

Wojciech Słomski

Sytuacjonizm w etyce współczesnej

Brytyjski filozof G. Ryle definiuje pojęcie sytuacji moralnej, odwołując się do rozróżnienia pomiędzy tradycyjnym oraz współczesnym rozumieniem etyki. Według tego autora, w etyce tradycyjnej istotne było pytanie, jakie życie warto jest tego, by je przeżyć, podczas gdy etyka współczesna pyta, jakie postępowanie jest słuszne w danej sytuacji moralnej. Dla etyki klasycznej „sytuacja moralna” oznacza całość życia człowieka, włączając ta także stosunki z innymi ludźmi. Natomiast etyka współczesna, zdaniem Ryle’a definiuje sytuację moralną poprzez opozycję do sytuacji „amoralnej” (*nonmoral situation*): całość ludzkiego życia zostaje niejako rozdzielona na dwie płaszczyzny, z których jedna dotyczy moralności, druga zaś jej nie dotyczy, bowiem nie stosują się do niej żadne moralne normy ani rozumowania [Ryle, 1949: 15]; [Ossowska 1966].

Rozróżnienie to ma istotne znaczenie dla współczesnego pojmowania moralności, ponieważ określenie linii granicznej pomiędzy obydwu owymi sferami odbywa się w sposób subiektywny, tzn. jednostka sama określa, co należy do sfery obowiązywania zasad moralności, co zaś zostaje z niej wyłączone. Jeżeli stanowisko to jest słuszne, to we współczesnych społeczeństwach mamy do czynienia z wielością „sytuacji moralnych” oraz sposobów ich definiowania i uzasadniania (czyli języków moralności) [Baier, 1958]; [Rawls, 1994: 13]; [Hare, 1981]. Mimo iż taki sposób definiowania

etyki budzić może różnego rodzaju zastrzeżenia [MacIntyre, 2003]; [MacIntyre, 1996], to dla niniejszych rozważań ważna jest przede wszystkim konstatacja, iż współczesne rozumienie etyki (i moralności) opiera się na w gruncie rzeczy subiektywizmie. Nie jest to wprawdzie subiektywizm etyczny w zwykłym tego słowa znaczeniu, ponieważ nie odnosi się on do zasad moralnych, lecz do definicji moralności (z tego powodu można by go określić mianem subiektywizmu „metaetycznego”), oznacz jednak pewien rodzaj odejścia od tradycyjnej etyki i stwarza szereg trudności, których etyka współczesna najwyraźniej nie jest w stanie rozwiązać w sposób zadowalający.

Z kolei owo odejście od klasycznego modelu etyki (i moralności) nie polega bynajmniej na definitywnym odrzuceniu tego modelu jako „nieadekwatnego” lub fałszywego (w jakimkolwiek sensie), lecz na wyłączeniu go (całkowitym lub częściowym) poza nawias „sytuacji moralnej”. Jeżeli zaś ów klasyczny model nadal funkcjonuje w formie pewnego zbioru twierdzeń i norm (niezależnie od tego, czy określa się je mianem moralnych czy też nie), wówczas, rzecz jasna, powstaje problem relacji pomiędzy modelem klasycznym oraz współczesnym.

Jednym z nielicznych filozofów, który podjął próbę rozwiązania (lub przynajmniej opisania) tego problemu, jest Zygmunt Bauman. Filozof ten mówi wprawdzie o etyce nowoczesnej i ponowoczesnej, jednak rozróżnienie to nie wydaje się zanadto odbiegać od rozróżnienia pomiędzy klasycznym i współczesnym modelem moralności według G. Ryle’a. Z. Bauman zauważa najpierw, że wraz z poszerzeniem zakresu jednostkowej wolności wzrasta także zakres jednostkowej odpowiedzialności. Następnie wskazuje on, że jedną z cech konstytutywnych modernizmu było przeniesienie odpowiedzialność z jednostki na prawodawców, którzy „ustalali normy powszechnie obowiązujące wszystkich bez wyjątku” [Bauman, 1996: 62]. Normy te miały zarówno charakter prawny, jak i obyczajowy oraz etyczny. Jednostka nie ponosiła bezpośredniej odpowiedzialności za skutki własnego postępowania, lecz jedynie za stosowanie się do norm określonych przez państwo.

Sytuacja uległa zmianie w świecie poonowoczesnym (choć skutkiem modernistycznego totalitaryzmu jest, według Baumana, np. nadmierny konformizm przenikający współczesne społeczeństwa). Jednostka sama decyduje o samej sobie, zarazem jednak sama ponosi skutki własnych decyzji. Mówiąc o odpowiedzialności jednostki, Bauman wprowadza rozróżnienie pomiędzy odpowiedzialnością etyczną oraz moralną: odpowiedzialność etyczna opiera się na jasno określonych kodeksach zawierających normy działania, natomiast odpowiedzialność moralna – na osobistej wrażliwości i intuicji moralnej, właściwej każdemu człowiekowi. Ten drugi rodzaj odpowiedzialności nieuchronnie wiąże się z niepewnością, ponieważ jednostka nie jest w stanie ogarnąć ogromu spraw, z którymi jest w jakiś sposób związana i za które może zasadnie czuć się odpowiedzialna. Dlatego też istotnym elementem sytuacji moralnej człowieka w ponowoczesności jest, zdaniem Baumana, impuls moralny, którym człowiek powinien kierować się w kształtowaniu własnego życia. Najważniejszym zadaniem współczesnego systemu oświaty powinno być zatem dostarczanie człowiekowi możliwie najszerszej wiedzy o świecie, bowiem tylko wszechstronna wiedza może być podstawą decyzji moralnych [Bauman, 1996: 300].

W poglądach Z. Baumana wątpliwości budzi przede wszystkim rozróżnienie pomiędzy odpowiedzialnością etyczną a odpowiedzialnością moralną (a także np. między dobrem etycznym a dobrem moralnym). Rozróżnienie to prowadzić może do przekonania, że w ponowoczesności człowiek kieruje się normami dwojakiego rodzaju: tymi, które sam tworzy (odpowiedzialność moralna) oraz tymi, które rozstają mu narzucone z zewnątrz. Taki podwójny zbiór norm postępowania wydaje się trudny do zaakceptowania nie tylko dlatego, że normy obydwu rodzajów (oraz wartości, których realizowaniu normy te służą) mogą popadać we wzajemny konflikt, co stawiałoby jednostkę w sytuacji braku jakiegokolwiek kryterium wyboru. Rzeczywisty problem moralny, przed którym staje człowiek u progu XXI wieku, nie polega na braku świadomości zasad moralnych (ani na świadomym odrzucaniu wszelkich moralnych nakazów) – wydaje się on

wynikać właśnie z pragnienia posiadania jakiejś jednej moralności, która byłaby w stanie zagwarantować słuszność (lub przynajmniej subiektywne poczucie słuszności) decyzji moralnych. Innymi słowy, trudność nie polega na tym, że jednostka musi sama dla siebie wytworzyć własną moralność lub też w pewnych sytuacjach podporządkować się zasadom moralnym gwarantującym ład społeczny. W społeczeństwach współczesnych funkcjonuje wiele systemów moralnych, często w pewnym sensie ze sobą „konkurujących”, a jednostka musi jedynie zdecydować, który z nich wybrać. Sam proces owego wyboru stanowi odrębną kwestię, jednak kwestia ta nie należy do istoty całego problemu, ponieważ niezależnie od rezultatu wyboru, moralność, którą jednostka zdecyduje się uznać za własną, pozostanie jedną z wielu „moralnych opcji” i nie sanie się moralnością prawdziwą, uniwersalną i obowiązującą wszystkich bez wyjątku.

W rozwiązywaniu rzeczywistych konfliktów moralnych (w społeczeństwach zachodnich, do których i my należymy) stasuje się kilka strategii, z których jednak żadna nie wydaje się zadowalająca. Jednostka może przede wszystkim uznać własną moralność za uniwersalną, co prowadzi zawsze do jakiejś formy nietolerancji wobec poglądów z tą moralnością sprzecznych (z taką postawą mamy do czynienia z przypadku moralności opartej na religii). Skutki owej nietolerancji w znacznej mierze łagodzi przeświadczenie, iż w gruncie rzeczy w społeczeństwach zachodnich istnieje pewien zbiór norm moralnych akceptowanych przez wszystkich, a ewentualne rozbieżności dotyczą jedynie mniej istotnych szczegółów. Możemy także zaakceptować określoną moralność, jednocześnie zawieszając sąd na temat jej słuszności, wówczas jednak popadamy w relatywizm [Kołakowski, 1989]. Możemy wreszcie (i właśnie ten rodzaj sytuacji ma zapewne na myśli Z. Bauman) jak gdyby zawiesić sam moment wyboru określonej moralności, usiłując jednocześnie postępować tak, jakbyśmy jakąś moralność akceptowali. Ktoś, kto postępuje w ten właśnie sposób, może sprawiać wrażenie, iż podejmuje decyzje moralne na dwóch różnych poziomach: na poziomie własnej, indywidualnej wrażliwości moralnej (nie tylko intuicji, bowiem decyzjom tym może towarzyszyć pewien rodzaj moralnego rozu-

mowania) oraz na poziomie, który Z. Bauman określiłby zapewne mianem poziomu „etycznego”, czyli stosując się do zasad akceptowanych w określonej społeczności.

Nie wydaje się, aby przedstawiona przez Z. Baumana diagnoza przyczyn tego stanu rzeczy była słuszna. Nadmiar docierających do nas informacji nie wydaje się odgrywać aż tak wielkiej roli przy podejmowaniu decyzji moralnych, jaki sądzi Z. Bauman. Bardziej trafna jawi się teza, zgodnie z którą we współczesnym świecie mamy do czynienia z nadmiarem informacji jednego rodzaju i jednoczesnym niedomiarem informacji innego rodzaju – tych mianowicie tych, które byłyby przydatne przy podejmowaniu decyzji moralnych. Teza ta nie wykracza oczywiście poza poziom czystej spekulacji, pozwala jednak sformułować pytanie – nie tyle o samą definicję sytuacji moralnej lub też sposób jej poszukiwania i formułowania – ile o kontekst, w jakim jednostka formułuje problemy moralne. Rozróżnienie pomiędzy klasycznym modelem moralności a modelem współczesnym (czy też postnowoczesnym) nie wydaje się tutaj przydatne, bowiem te same trudności, na które napotykamy, przyjąwszy założenie o subiektywnym wyznaczaniu obszaru moralności („sytuacji moralnej”) pojawią się również wtedy, kiedy moralność zdefiniujemy jako w sposób „klasyczny”, jako zbiór wartości i norm określających, jakie życie jest wartościowe.

Odróżnić też należy próby opisu sytuacji moralnej od prób jej oceny. W mediach, podobnie zresztą jak w literaturze filozoficznej, wydaje się dominować przekonanie, iż mamy obecnie do czynienia z kryzysem moralności. Tymczasem symptomy, które, zdaniem większości krytyków, świadczyć mają o owym kryzysie, można też uznać za oznakę rodzącej się nowej moralności, w której np. indywidualizm niekoniecznie będzie równoznaczny z egoizmem. Takiego zdaniem jest kanadyjski filozof, Charles Taylor. Autor ten zauważa, iż we współczesnej kulturze zachodniej możemy dostrzec trzy zjawiska (dla wielu będące źródłem niepokoju). Zjawiskami tymi są indywidualizm, prymat ekonomicznej efektywności („ten rodzaj racjonalności, którym posługujemy się, aby wyliczyć najbardziej ekonomiczny sposób wykorzystania środków prowadzących do danego

celu”) oraz utrata wolności, wynikająca z faktu, że społeczeństwo realizujące ideał maksymalnej efektywności wymusza na jednostkach akceptację tego ideału bez względu na związane z nim moralne koszty. Rezultatem tego stanu rzeczy okazuje się być „rozpowszechniający się światopogląd, który uznaje samorealizację za kluczową wartość w życiu, natomiast – może się wydawać – niemal nie uznaje zewnętrznych wymogów moralnych ani trwałych więzów między ludźmi” [Taylor, 2002: 57]. Autor broni poglądu, iż „hegemonia racjonalności instrumentalnej” oraz towarzysząca jej utrata wolności nie są nieuniknione i możemy obronić się przed nimi pod warunkiem, że w odpowiedni sposób zorganizujemy instytucje społeczne i poddamy je należytej kontroli [Taylor, 2002: 104]. Również Zygmunt Bauman, jako jeden z nielicznych współczesnych filozofów, uznaje obecny kryzys moralności za oznakę nowej cywilizacji i nowego, rodzącego się właśnie człowieka.

Postęp naukowo-techniczny rzutuje na nasze postrzeganie świata jako całości. Dzieje się tak zapewne dlatego, że postęp ten wywiera niezaprzeczalny i głęboki wpływ na nasze życie codzienne, rodzaj wykonywanej pracy, sposób spędzania wolnego czasu, relacje z innymi itp. Z tego powodu mamy też zapewne skłonność – mniej lub bardziej nieświadomą – do dostrzegania się znamion postępu także tam, gdzie zachodzenie jakiegokolwiek postępu jest sprawą dyskusyjną, czyli np. w moralności [Oderberg, 2000: 6]. Zresztą nawet jeżeli zgodzimy się, że w moralności zachodzi pewien postęp, to stajemy przed problemem, na czym postęp ten polega. Postęp ten można bowiem pojmować bądź jako stopniowy wzrost moralnej świadomości i wrażliwości, bądź też jako pojawianie się nowych jakości, które ostateczne doprowadzą (albo już doprowadziły) do wykształcenia się całkowicie nowej moralności.

Problem ten warto wyjaśnić na przykładzie pojęcia odpowiedzialności. Otóż etyka tradycyjna nakłada na nas obowiązek świadczenia pomocy innym ludziom wówczas, kiedy ludzie ci nie są w stanie obejść się bez pomocy (np. w sytuacji zagrożenia życia), my zaś jesteśmy w stanie pomóc. Nasiłujący się proces globalizacji sprawił jednak, że praktycznie zawsze może-

my pomóc komuś, kto potrzebuje pomocy, ponadto zaś przyczynił się do wzrostu świadomości różnorodnych potrzeb. Świadomość, że jeden miliard ludzi żyje obecnie na świecie w absolutnej nędzy [Dower, 2002: 315] zmusza do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o zakres pomocy, do jakiej jesteśmy moralnie zobowiązani. Jeżeli bowiem nie zachodzi zasadnicza różnica pomiędzy zabiciem kogoś a biernym przyzwoleniem na jego śmierć (w sytuacji, kiedy jest się w stanie tej śmierci zapobiec, np. poprzez wpłacenie na konto odpowiedniej sumy pieniędzy), to fakt ten oznacza po prostu, że ponosimy moralną odpowiedzialność za śmierć każdego człowieka, który umarł z głodu. Można wprawdzie odpowiedzieć, że ciąży na nas moralny obowiązek świadczenia pomocy jedynie członkom naszego własnego społeczeństwa i własnej moralnej wspólnoty, jednak odpowiedź ta nie przez wszystkich jest akceptowana [Singer, 1979]. (Z drugiej strony zastanawiać może fakt, że o obowiązku niesienia pomocy ludziom żyjącym w skrajnej nędzy mówi się zazwyczaj w odniesieniu do krajów trzeciego świata. W tym przypadku mamy do czynienia z odwrotnym kierunkiem rozumowania, ponieważ wychodzi się z założenia, że bogate dysponują wystarczającą ilością środków, by pomóc własnym obywatelom [Dower, 2002: 319]. Wielu ludzi uznaje też być może, że osoby żyjące w nędzy w krajach bogatych są same winne własnej sytuacji i że w związku z tym nie zasługują na to, by im pomóc.)

Przykład powyższy pokazuje, że problemy moralne, z którymi społeczeństwa borykały się od zawsze, nabierają obecnie nowego, globalnego charakteru. Dotychczas czuliśmy się moralnie zobowiązani do świadczenia pomocy jedynie osobom, z którymi spotykaliśmy się bezpośrednio, obecnie zaś coraz częściej uznajemy za naszą moralną powinność niesienie pomocy nie tyle konkretnym jednostkom, co ludziom potrzebującym pomocy jako takim. Wpłacając pieniądze na konto organizacji charytatywnej nie mamy wpływu na to, w jaki sposób nasze pieniądze zostaną użyte i jaki konkretne osoby otrzymają pomoc. Ludzie, którym pomagamy, stają się w ten sposób rodzajem abstrakcji. Teoretycznie wiemy, że powinniśmy pomagać, jednak świadomość ta nie wykracza poza poziom czysto intelektualnych

przeświadczeń, pozostaje jedynie pewnym filozoficznym poglądem, który potrafimy uzasadnić poprzez odwołanie się do akceptowanych przez nas (na zasadzie aksjomatów) ogólnych twierdzeń moralnych. Owe moralne przeświadczenia nie wiążą się jednak z uczuciami, których doświadczamy, stykając się bezpośrednio z czymś nieszczęśliwym (lub wiążą się w znacząco mniejszym stopniu, stąd m. in. pomoc dla krajów dotkniętych klęskami naturalnymi zwiększa się, gdy ofiary tych klęsk pokazywane są w telewizji). Taki sposób podejmowania decyzji moralnych jest wprawdzie zgodny z etyką obowiązku Kanta, należy jednak pamiętać, iż abstrakcje różnią się od konkretów m. in. tym, że nie wywołują reakcji emocjonalnych, dlatego stosunkowo łatwo można zastępować jedne abstrakcje innymi.

Czy zatem sytuacja moralna człowieka u progu XXI wieku charakteryzuje się tym, że pojęcia moralne zostają pozbawione treści, a cała etyka przybiera postać formalnych nakazów, które można wypełnić niemal dowolną treścią? Konstatacja taka wydaje się wprawdzie uprawniona, przy zastrzeżeniu jednakże, iż dotyczy ona jednostek, nie zaś całych społeczeństw. Jeżeli bowiem jednostka sama musi nadać treść pojęciom i normom moralnym, to zabieg ten możliwy jest (także z logicznego punktu widzenia) tylko pod warunkiem, że istniejące już pojęcia i normy zostaną pozbawione treści, które nadała im zakorzeniona w społeczeństwie tradycja etyczna. Czas pokaże, czy ów stan rzeczy okaże się dla społeczeństw wybawieniem czy katastrofą.

- [1] Baier, K. 1958. *The Moral point of View: A Rational Basis of Ethics*, New York.
- [2] Baláž, I. 2005. *Problémy masmediálnej etiky*, In: *Viera a Život*, Trnava: Dobrá kniha, Roč. XV., č.: 3.
- [3] Bauman, Z. 1996. *Etyka ponowoczesna*, Warszawa.
- [4] Belas, L. 2006. *Dejny a polityka*, Presov.
- [5] Dower, N. 2002. *Nędza na świecie*, w: *Przewodnik po etyce*, pod red. P. Singera, Warszawa.
- [6] Gołoś, M. 2009. *Filozofia polityki Niccolo Machiavellego*, w: *Człowiek – świat – filozofia*, red. W. Słomski, Warszawa.

-
- [7] Gołoś, M. 2009. *Koncepcja jednostki ludzkiej w filozofii Adama Smitha*, in: *Navigare necesse est*, Warszawa.
- [8] Hare, R. M. 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford.
- [9] Kołakowski, L. 1989. *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968*, Warszawa.
- [10] MacIntyre, A. 1996. *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa.
- [11] MacIntyre, A. 2003. *Krótką historią etyki*, Warszawa
- [12] Oderberg, D. S. 2000. *Moral Theory: a Non-Consequentialist Approach*, Oxford.
- [13] Ossowska, M. 1966. *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa.
- [14] Rawls, J. 1994. *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa.
- [15] Ryle, G. 1949. *The Concept of Mind*, London
- [16] Rzyński, R. 2009. *Kilka wybranych XX wiecznych teorii tekstu i literatury*, in: „*Facere veritatem in caritate*”, dz. zb. pod. red. D. Patera, R. Króla, Warszawa.
- [17] Singer, P. 1979. *Practical Ethics*, Cambridge.
- [18] Sobkowiak, J. 2004. *Spór o kształt świata w kontekście „nowego porządku moralnego”*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, ed. J. Nagórnego, J. Gocko, Lublin.
- [19] Stolarik, S. 1997. *Zbytočná filozofia?* In: *Verbum*, roč. 8, č. 4.
- [20] Taylor, Ch. 2002. *Etyka autentyczności*, Kraków.
- [21] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.