

# Jacek Jaśtał

---

## Dylematy moralne : przyczynek do debaty z Plutarchem w tle

---

Diametros nr 2, 18-38

---

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## **Dylematy moralne. Przyczynek do debaty z Plutarchem w tle**

*Jacek Jaśtał*

*Gdyby każdy pamiętał zawsze o słowach: „Poznaj samego siebie”,  
nie uważano by tego powiedzenia za przykazanie boże.*

*Plutarch, Demostenes*

### I

Plutarch, ucieleśnienie zdrowego rozsądku starożytnej Grecji, wśród bohaterów swych *Żywotów równoległych* umieszcza również zapomnianego dziś prawie zupełnie, żyjącego w IV w. p.n.e., korynckiego wodza Tymoleona, który wyzwolił greckie kolonie na Sycylii z podwójnego jarzma kartagińskich najeźdźców i domowych tyranów oraz zaprowadził tam rządy prawa<sup>1</sup>. Tymoleon w zamyśle Plutarcha stanowi rzadki przykład bohatera o wielkiej szlachetności charakteru, któremu jednocześnie nieustannie sprzyja szczęśliwy los. Dzięki osobistym przymiotom, dzięki odwadze, rozsądkowi, opanowaniu i sprawiedliwości, poczynania Tymoleona jako wodza i prawodawcy-reformatora okazywały się zawsze niezwykle udane, choć nie bez znacznego, a często decydującego wpływu różnego rodzaju niemożliwych do przewidzenia i zaskakujących zbiegów okoliczności. Żywot Tymoleona mógłby zapewne stanowić zatem optymistyczny przykład uzupełniający Arystotelesowskie rozważania z I księgi *Etyki nikomachejskiej* na temat związku szczęścia, cnoty i zewnętrznych okoliczności życia ilustrowane przez Stagirytę, przypomnijmy, zupełnie przeciwnym losem Priama. Jednak z punktu widzenia rozważań nad ujęciem moralności w perspektywie eudajmonistycznej nie ogólny wydzźwięk dziejów Tymoleona okazuje się najbardziej inspirujący, lecz pewna z pozoru mimochodem przez Plutarcha przywołana uwaga.

---

<sup>1</sup> Plutarch [1955].

Otóż los nie zawsze sprzyjał Tymoleonowi – jako młody człowiek musiał on stanąć w obliczu szczególnie trudnego wyboru. Tymoleon wychowywał się w rodzinie, która posiadała znaczny wpływ na politykę Koryntu. Wpajane mu od dzieciństwa ideały służby publicznej i nienawiści do tyranii harmonijnie łączyły się z jego wrodzoną szlachetnością i rozsądkiem, które okazywał już jako młody żołnierz służąc radą i wsparciem swemu starszemu bratu Tymofanesowi, piastującemu wówczas stanowisko jednego z wodzów korynckiej armii. Wkrótce jednak Tymofanes, posługując się oddziałem podległych mu żołnierzy najemnych, okrucieństwem i zdradą zagarnął całą władzę w *polis* ogłaszając się tyranem. Tymoleon usiłował skłonić brata do zmiany postępowania, ten jednak pozostawał nieczuły na wszelkie prośby i argumenty. Wtedy Tymoleon, korzystając ze swobodnego dostępu do brata, wprowadził do Tymofanesa kilku swych przyjaciół, którzy za jego przyzwoleniem i na jego oczach zabili tyrana. Działanie Tymoleona spotkało się natychmiast z diametralnie różnymi ocenami: część współobywateli uznała to postępowanie za bohaterski czyn człowieka mężnego i sprawiedliwego, który obronił miasto przez tyranią; inni jednak, zwłaszcza matka i najbliższa rodzina, odwrócili się od Tymoleona widząc w nim nikczemnego zdrajcę i bratobójcę. On sam nie był w stanie wyzwolić się od tych opinii i wahając się w ocenie tego, co uczynił, popadł w przygnębienie i w ogóle wycofał się z życia publicznego, do którego zapewne nigdy by nie powrócił, gdyby nie pierwszy z owych zbiegów okoliczności, o których była już mowa. Oto blisko dwadzieścia lat później, gdy Korynt kompletował ryzykowną wyprawę na odsiecz greckim miastom Sycylii, jeden z przypadkowych uczestników Zgromadzenia zaproponował na stanowisko wodza właśnie Tymoleona. Po pomyślnym przegłosowaniu tej kandydatury głos zabrał najznamienitszy podówczas obywatel Koryntu, Teleklejdes, i tak oto zwrócił się do Tymoleona: „Jeśli teraz chwalebnie się spiszesz, uwierzymy, żeś zabił tyrana. Jeśli jednak się zhańbisz, będziemy musieli widzieć w tobie mordercę brata”<sup>2</sup>. I właśnie to zagadkowe zdanie, stanowiące najważniejszy i najbardziej intrygujący fragment

---

<sup>2</sup> Ibid., s. 161.

poświęconego Tymoleonowi tekstu Plutarcha, będzie stanowić oś naszych dalszych rozważań.

Sentencję Teleklejdesa można oczywiście odczytywać jako nieco gorzką, ale w gruncie rzeczy dość już dziś banalną uwagę o mechanizmach kierujących pamięcią zbiorową, która zwycięzcom wiele wybacza, przypisując jednocześnie przegranym nie popełnione winy. Plutarchowy Teleklejdes zdaje się jednak mieć na myśli coś znacznie istotniejszego niż przestrożę przed niesprawiedliwymi werdyktami historii – jego wypowiedź ma przede wszystkim sens moralny, choć uchwycenie tego sensu jest dziś niesłychanie trudne, wymaga bowiem odejścia od dominującego w etyce współczesnej opisu sytuacji moralnej.

A zatem: o co chodziło Teleklejdesowi?

## II

Młody Tymoleon stanął w obliczu trudnego wyboru: jak pogodzić powinności wobec brata i powinności wobec swego *polis*? Obie powinności traktowane niezależnie wydają się równie istotne. Niewątpliwie Tymoleon rozumie, że powinien chronić i wspierać brata i daje tego liczne dowody, ryzykując np. kiedyś życie, by uratować Tymofanesa z jakiejś bitewnej opresji. Niewątpliwie Tymoleon rozumie także, że jako dobry obywatel zajmujący w *polis* szczególną pozycję, powinien również występować przeciw wszelkim uzurpacjom władzy i tyranii oraz chronić współobywateli, co wielokrotnie już czynił jako żołnierz. Jednak występować przeciw tyranii to dla Greka znaczy: zabić tyrana. Tymoleon znajduje się zatem w sytuacji szczególnie drastycznego dylematu moralnego – w sytuacji konfliktu powinności, których stawką jest życie brata.

Literatura na temat dylematów moralnych żywi się przykładami<sup>3</sup>. Nic w tym dziwnego, wszak do uzasadnienia istnienia dylematów moralnych zdaje się wystarczać wskazanie jednego przykładu rzeczywistego dylematu. Z drugiej jednak strony, nikt nigdy nie może być pewien, że podanego przezeń przykładu nie można zinterpretować tak, by jednak pokazać, że w tym właśnie przypadku z dylematem do czynienia nie mamy. Klasyczna definicja dylematu moralnego zwraca uwagę na równorzędność powinności, z których żadna nie może być przedłożona nad drugą<sup>4</sup>. Potoczne obserwacje skłaniają do uznania, że z tego rodzaju sytuacjami mamy do czynienia stosunkowo często. Wspomniane powyżej ogólne i raczej powszechnie podzielane w etyce określenie dylematów moralnych wymaga jednak doprecyzowania, a owo doprecyzowanie zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy istnienia rzeczywistych dylematów moralnych mają skłonność prowadzić w duchu swoistego sceptycyzmu metodologicznego: przeciwnicy starają się pokazać, że każdy podany przykład dylematu można jednak interpretować jako dylemat w jakimś sensie pozorny, zwolennicy – że owe interpretacje nie są nigdy na tyle ogólne, by w ogóle istnienie podobnych dylematów definitywnie wykluczyć.

Pierwsze doprecyzowanie podanej wyżej definicji zwraca uwagę na istnienie dylematów pozamoralnych, np. prawnych, politycznych czy religijnych. Może zatem okazać się, że wskazywany przez nas dylemat moralny jest w istocie konfliktem pozamoralnym (np. politycznym). Demaskowanie pozornych

---

<sup>3</sup> Paradygmatyczne przykłady dylematów moralnych to dylematy z antycznych tragedii (m. in. *Antygona*, *Agamemnon*); pochodzący z I księgi Platońskiego *Państwa* przykład człowieka, który dysponuje bronią pożyczoną od człowieka, zamierzającego użyć jej do niecznych celów; podany przez Sartre'a przykład studenta zastanawiającego się, czy powinien opiekować się matką czy też wstąpić do sił zbrojnych (Sartre [1957]); oraz pochodzący z powieści W. Styrona *Sophie's Choice* dylemat kobiety zmuszonej w obozie koncentracyjnym do wskazania, które z jej dzieci ma zginąć, by uratować drugie. (Niektóre z wymienionych przykładów stanowią też punkt wyjścia do innych rozważań: i tak np. spór Antygony z Kreonem MacIntyre wykorzystuje do obrony tezy o istnieniu nieusuwalnych konfliktów moralnych (MacIntyre [1996] s. 263, 298), a przykład podany przez Sartre'a służy niekiedy do obrony sytuacjonizmu w etyce.)

<sup>4</sup> Klasyczna już monografia poświęcona zagadnieniu dylematów moralnych to Sinnott-Armstrong [1988]. Większość autorów piszących na ten temat może bez wątpienia powtórzyć słowa Alasdaira MacIntyre'a: „*Moral Dilemmas* to książka o zupełnie niezwykłej wartości; mój brak akceptacji jej głównych twierdzeń nie może przesłonić mojego długu wobec niej” (MacIntyre [1990]). Dwa najważniejsze zbiory prac na temat dylematów moralnych to: Gowans [1987] (zawiera także teksty

dylematów moralnych jako rzeczywistych dylematów pozamoralnych siłą rzeczy musi mieć jednak bardzo ograniczony charakter, niewątpliwie istnieją bowiem jakieś dylematy związane z racjami moralnymi. Wszak nikt przytomny nie uzna dylematu Tymoleona za dylemat związany jedynie ze stylem uprawiania polityki, choć – jak świadczą o tym liczne przykłady historyczne – zdarzają się ludzie, którzy w tym duchu tego rodzaju dylematy rzeczywiście rozwiązują.

Bardziej wysublimowana strategia stara się pokazać, że dylemat uznawany za moralny jest moralny tylko po części. Z dwóch konfliktowych racji jedna okazuje się bowiem po głębszej analizie racją w istocie pozamoralną (np. racją racjonalnego działania), dylemat można rozwiązać zatem bez problemu odwołując się do powszechnie przyjmowanej metareguły uznającej nadrzędność reguł moralnych wobec reguł innego typu. Można zatem argumentować, że racja nakazująca Tymoleonowi obronę *polis* przed tyranią jest jedynie racją polityczną wiążącą się z pozamoralnymi przekonaniem dotyczącymi kwestii ustrojowych i powinna ustąpić racji obrony życia najbliższych czy też racji bronięcia życia w ogóle. Plutarch, jakby przeczuwając taką (zupełnie skądinąd mu obcą) interpretację, podkreśla jednak wyraźnie: Tymofanes rządził gwałtem i bezprawiem, skazując na śmierć bez sądu „cały szereg najznamienitszych ludzi w Koryncie”<sup>5</sup>. Nie ma tu zatem mowy o politycznych sporach, lecz o domagającej się jakiejś reakcji niegodziwości moralnej. Nie oznacza to oczywiście, że czasami nie mamy do czynienia z takim „połowicznym” dylematem moralnym. Niewątpliwie jednak Tymoleon był w zupełnie innej sytuacji – doświadczany przezeń konflikt to konflikt moralny *sensu stricto*.

Z pozycji przeciwników istnienia rzeczywistych dylematów moralnych sprawa dalej nie jest jednak przesądzona. Uznając nawet, że obie Tymoleonowe racje są racjami moralnymi, można wszak argumentować, że ich konflikt da się rozwiązać poprzez wskazanie racji ważniejszej. Zwolennicy takiego rozwiązania nie zrażają się przy tym wcale faktem, iż nie bardzo wiadomo, którą z owych racji

---

Kanta, Milla i Bradleya) oraz Mason [1996]. W sprawie definicji dylematu moralnego por. m.in. Sinnott-Armstrong [1988] ss. 3-35, zwłaszcza s. 29.

<sup>5</sup> Plutarch [1955], s. 157.

należy uznać za ważniejszą. Nasze moralne intuicje nie są tu bowiem w żadnym razie jednoznaczne i zapewne także w odniesieniu do tej konkretnie sytuacji długo można się spierać zarówno o granice braterskiej lojalności, zakres obrony koniecznej, jak i o samo moralne uzasadnienie tyranobójstwa<sup>6</sup>. To jednak, że *my nie wiemy*, która racja jest w danej sytuacji ważniejsza, nie może automatycznie oznaczać, że są one równorzędne<sup>7</sup>. Przeciwnicy istnienia dylematów moralnych milcząco zakładają, że po *odpowiednio starannym namyśle*, uda nam się dylemat jednak rozwiązać, a nawet jeśli się *nam* nie uda, to i tak nie oznacza to, że jest on *w ogóle* nierozwiązywalny. Faktycznie przeżywane dylematy moralne, z uwagi na ograniczenia wiedzy o faktach, czasu i inne przypadkowe okoliczności utrudniające poprawny osąd, są więc o tyle rzeczywistymi dylematami dla uwikłanych w nie osób, o ile osoby te rzeczywiście muszą działać, zanim zdołają definitywnie rozstrzygnąć problem wzajemnej wagi przywoływanych racji. Dylematy te nie są jednak rzeczywistymi dylematami moralnymi w tym sensie, że są w ogóle nierozwiązywalne. Niemożność rozwiązania pewnych dylematów ma zatem charakter akcydentalny i nie wypływa z istoty etyki, ale z przygodności naszego miejsca w świecie i ograniczeń poznawczych. W ten sposób wyraźnie odróżnia się dwie perspektywy ujmowania dylematów moralnych: epistemologiczną i etyczno-metafizyczną, uznając, że dylematy o pierwszym charakterze są możliwe, a nawet stosunkowo częste, ale z punktu widzenia porządku etyki są jednak nieistotne, natomiast dylematy o charakterze drugim w ramach poprawnie skonstruowanej teorii etycznej istnieć po prostu nie mogą.

---

<sup>6</sup> Grecy tyranobójców uznawali za ludzi honoru i stawiali im pomniki. Podobnie np. Cycero pochwalał zabójstwo Cezara. Pierwsi chrześcijanie uznawali jednak tyranobójstwo za niedopuszczalne, ponieważ nawet zły władca jest narzędziem w ręku Boga. Spór o moralne usprawiedliwienie tyranobójstwa (szerzej: oporu wobec złego władcy) stał się przedmiotem żywej debaty w Średniowieczu. Jan z Salisbury dopuszczał tyranobójstwo jako narzędzie bożego sądu, choć traktował go jako czyn moralnie nadobowiązkowy, także św. Tomasz skłaniał się ku jego dopuszczalności (*Suma Th.* II-II 42, 104) (warto jednak pamiętać, że Dante umieścił Brutusa w najniższych kręgach piekielnych wraz z Judaszem). W tradycji ewangelickiej uznaje się, że najlepszym narzędziem walki z tyranią pozostaje modlitwa, a w tradycji po-oświeceniowej – dobry przykład prowadzący do nawrócenia tyrana.

<sup>7</sup> Szczególnie trudnym przypadkiem do tego typu interpretacji jest dylemat, w którym oba stojące w sprzeczności działania realizują tę samą powinność moralną. Przykładem takiego dylematu, zwanego symetrycznym, jest dylemat, przed którym stanęła bohaterka *Wyboru Zofii*.

I jako głos w tej właśnie sprawie można, jak zobaczymy, interpretować skierowane do Tymoleona zagadkowe słowa Teleklejdesa.

### III

Trudno zakładać, by przedstawiona argumentacja przekonała pogrążonego w żalu Tymoleona i odmieniła jego stan wewnętrzny. Pod wpływem zarzutów, jakie czynili mu niektórzy, Tymoleon popadł bowiem w wielkie przygnębienie.

Kiedy zaś dowiedział się jeszcze, że i matka jest oburzona na niego, kiedy usłyszał, jak okropnymi słowami i jak strasznie go przeklina, kiedy wreszcie nie chciała go nawet widzieć, gdy ją przyszedł przeproszać [...] wówczas już ogarnął go wprost rozpaczliwy smutek. Odchodząc prawie od zmysłów, postanowił nie jeść i zagłodzić się na śmierć. [...] [Po namowach przyjaciół] zgodził się pozostać przy życiu, ale tylko w samotności. [...] W najgłębszym smutku i pełen wewnętrznej udręki żył na zupełnym odludziu<sup>8</sup>.

Można oczywiście twierdzić, że tego typu reakcja nie przynależy do porządku etyki, ale psychologii, analiza takich emocji nic zatem nie wnosi do debaty moralnej. Jednak etyk, który całkowicie ignorowałby tego rodzaju doznania, mógłby – całkiem słusznie, jak sądzę – zostać posądzony o dyskwalifikujący go jako etyka właśnie brak zrozumienia prawdziwych dramatów ludzkich. Nawet etycy zdecydowanie odżegnujący się od mieszania porządku normatywnego i afektywnej strony ludzkiej aktywności muszą jakoś wytłumaczyć tego rodzaju reakcje, choćby dlatego, że - z uwagi na złożoność analizy prowadzonej z moralnego punktu widzenia – wolno przypuszczać, iż jakaś szczególna reakcja emocjonalna pełni w etyce istotną rolę poznawczą. To, że Tymoleon odczuwa tak gwałtowne wyrzuty sumienia po zabójstwie brata, może wszak wskazywać na pewne elementy tej sytuacji, które są istotne dla dokonania poprawnej moralnej oceny tego, co się stało, a które w żaden inny sposób nie mogą się ujawnić. Problem polega jednak na tym, że tego samego rodzaju emocje mogą pojawić się w pewnych sytuacjach zawsze, *bez względu na to*, jaką decyzję podmiot wybrał. Bez

---

<sup>8</sup> Plutarch [1955] ss. 158-159.



trudu można sobie bowiem wyobrazić, iż Tymoleon rozpaczałby podobnie, gdyby nic nie uczynił, by obalić brata-tyrana, a ten, w kolejnych aktach tyrańskiej żądy władzy dalej mordowałby jego przyjaciół czy najbliższych członków rodziny lub – co gorsza – doprowadziłby do ostatecznego upadku państwa.

Dylematami moralnymi byłyby zatem sytuacje, w których decydując się na działanie z uwagi na pewne racje, (1) doświadczalibyśmy dojmującego poczucia winy, (2) mając jednocześnie nieusuwalne przeświadczenie, że podobne uczucia towarzyszyłyby nam, gdybyśmy postępowali kierując się racjami przeciwnymi, przy czym oczywiste byłoby, że (3) gdybyśmy uczuć tych nie doświadczali, to świadczyłyby to o jakiejś moralnej skazie naszego charakteru<sup>9</sup>. Właśnie owa niemożność wyzwolenia się z poczucia winy i żalu powinna znamionować sytuacje dylematyczne. A ponieważ niewątpliwie bywa tak, że tego rodzaju przeżyć niekiedy doświadczamy, to – zdaniem zwolenników istnienia dylematów moralnych – rzeczywiste dylematy moralne istnieją. Rozumowanie to jest jednak typowym rozumowaniem redukcyjnym, łatwo je więc podważyć podając inne powody tłumaczące pojawienie się uczuć żalu i winy.

Przeciwnicy istnienia dylematów moralnych uznają zatem, że pierwszoplanowe znaczenie moralne może mieć co najwyżej poczucie winy czy też uczucie skruchy, w sytuacjach rzekomych dylematów mamy natomiast do czynienia z uczuciem żalu, które nie ma aspektu moralnego, a jedynie mylnie jest z poczuciem winy utożsamiane. Żal jest po prostu moralnie neutralną emocją negatywną wyrażającą jakiś rozdźwięk pomiędzy racjami lub faktami a pragnieniami podmiotu. Pojawia się na przykład także w sytuacjach, w których bez trudu można wskazać, że żałowane działanie nie jest moralnie dopuszczalne, albo też gdy dylematy są dylematami jawnie pozamoralnymi, pewne aspekty

---

<sup>9</sup> Argument żalu podniósł jako jeden z pierwszych B. Williams w artykułach [1999] i [1985]. W pierwszym z tych artykułów Williams pisze: „To, że występujące w wielu teoriach etycznych ujęcia konfliktu moralnego i jego rozwiązania są nierzetelne w stosunku do zjawiska żalu i związanych z tym racji [...] wydaje mi się fundamentalną krytyką takich teorii. Na przypadek moralny narzuca się strukturę odpowiednią w przypadku konfliktu przekonań: strukturę, zgodnie z którą konflikt ma charakter czysto przygodny” (Williams [1999] s. 101). Tezy Williamsa wywołały szeroką dyskusję, która w istotny sposób przyczyniła się do wprowadzenia w obręb rozważań etycznych problematyki uczuć i do renesansu etyki arystotelesowskiej. Analizę argumentu żalu z pozycji przeciwników istnienia dylematów moralnych omawia McConnell [1996].

sytuacji (np. przymus lub niemożliwa do uniknięcia niewiedza o faktach) wykluczają moralną odpowiedzialność, a nawet w ogóle trudno mówić o jakimkolwiek wpływie podmiotu na to, co się stało. Z powodu swojej nieokreśloności żal nie może po prostu pełnić roli żadnego moralnego drogowskazu, nie może zatem także być uznawany za symptom sytuacji dylematycznych<sup>10</sup>.

Wielu uzna jednak takie rozwiązanie za zbyt radykalne, ponieważ ich zdaniem żal ma także istotny aspekt moralny, czego dowodem jest to, że jego objawienie bywa niekiedy moralnie zasadnie oczekiwane. Uznając moralną wagę uczucia żalu, przeciwnicy dylematów moralnych mogą jednak wskazywać, iż w sposób moralnie zasadny oczekujemy tego rodzaju emocji czasami nawet wtedy, gdy podmiot wie, iż postąpił właściwie. Sama obecność żalu, choć okazuje się moralnie ważna, nie wskazuje więc na istnienie moralnego dylematu, ale stanowi uzupełnienie moralnego obrazu sprawcy. Żal i wewnętrzne rozterki także nie stanowią zatem nieodpartego dowodu na istnienie dylematów moralnych.

#### IV

Jak wyraźnie widać, żaden przykład nie rozstrzygnie definitywnie sprawy istnienia dylematów moralnych, ponieważ spór na temat tego, czy konkretna sytuacja wyczerpuje znamiona sytuacji dylematyczne można toczyć w nieskończoność. Odwoływanie się zarówno do pewnych porządków zasad i norm, jaki i do emocji i przeżyć wewnętrznych okazuje się ostatecznie zupełnie niekonkluzywne, choć niewątpliwym sukcesem tego typu rozważań jest wyraźne wskazanie, że większość sytuacji uznawanych za dylematyczne, na pewno rzeczywistymi sytuacjami dylematycznymi nie jest.

---

<sup>10</sup> Uznając taką argumentację trzeba przystać na to, iż z perspektywy zagubionego moralnie podmiotu żal i poczucie winy są nieodróżnialne – podmiot po prostu nie wie, czy uczucie, którego doznaje, to żal związany z tym, że działając właściwie moralnie zrezygnował z czegoś, czego pragnął, a co było niewłaściwe, czy też doznawane uczucie to autentyczne poczucie winy. Zwolennicy takiej argumentacji przeciw istnieniu dylematów moralnych muszą zatem wskazać jakiś sposób właściwego kształtowania aretycznych zdolności do odczuwania autentycznego poczucia winy, lub też – jak czynią np. utylitaryści – w ogóle zrezygnować z uznania tego rodzaju doznań za moralnie istotne.

Rozważając kwestię dylematów moralnych musimy zatem sprawę ująć bardziej ogólnie i przyjrzeć się, jaka koncepcja etyki stoi za przytoczonymi argumentami. Zasadniczym pytaniem sporu o istnienie dylematów moralnych nie jest zatem wcale pytanie, czy one rzeczywiście istnieją (bo tego rozstrzygnąć się niezależnie od pewnego kontekstu teoretycznego, jak widać, nie da), ale pytanie znacznie bardziej ogólne: dlaczego w ramach pewnej koncepcji etyki nie można dopuścić istnienia dylematów moralnych, a w ramach innej konieczne jest ich uznanie?

Argumenty przeciwników istnienia dylematów moralnych opierają się na kilku założeniach, z których na pierwszy plan wybijają się dwa: istnienie hierarchicznego i uniwersalistycznego porządku powinności oraz zasadnicze rozdzielenie porządku moralnego i psychologicznego. Przywoływanym obrazem idealnego podmiotu moralnego jest racjonalny podmiot kierujący się w działaniu ogólnymi zasadami o charakterze uniwersalnym i zdolny do całkowitego kontrolowania swojego życia emocjonalnego. Etyka traktowana jest w tym ujęciu jako spójny i niesprzeczny system norm o charakterze dedukcyjnym, który w każdej sytuacji moralnego wyboru pozwala na jednoznaczne wskazanie, do której normy powinien odwołać się w swym dalszym działaniu podmiot. Innymi słowy, każda tego typu etyka zawierać ma dane *implicite* lub *explicite* reguły wyboru pomiędzy poszczególnymi normami szczegółowymi przez nią zalecanymi. Każda sytuacja jest zatem etycznie w sposób jednoznaczny „opisana” w planie idealnym, choć oczywiście w praktyce mogą pojawiać się rozliczne przeszkody w odkryciu owego „opisu”. Przeszkody te jednak nie należą już do porządku etycznego. Z tego punktu widzenia uznanie istnienia rzeczywistych dylematów moralnych oznaczałoby zatem jakiegoś rodzaju skazę w moralnej strukturze świata, w idealnym porządku rzeczy<sup>11</sup>.

Odwołanie się do pewnego abstrakcyjnego porządku skłania oczywiście do sięgania po argumenty o charakterze logicznym. I rzeczywiście prowadzona w ramach takiego ujęcia typowa ogólna argumentacja przeciw istnieniu dylematów moralnych odwołuje się do logiki deontycznej i zmierza do wykazania, że

---

<sup>11</sup> Por. np. Sinnott-Armstrong [1988], rozdziały „Consistency” oraz „Moral Realism”.

przyjęcie tezy o istnieniu takich dylematów prowadzi do sprzeczności z (1) zasadą spójności deontycznej lub (2) zasadą „powinność implikuje możliwość”. Dlaczego zatem w ramach tego typu ujęcia etyki dylematy etyczne są niedopuszczalne? Odpowiedź wydaje się oczywista: ponieważ inaczej należałoby pogodzić się z tym, iż przynajmniej niekiedy (ale owo „niekiedy” to właśnie istota ludzkiego dramatu) podmiot – pomimo swej racjonalności i nawet w stanie całkowitego opanowania emocji – zostaje absolutnie sam w obliczu wyborów, które musi ostatecznie rozstrzygać bez możliwości odwołania się do jakichkolwiek racji. Wybór staje się zatem czysto arbitralny, czyli *de facto* – absurdalny<sup>12</sup>.

W istocie zatem w ramach etyki pojmowanej jako system norm nie chodzi wcale o wykazanie niemożliwości istnienia dylematów moralnych, ponieważ teza ta zawiera się już niejako w założeniach przyjmowanych u podstaw takiego sposobu uprawiania etyki<sup>13</sup>, ale o obronę samego owego sposobu. Nikt właściwie nie wątpi, że jeśli etyka *rzeczywiście* wygląda tak właśnie, to dylematy *nie powinny istnieć*. Dlatego zwolennicy tego rodzaju koncepcji etyki z taką determinacją dążą do pokazania, że przykładowe sytuacje dylematów są w istocie sytuacjami, które można wytłumaczyć bez odwoływania się do kategorii rzeczywistych dylematu moralnego. Jeśli jednak dylematy moralne *naprawdę istnieją*, to program budowy etyki jako systemu reguł, norm czy powinności może okazać się tragicznie nieadekwatny. Kwestia dylematów staje się zatem testem całej etyki zasad i bezpośrednio wiąże się z rozpoczętym kilka dekad temu przez krytyków tego rodzaju teorii sporem o ogólny charakter etyki. Właśnie wraz z nasilaniem się tego sporu kwestia dylematów etycznych zaczęła być traktowana jako jedna z kwestii w filozofii moralnej zasadniczych<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Por. np. Nagel [1997].

<sup>13</sup> Tak przynajmniej sądzą jego zwolennicy. Część filozofów optujących za istnieniem dylematów etycznych podejmuje jednak krytykę wewnętrzną takiej argumentacji i stara się wykazać, że dowody odwołujące się do wspomnianych dwóch zasad mogą okazać się błędne nawet przy przyjęciu ogólnych założeń tego typu teorii etycznej, co stanowić ma z kolei pośredni dowód na jej niespójność i może stanowić dodatkowy argument przemawiający za jej odrzuceniem.

<sup>14</sup> Jak zauważa MacIntyre [1990], w ciągu ostatnich kilkunastu lat napisano na temat dylematów moralnych kilkakrotnie więcej, niż w ciągu kilkunastu wieków rozwoju filozofii moralnej.

Można podejrzewać, że wielu z przeciwników dylematów moralnych byłoby może nawet skłonnych dopuścić ich istnienie, gdyby sytuacje dylematyczne dało się precyzyjnie ograniczyć do pewnych jasno wydzielonych i w praktyce wyjątkowych sytuacji. Jeśli jednak dopuścimy istnienie rzeczywistych dylematów, ale nie wskażemy jednoznacznego i ogólnego sposobu praktycznego ustalenia, kiedy mamy z nimi do czynienia, grozi nam, że za dylemat moralny będą uznawane wszystkie sytuacje, w których pojawiają się jakiegokolwiek, nawet czysto subiektywne, wątpliwości dotyczące wyboru dalszego postępowania. Wskazanie takich reguł ograniczających zakres dylematów moralnych wydaje się jednak całkowicie niemożliwe. W tle argumentów przeciwników istnienia dylematów moralnych pojawia się zatem jakiś lęk przed siłą równi pochyłej, dającej często znać o sobie w praktycznej aktywności podmiotu, który dopuszczając nieliczne wyjątki zaczyna z biegiem czasu sferę wyjątków poszerzać, aż poza nią nie pozostaje nic istotnego – arbitralność raz dopuszczona rozlewa się w końcu na całą sferę ludzkiej aktywności, czyniąc etykę niepotrzebną lub przynajmniej niepewną, a ludzkie życie absurdalnym. I o zasadność takiej argumentacji tak naprawdę rozgrywa się ten spór.

Czy zatem rzeczywiście akceptacja istnienia dylematów moralnych to akceptacja absurdalności świata i kres etyki?

#### IV

W sporze o kształt etyki wyraźnie rysuje się obecnie podział na zwolenników deontologizmu i konsekwencjalizmu, których ogólnie przedstawia się jako zwolenników ujęcia etyki jako teorii etycznej (formalistycznej etyki zasad, etyki kodeksowej itp.) oraz zwolenników wywodzącej się z greckiej etyki eudajmonistycznej tzw. etyki cnót rozumianej jako propozycja w stosunku do teorii etycznej przeciwna<sup>15</sup>. Etyka cnót przyjmuje, że podstawowym punktem odniesienia ocen moralnych nie są działania, ale osoby. W konsekwencji pojęcia deontyczne (takie jak powinności, słuszność, obowiązek) uznaje się za wtórne wobec pojęć aretycznych (cnót, czyli szczególnych cech charakteru), które z kolei

---

<sup>15</sup> Na temat sporu o tzw. teorię etyczną por. np. Jaśtał [2004a], zwł. ss. 13-19; Loudon [2004].

określane są ze względu na pewien docelowy stan wewnętrznego dobra-szczęścia, który stanowi pełną realizację ludzkiej potencjalności. Istota dylematu moralnego ujętego z tej perspektywy polegałaby ogólnie mówiąc na tym, że nawet podmiot w pełni należycie ukształtowany moralnie nie byłby w stanie wskazać, jakie postępowanie należy wybrać jako właściwe.

O ile ogólne założenia etyki zasad właściwie wykluczają istnienie dylematów moralnych, o tyle etyka cnót w naturalny sposób skłania do ich akceptacji. Zasadniczym powodem przemawiającym za dopuszczeniem istnienia dylematów moralnych jest nadanie centralnego znaczenia moralnego wewnętrznej strukturze charakterologicznej podmiotu. Dylemat moralny musi być w ramach etyki cnót definiowany nie jako konflikt powinności, ponieważ pojęcie powinność nie jest pojęciem podstawowym, ale jako konflikt właściwie uformowanych pragnień. By wykluczyć istnienie sytuacji dylematycznych należałoby zatem udowodnić, że idealny podmiot zawsze posiada jasno sprecyzowane pragnienia w każdej sytuacji, w jakiej może się znaleźć, oraz dodatkowo, że w analogicznych sytuacjach różne podmioty o wzorcowej strukturze aretycznej kierowałyby się podobnymi pragnieniami<sup>16</sup>. Tego właśnie na drodze ogólnego rozumowania stwierdzić jednak nie sposób.

Na gruncie etyki cnót zawodzą także metody zmierzające do wykazania, że rozważane dylematy moralne są w istocie dylematami pozornymi. Po pierwsze bowiem, nie sposób w jej ramach argumentować przeciw istnieniu dylematów moralnych odwołując się do hierarchicznego porządku norm i powinności oraz zasady uogólnialności, ponieważ właśnie tego rodzaju styl myślenia etyka cnót bardzo ostro krytykuje, zwracając uwagę na indywidualną formację aretyczną będącą efektem jednostkowego doświadczenia moralnego. Po drugie, nie można problemu dylematów moralnych rozwiązać poprzez ich redukcję do dylematów pozamoralnych lub połowicznie moralnych, ponieważ etyka cnót właściwie nie dopuszcza sfery działań moralnie neutralnych, w każdym niemal wyborze i

---

<sup>16</sup> To rozszerzenie definicji związane jest z wykorzystywaną w normatywnej etyce cnót zasadą, która podmiotowi rzeczywistemu każe działać tak, jakby działał podmiot pełen cnót. Aby takie zalecenie wypełnić, podmiot musi mieć pewność, że działania różnych osób o perfekcyjnej strukturze aretycznej będą identyczne – por. Hursthouse [2004].

działaniu widząc jakiś symptom wskazujący na moralną formację osoby. Po trzecie, nie sposób tłumaczyć faktycznych dylematów moralnych poprzez sprowadzenie ich do dylematów poznawczych, ponieważ zdolności i sytuacja poznawcza podmiotu musi być brana pod uwagę przy ocenie wpływających z jego charakteru intencji działania. Po czwarte wreszcie, nie sposób odgraniczyć kwestii moralnych od kwestii psychologicznych, ponieważ siłą rzeczy pojęcia aretologiczne muszą odnosić się do sfery emocji, intencji i motywacji, a nie tylko do sfery rozumu. Tym samym przeżycia wewnętrzne stają się bardziej podstawowymi wyznacznikami tego, co moralnie właściwe i niewłaściwe, niż ocena ważąca skutki działań czy też określająca ich zgodność z pewnymi zasadami.

Jak zatem widać, wszystkie te założenia, które bronią etykę zasad przed dopuszczeniem istnienia dylematów etycznych, zostają w ramach etyki cnót odrzucone, a wszystkie te elementy, które do myślenia o moralności w kategoriach nierozwiązywalnych dylematów skłaniają, są przez etykę cnót szczególnie eksponowane. Nie oznacza to jednak, że wszyscy zwolennicy etyki cnót dopuszczają istnienie dylematów moralnych – część filozofów tego nurtu wyraźnie odrzuca taką możliwość, odwołując się przy tym albo wprost do etyki Arystotelesa, albo też do założeń teistycznych<sup>17</sup>. Wydaje się jednak, że kategoryczne odrzucenie możliwości zaistnienia dylematów moralnych wymaga przyjęcia w ramach etyki cnót mocnych założeń metafizycznych opartych na szczególnym, trudnym do zaakceptowania przez większość współczesnych zwolenników etyki cnót, pojęciu celu jako obiektywnego dobra (w sensie naturalnym lub ponadnaturalnym), do którego człowiek powinien ze swej istoty dążyć. W efekcie więc filozofowie związani z głównym nurtem etyki cnót muszą, dopuszczając istnienie dylematów moralnych, poradzić sobie jakoś z wślizgującą się wraz z nimi do etyki arbitralnością i absurdalnością, których dopuścić nie chcą. W żadnym bowiem wypadku etyka cnót nie zmierza do jakiejś dekonstrukcji sfery moralnej, jej redukcji czy eliminacji, ale wręcz przeciwnie: nadrzędnym celem etyki cnót jest pokazanie, że odwołanie się do kategorii aretycznej formacji

---

<sup>17</sup> Przeciwnikiem istnienia dylematów moralnych jest np. P. Geach – zob. Geach [1977].

charakteru sprawia, iż opis sfery moralnej jest pełniejszy i lepiej oddaje istotę moralności, niż opis typowy dla etyki zasad, a sens ludzkiego wysiłku moralnego dopiero wtedy uwidacznia się w pełni, gdy widzimy podmiot w całej jego wewnętrznej złożoności, a nie tylko jako mniej lub bardziej sprawnego wykonawcę narzuconych z zewnątrz powinności.

Uznając istnienie dylematów moralnych objawiających się pewnymi szczególnymi przeżyciami wewnętrznymi podmiotu, etyka cnót musi jakoś te dylematy opisać, pamiętając, że nie wszystko, co na rzeczywisty dylemat moralny wygląda, faktycznie nim jest. Zasadnicza strategia ujęcia problemu dylematów moralnych w etyce cnót polega na akcentowaniu indywidualnego doświadczenia moralnego. Ponieważ nawet idealny podmiot w pełni wyposażony w cnoty nigdy nie jest rozumiany w kategoriach abstrakcyjnych, ale zawsze jako *realna* osoba, oczywiste jest, że nie można oddać całej jego aretycznej złożoności w jednoznacznym opisie pasującym do *każdego* tego rodzaju podmiotu<sup>18</sup>. Tym samym nie sposób przewidzieć do końca jego moralnych reakcji i wyborów. Dlatego też może się zdarzyć, że będąc w analogicznej moralnie sytuacji, dwóch w pełni (idealnie) dzielnych etycznie ludzi postąpi inaczej. Nie oznacza to wcale, że jeden z nich uczyni coś właściwego, a drugi coś niewłaściwego, ale jedynie to, że obaj działają tak, jak należy, choć odmiennie. Ich wybór nie jest przy tym wcale arbitralną decyzją podejmowaną tu i teraz, ale ma swoje głębokie uzasadnienie w aretycznej formacji każdego z nich, w ich – rzecz można – moralnej przeszłości.

Rozwiązanie to jest jednak rozwiązaniem połowicznym i to z dwóch powodów. Po pierwsze, jak była już o tym mowa, dylemat moralny w kategoriach etyki cnót to konflikt (właściwie uformowanych) pragnień. Nie można wszak

---

<sup>18</sup> Nigdy nie należy myśleć o podmiocie pełnym cnót tak, jak np. o idealnym obserwatorze wydającym sądy oceniające, opisywanym przez Rawlsa podmiocie znajdującym się w szczególnym stanie niewiedzy, podmiocie będącym w sytuacji idealnej wymiany handlowej (targu), w sytuacji idealnej komunikacji itp. Wszystkie te opisy koncentrują się bowiem na wskazaniu jasno określonego zestawu pewnych idealnych cech, które są konieczne i wystarczające, by podmiot działał moralnie właściwie. Z tego punktu widzenia wszystkie inne cechy podmiotu, w szczególności cechy indywidualne, są zupełnie nieistotne. (Osobną kwestią pozostaje pytanie, czy nawet w wymienionych ujęciach teoretycznych wskazanie takiego jasno określonego zestawu cech wystarcza, by zapewnić jednoznaczność sądów i wyborów posiadającego te cechy podmiotu. W tej kwestii por. np. krytykę koncepcji idealnego obserwatora R. Firtha przeprowadzoną przez R. Brandta [1954].)



wykluczyć, że to samo pragnienie może być realizowane przez różnych ludzi na różne sposoby. Sama odmienność postępowania nie musi zatem wcale wskazywać na obecność jakichś głębszych moralnych rozbieżności<sup>19</sup>. Po drugie zauważmy, że w powyższym wyjaśnieniu dylematów ograniczeniu uległa definicja dylematu moralnego: opisywana sytuacja dylematyczna to sytuacja, w której dwie osoby w pełni wyposażone w cnoty dokonują różnych wyborów, a nie sytuacja, w której jedna osoba staje wobec wyboru nierozstrzygalnego. Określenie to pasuje bardziej do relatywizmu normatywnego i jasno z niego wynika, że osoba pełna cnót nie powinna nigdy stanąć w obliczu dylematu moralnego, ponieważ w oparciu o swe cnoty i osobiste doświadczenie moralne zawsze znajdzie właściwe rozwiązanie, choć zapewne ostateczna decyzja nie będzie miała charakteru logicznego wniosku z rozumowania zmierzającego do uzasadnienia wyboru, lecz będzie raczej polegała na intuicyjno-emocjonalnym przeświadczeniu, co należy uczynić.

By wyjaśnić istotę rzeczywistych dylematów moralnych etycy cnót muszą zatem dopuścić jeszcze bardziej indywidualistyczne ujęcie podmiotu: realny podmiot nie tylko posiada niepowtarzalne doświadczenie moralne, ale także nigdy nie jest w pełni i do końca ukształtowany moralnie. Sytuacja ewentualnego dylematu moralnego to sytuacja, w której podmiot nie wie, jak postąpić, ponieważ jego cechy charakteru, nie będąc w idealnej zgodności, ciągną go niejako w różne strony. Na pozór rozwiązanie to wcale nie zmierza do wyjaśnienia dylematów moralnych, ale jedynie wskazuje na to, iż podmiot miewa niekiedy zwyczajne problemy z podjęciem decyzji, jego dylematy nie mają zatem charakteru istotnie moralnego. Niekiedy oczywiście bywa i tak, zwłaszcza wtedy, gdy jedno z konkurencyjnych pragnień jest jawnie aretycznie niewłaściwe<sup>20</sup>. W niektórych sytuacjach sprawa może jednak mieć wymiar głębszy. Należy pamiętać bowiem,

---

<sup>19</sup> Możliwość taką przeoczyła w swych rozważaniach R. Hursthouse (Hursthouse [1999], ss. 43-87), która nawet w ramach etyki cnót dylematy określa w kategoriach odmienności działania. Z uwagi na złożoność charakteru relacji należytych pragnień i związanych z nimi działań, kwestii tej w tym miejscu dalej nie rozwijam. Pełne jej przebadanie wymaga wyjaśnienia kluczowego, moim zdaniem, problemu motywacji i decyzji moralnej w ujęciu etyki cnót, w czym bardzo przydatna może okazać się szczegółowa analiza arystotelesowskich pojęć *boulesis* i *prohairesis*.

<sup>20</sup> Z tego rodzaju „dylematami” mierzy się np. Arystotelesowski człowiek nieopanowany.

że etyka cnót uznaje łączność doświadczenia moralnego i swoistego doświadczenia poznawczego związanego z poznaniem i kształtowaniem własnej aretycznej natury. Ponieważ wyznacznikiem właściwego działania są właściwe trwałe dyspozycje wewnętrzne, ich formowanie ma charakter decydujący. Formowanie to nie jest jednak możliwe bez poznania odnoszącego się do związanych z jakimś działaniem przeżyć wewnętrznych. Gdy poznanie to jest w jakimś istotnym aspekcie niepełne, może powstać dylemat moralny. Innymi słowy, niemożność określenia właściwego postępowania czasami przynajmniej nie ma charakteru akcydentalnego, ale określa samą istotę doświadczenia moralnego. I to jest właśnie sytuacja dylematu moralnego. To, że nie wiem, jak mam postąpić, nie wynika wtedy z mojego zaniedbania, fragmentarycznej wiedzy na temat zewnętrznych okoliczności czy niemożliwości przewidzenia skutków mego działania, ale z niemożliwości określenia wagi i poprawności wewnętrznych pragnień, skłonności i motywów, będących efektem całej aretycznej formacji mego charakteru. Stąd też naturalnym następstwem wyboru staje się żal, poczucie winy czy też zwykły ból związany z niepewnością odpowiedzi na pytanie: „kim właściwie jestem?”<sup>21</sup>.

Większość tego rodzaju dylematów to jednak dylematy w pewnym sensie pozorne, ponieważ jawią się jako dylematy tylko z osobistej perspektywy podmiotu. Gdy młody człowiek, stając pierwszy raz w życiu w obliczu wyboru pomiędzy na przykład lojalnością wobec kolegi a prawdomównością, nie wie jak postąpić, ponieważ nie jest w stanie do końca rozeznąć się w swoich odczuciach wobec kolegi i wobec domagającego się powiedzenia prawdy nauczyciela, to nie musi to być wcale prawdziwy dylemat moralny, ponieważ ktoś o większym doświadczeniu nie odczuwałby może w tej sytuacji jakichś wewnętrznych rozterek. Wydaje się, że etycy cnót mówiąc o dylematach moralnych mają zatem na myśli coś więcej: ich celem jest wskazanie, że pewne sytuacje mogą mieć tak złożony charakter, że żadna, nawet najlepiej aretycznie uformowana osoba *rzeczywiście istniejącą* nie będzie zdolna do jednoznacznego wskazania, co uczynić, ponieważ jej dotychczasowe doświadczenie życiowe, jej wiedza o sobie, okażą się

---

<sup>21</sup> Ujęcie tej kwestii u Arystotelesa omawiam w: Jaśtał [2004b].

*zawsze niewystarczające*, by wskazać, które z konfliktowych, a jednocześnie właściwie uformowanych pragnień powinno zyskać pierwszeństwo. W takiej sytuacji sprzeczne pragnienia będą w pełni aretycznie uzasadnione i nie będzie istniał żaden sposób wykazania, które pragnienie jest moralnie bardziej właściwe. Pojawiający się po wyborze żal staje się wówczas naturalnym elementem dylematu moralnego – brak doznania tego uczucia oznaczałoby, że podmiot uważa, iż posiadał tak głębokie rozeznanie swoich pragnień, że nie może się mylić. A ponieważ tego właśnie wykluczyć w sytuacji dylematu moralnego nie można, nieodczuwanie żalu wskazuje na jakąś aretyczną niedoskonałość nazbyt pewnego siebie podmiotu.

## V

Powróćmy teraz do sprawy Tymoleona i zagadkowych słów Teleklejdesa.

Plutarch, jak przystało na czciciela klasycznych ideałów, pogardza tyranią i nie ma wątpliwości, że samo działanie Tymoleona było należyte, choć kwestia ta właściwie go bliżej nie zajmuje. Jego opinia na temat wyższości racji publicznych nad osobistymi nie musi być zatem dla nas wiążąca. Należy także pamiętać, że z punktu widzenia etyki cnót istnieje nie tyle abstrakcyjny dylemat ogólny związany z zabójstwem brata-tyrana, ale raczej konkretny dylemat konkretnej osoby. Centralnym punktem zainteresowania Plutarcha nie jest zatem sam akt zabójstwa, ale stan wewnętrzny i cechy charakteru jego sprawcy. Sytuacja, w jakiej znalazł się Tymoleon niewątpliwie sprawia wrażenie dylematu moralnego, ponieważ pojawiają się tu dwa rozbieżne pragnienia – pragnienie ochrony życia brata i pragnienie zabójstwa tyrana – które wydają się równie należycie ukształtowane i właściwie. Gdyby Tymoleon nie odczuwał któregoś z nich lub odczuwał je jako wyraźnie słabsze, to musiałby być uznany za człowieka o wadliwie ukształtowanym charakterze.

Tymoleon decyduje się ostatecznie na działanie zgodne z racjami obywatelskimi. To, co nastąpiło później, stawia jednak jego wybór pod pewnym znakiem zapytania. Plutarch nie ma żadnych wątpliwości, że po zabójstwie brata Tymoleon całkowicie się zagubił, dał się „wytrącić z równowagi przez

przypadkowe pochwały czy nagany ze strony innych” i wypadł „z prostych kolein własnego sądu”<sup>22</sup>. A to świadczy o jego moralnej niedojrzałości. Tym samym należy podejrzewać, że przed zabójstwem Tymofanesa Tymoleon nie był człowiekiem w pełni dzielny etycznie – inaczej jego żal nie przybrałby tak gwałtownej formy. Możliwe, że sytuacja, którą Tymoleon uznawał za dylematyczną, jawiła mu się jako taka tylko dlatego, że nie posiadał jeszcze pełni cnót<sup>23</sup>. Mielibyśmy zatem do czynienia z dylematem pozornym, ponieważ możliwe, że gdyby Tymoleon był jeszcze lepszym człowiekiem, o większym moralnym wyrobieniu i doświadczeniu, dostrzegłby jednak jakąś istotną różnicę w przeciwnych pragnieniach, co pozwoliłoby mu jednoznacznie określić linię dalszego postępowania. Takie właśnie rozwiązanie, jak się wydaje, sugeruje sam Plutarch<sup>24</sup>.

Sprawa nie jest jednak tak prosta. Choć reakcja Tymoleona rzeczywiście wydaje się przesadzona, niewątpliwie jakiegoś uczucia żalu należałoby oczekiwać nawet po człowieku doskonale dzielny moralnie. Możliwe zatem, że problem zabójstwa brata-tyrana byłby nie do rozwiązania w oparciu o najlepiej nawet ukształtowane pragnienia. I gdyby tak właśnie było, to sytuacja, w jakiej znalazł się Tymoleon, okazałaby się prawdziwym dylematem moralnym.

Jak jednak odróżnić dylemat jedynie pozorny od dylematu rzeczywistego? Pewnym tropem może być rozważenie, czy niepewności w określeniu własnych pragnień<sup>25</sup> wynikają, czy też nie wynikają z winy podmiotu. Aby z kolei to ustalić, musimy zbadać rzetelność jego aretycznej natury. Ta zaś przejawia się w działaniach, i to zarówno poprzedzających opisywaną sytuację, jak i następujących później. I oto właśnie zdaje się chodzić Teleklejdesowi: jeśli Tymoleon okaże się dowódcą nieudolnym, kierującym się niskimi pobudkami, jeśli stchórzy lub zawiedzie, to znaczy, że nie jest człowiekiem szlachetnym, a

---

<sup>22</sup> Plutarch [1955] s. 159.

<sup>23</sup> Możliwa tu jest jeszcze jedna istotna komplikacja: Tymoleon nie był dość dobrze moralnie ukształtowanym człowiekiem i dlatego właśnie przed zabójstwem brata nie zdawał sobie sprawy z powagi dylematu, przed którym stoi.

<sup>24</sup> Świadczą o tym przywoływane w dalszej części tekstu przykłady Fokiona i Arystydesa.

<sup>25</sup> Czy też odwrotnie – nazbyt wielka łatwość w ich określeniu.

więc i wtedy, kiedy zabijał Tymofanesa, czynił to jako zdrajca. Bez względu na to, co wtedy uczyniłby, uczyniłby to jako człowiek nieszlachetny, jego dylemat należy zatem uznać za pozorny lub nawet więcej: za zupełnie nieistotny. Jeśli jednak dowodząc wyprawą będzie działał mężnie, z poświęceniem, jeśli będzie kierował się dobrem sprawy, a nie własnym, to znaczy, że jest człowiekiem pełnym cnót, który zdolny był też do największego poświęcenia ratując ojczyznę przed tyranią. Nawet jednak, gdyby wtedy postąpił odwrotnie, nie można by mu z tego uczynić zarzutu (byłby bowiem obrońcą brata a nie tyrana). Gdyby tak rzeczywiście było, dylemat także okazałby się w pewien sposób pozorny. Czy tak jednak jest, tego nikt w stopniu wystarczającym nigdy wiedzieć nie będzie, a niewiedza ta nie ma charakteru przypadkowego, lecz jest istotą moralnego doświadczenia. I dlatego właśnie dylemat Tymoleona należy uznać za dylemat rzeczywisty, ponieważ jego wahanie i będący następstwem czynu żal okazują się nie do uniknięcia. O dylematyczności sytuacji decyduje zatem spowodowana przez wyjątkową sytuację skala komplikacji wewnętrznych przeżyć, które zyskują taki wymiar, że nawet w przypadku człowieka całkowicie dzielnego etycznie, aretycznie doskonale ukształtowanego, stają się nieprzejryste. Nieprzejrzyistość ta rodzi uczucie żalu, które – wbrew klasycznym opisom żalu w sytuacjach moralnych dylematów – nie jest nigdy uczuciem symetrycznie rozłożonym pomiędzy działanie *rzeczywiście* podjęte, a działanie będące drugim, *hipotetycznym*, członem dylematycznej alternatywy. To pierwsze zawsze uzupełnione jest obawą, że wybór działania zaniechanego byłby trafniejszy<sup>26</sup> – obawą, że z *powodu własnej moralnej niedoskonałości, wybrałem jednak źle*. I obawa ta paradoksalnie świadczy o moralnej dojrzałości.

Dylemat tak opisany zyskuje wymiar podwójny: zewnętrzny, wyrażający się w pytaniu, jak mam postąpić, oraz wewnętrzny, związany z wątpliwościami, czy aby moje motywy są rzeczywiście należyte. I, jak stara się pokazać etyka cnót, oba te wymiary mają charakter *sensu stricte* moralny. Istota dylematu polega ostatecznie na tym, że przy najlepszej woli i bez własnej winy nie można wskazać

---

<sup>26</sup> A nawet jeszcze mocniejszą obawą: że przeoczyłem jeszcze jakieś inne możliwe działanie, które by mnie od dylematu ostatecznie uwolniło.

właściwego rozwiązania, ponieważ niedostatecznie zna się samego siebie. Tej zaś wiedzy nie można nabyć w sposób abstrakcyjny – zdobywa się ją wyłącznie w praktyce, sprawdzając swoje decyzje i obserwując swe reakcje. Nikt nie ma jej w nadmiarze, nikt nie jest do końca jej pewien i nikt nie zdobywa jej bezboleśnie. I ból ten jest istotą doświadczenia moralnego.

W końcu nigdzie nie jest powiedziane, że dojrzałość moralna czyni nasze życie łatwiejszym.

## Bibliografia

- Brandt [1954] – R. Brandt, *The Definition of An „Ideal Observer” Theory in Ethics*, „Philosophy and Phenomenological Research” (15) 1954/55.
- Geach [1977] – P. Geach, *The Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- Gowans [1987] – *Moral Dilemmas*, red. Ch. Gowans, Oxford University Press, Oxford 1987.
- Hursthouse [2004] – R. Hursthouse, *Normatywna etyka cnót*, w: *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Aureus, Kraków 2004.
- Hursthouse [1999] – R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Jaśtał [2004a] – J. Jaśtał, *Etyka cnót, etyka charakteru*, w: *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Aureus, Kraków 2004.
- Jaśtał [2004b] – J. Jaśtał, *Żal, litość i wstyd. Etyka nikomachejska 1110 b 18-24*, „Kwartalnik Filozoficzny”(4) 2004.
- Louden [2004] – R. Louden, *Etyka cnót a stanowisko antyteoretyczne w etyce*, w: *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Aureus, Kraków 2004.
- MacIntyre [1996] – A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
- MacIntyre [1990] – A. MacIntyre, *Moral Dilemmas*, „Philosophy and Phenomenological Research” (50) 1990.
- Mason [1996] – *Moral Dilemmas and Moral Theory*, red. H. E. Mason, Oxford University Press, Oxford 1996.
- McConnell [1996] – T. C. McConnell, *Moral Residue and Dilemmas*, w: *Moral Dilemmas and Moral Theory*, red. H. E. Mason, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Nagel [1997] – T. Nagel, *Rozbicie dziedziny wartości*, w: idem, *Pytania ostateczne*, Aletheia, Warszawa 1997.
- Plutarch [1955] – Plutarch, *Tymoleon*, w: idem, *Żywoty sławnych mężów*, tłum. M. Brożek, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1955.
- Sartre [1957] – J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, A. Rudzińska, Warszawa 1957.
- Sinnott-Armstrong [1988] – W. Sinnott-Armstrong, *Moral Dilemmas*, Basil Blackwell, Oxford 1988.
- Williams [1999] – B. Williams, *Spójność etyczna*, w: idem, *Ile wolności powinna mieć wola?*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1999.
- Williams [1985] – B. Williams, *Consistency and Realism*, w: B. Williams, *Problems with the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.