacz, T. 2007. *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Kraków.
- [9] Hołówka, J. (red.). 2000. *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, Warszawa.
- [10] Mycek, S. 2006. *Człowiek i odpowiedzialność*, Sandomierz.
- [11] Podsiad, A. 2001. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa.
- [12] Ślipko, T. 2004. *Zarys etyki ogólnej*, Kraków.
- [13] Stolárik, S. 1997. *Zbytočná filozofia?* In: *Verbum*, roč. 8, č. 4
- [14] Williams, B., 2000. *Moralność. Wprowadzenie do etyki*, Warszawa.
- [15] Патер, Д. 2008. *Філософські есе*, Суми.