

Tomasz Kuniński

Problem brudnych rąk : jak może być złe robienie tego, co słuszne?

Diametros nr 24, 71-89

2010

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PROBLEM BRUDNYCH RĄK. JAK MOŻE BYĆ ZŁE ROBIENIE TEGO, CO SŁUSZNE?¹

- Tomasz Kuniński -

I

W Ewangelii według św. Marka czytamy: „Piłat widząc, że nic nie osiąga, a wzburzenie raczej wzrasta, wziął wodę i umył ręce wobec tłumu, mówiąc: ‘Nie jestem winny krwi tego Sprawiedliwego. To wasza rzecz’”². We współczesnej etyce politycznej porusza się zagadnienie – tak zwanego – problemu brudnych rąk. Cytat z Biblii ma nam uzmysłwić, że politycy brudzą sobie ręce od tysięcy lat i próbują je oczyścić, i że poruszany problem istnieje w kulturze od wieków. Piłat próbował bowiem oczyścić swoje ręce jako funkcjonariusz państwowy. Jako człowiek pragnął Chrystusa uratować. Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie współczesnej debaty wokół problemu brudnych rąk w polityce. Zagadnienie to jest o tyle ciekawe, że jak zostanie to pokazane, łączy się z różnymi stanowiskami etycznymi, ale także, że nie jest li tylko problemem akademickim. Nawet najbardziej moralny człowiek wchodzący w polityczną rzeczywistość może stanąć przed sytuacją, w której poważnie będzie musiał się zastanowić, czy jakiegokolwiek rozwiązanie przez niego przyjęte będzie do zaakceptowania z moralnego punktu widzenia. Polityk jawi się trochę jak osoba postawiona w sytuacji tragicznej. Dla człowieka pragnącego zachować moralną integralność teza, że pomimo największych starań integralność tę można jednak naruszyć, wydaje się niepokojąca.

W poniższej analizie przywołany zostanie klasyczny już dzisiaj artykuł Michaela Walzera *Political Action: The Problem of Dirty Hands*³, na który powołują się właściwie wszyscy autorzy zajmujący się omawianą tematyką. Pokażę, jak Walzer rozumie zagadnienie brudnych rąk, oraz przytoczę podane przez niego przykłady

¹ Tekst powstał w ramach programu „Podstawy etyki profesjonalnej” z subsydium uzyskanego przez prof. Włodzimierza Galewicza od Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. Autor, otrzymujący stypendium w ramach tego subsydium, pragnie złożyć podziękowanie Fundacji i Panu Profesorowi Galewiczowi.

² Biblia [1987] Mt. 27,24.

³ Walzer [1973]

sytuacji, w których polityk może pobrudzić sobie ręce⁴. Część ta wymaga zreferowania zasadniczych tez Walzera. Jej rozbudowany charakter uzasadniam tym, że ich dokładne przedstawienie jest konieczne dla dalszego wywodu. Stanowisko Walzera porównam z innymi, często polemicznymi. Następnie wykażę słabe i mocne, moim zdaniem, punkty różnych interpretacji.

II

Od wieków uważa się, że praktyka polityczna wiąże się z działaniami niemoralnymi. To dlatego Sokrates w *Obronie* mówi, że *daimonion* sprzeciwia się jego zaangażowaniu w politykę⁵. W ogólnym odbiorze politycy kłamią, kradną i dbają wyłącznie o własny interes. Jeśliby na tym zakończyć ich charakterystykę, z moralnego punktu widzenia przedstawiałaby się ona w sposób jednoznaczny. Moglibyśmy jedynie narzekać na taki, a nie inny stan rzeczy. Politycy stają jednak przed sytuacjami, w których bez względu na to, jakie działanie podejmą, będzie ono złe i to nie dlatego, że chcą zrealizować określony swój interes, ale dlatego, że w sferze polityki takie sytuacje się po prostu zdarzają. Dzieje się to szczególnie wtedy, kiedy pragną oni z jednej strony pozostać wierni jakiejś określonej zasadzie moralnej, a – z drugiej – zapobiec katastrofie. Thomas Nagel w słynnym artykule *Wojna i masakra* pisze:

[Osoba] może na przykład sądzić, że za pomocą tortur uzyskałaby informację niezbędną do zapobieżenia jakiemuś nieszczęściu czy też, że zbombardowanie jednego miasteczka powstrzymałoby ataki terrorystyczne. Jeśli uważa, że zyski wynikające z zastosowania pewnych środków przeważają nad kosztami, a jednak wciąż wydaje się jej, że nie powinna się do nich uciekać, to staje wobec dylematu, jaki rodzi konflikt między dwiema niewspółmiernymi kategoriami racji moralnych – można je nazwać odpowiednio utylitarystycznymi i absolutystycznymi.⁶

Politycy stają więc przed dylematem moralnym ujętym jako wybór między dwoma rodzajami racji⁷. Choć czyn może być – na przykład – słuszny z utylitarne punktu widzenia, nie oznacza to, że podmiot działający nie jest winny popełnienia

⁴ Stosuję wyrażenie „brudzić sobie ręce”, ponieważ występuje ono w literaturze przedmiotu. Nie jest to więc zabieg literacki – przyp. TK.

⁵ Por. Platon [2002] 31d.

⁶ Por. Nagel [1997] s. 72.

⁷ Zaznaczam, że moim celem nie jest przedstawienie debaty toczącej się wokół pojęcia moralnego dylematu. Jest to problem bardziej ogólny od zagadnienia brudnych rąk. Ze względu na to będę skupiał się na nim o tyle, o ile czynią to autorzy zajmujący się tematem brudnych rąk.

moralnego zła (z punktu widzenia postawy absolutystycznej). Z kolei przyjęcie postawy absolutystycznej uniemożliwia dokonanie czynu właściwego z perspektywy utilitarystycznej, a także wiąże się z niedopełnieniem obowiązków wynikających z zajmowanego stanowiska⁸.

Termin *brudne ręce* wywodzi się ze sztuki Sartre'a pod takim właśnie tytułem (*Les Mains Sales*). Nie musi się odnosić wyłącznie do rzeczywistości politycznej, ale to właśnie z nią najczęściej jest kojarzony. Polityk jest, zdaniem przywoływanego tu Walzera, wyróżniony spośród innych zawodów, ponieważ działa w naszym imieniu, kłamie i tworzy intrygi dla nas. Robi to także dla siebie. Uważamy, że polityk musi tak działać, ponieważ nawet gdyby chciał postępować inaczej, to inni, walczący o chwałę i władzę, są gotowi czynić zło⁹. Jeśli nie będzie postępował źle, przegra tę walkę. Z kolei boimy się polityków, dlatego że mają nad nami władzę. Pomimo to, przyzwoici ludzie włączają się w politykę. Wygrywają jednak ci, którzy są jednocześnie nie tylko dobrzy, ale potrafią także postępować źle. Walzer nie precyzuje w tym miejscu, jak rozumie w tym wypadku złe i dobre postępowanie. Żaden polityk nie osiąga jednak sukcesu bez ubrudzenia sobie rąk. A jeśli dążenie do sukcesu uznać za coś właściwego, to właściwe może być właśnie niezachowanie czystych rąk.

Walzer omawia dwie sytuacje, kiedy politycy brudzą sobie ręce. Pierwsza związana jest z dążeniem do władzy, druga z jej egzekwowaniem. Wyobraźmy sobie polityka, który chce czynić dobrze wyłącznie poprzez czynienia dobra (a nie doprowadzać do dobrego stanu rzeczy poprzez złe czyny), albo przynajmniej uważa, że jest w stanie powstrzymać nieuczciwy i brutalny sposób rządzenia. Jego deklaracje szybko zostają sprawdzone przez rzeczywistość. Założmy bowiem, że aby wygrać wybory, musi zawrzeć z nieuczciwym urzędnikiem układ gwarantujący czteroletni kontrakt na remont szkół. Układ ten sprawia, że rodzą się w nim moralne skrupuły. Walzer uważa, że jako wyborcy mamy nadzieję, że je przezwycięży. Podkreśla, że istotne jest to, że chcemy, by to właśnie *ta* osoba zawarła ten układ, ponieważ ma moralne skrupuły. Wiemy, że czyni dobrze, ponieważ ona wie, że czyni źle. Jeśli polityk ten jest dobrym człowiekiem, będzie się czuł winny. To właśnie oznacza mieć brudne ręce¹⁰.

Drugi przykład jest bardziej dramatyczny. Pewien polityk wykorzystał narodowy kryzys, jakim była tocząca się wojna kolonialna i przejął władzę, by doprowadzić do dekolonizacji i pokoju. Ani on, ani jego ekipa nie są odpowiedzialni

⁸ Por. Walzer [1973] s. 161.

⁹ Jest to tzw. problem izolacji moralnej; por. Machiavelli [1993] r. XV i np. Coady [1998] s. 428-430.

¹⁰ Walzer [1973] s. 166.

za wojnę; byli jej przeciwnikami. Wyrusza do stolicy, by negocjować z rebeliantami. Okazuje się jednak, że jest ona opanowana przez terrorystów. Polityk staje przed wyborem: albo wyda zgodę na poddanie torturom schwytanego terrorystę, który wie lub najprawdopodobniej wie, w których domach mieszkalnych ukryte są mające wybuchnąć bomby, albo – jeśli jej nie wyda – w ciągu dwudziestu czterech godzin dojdzie do tragedii. Decyduje się na wydanie zgody, choć uważa, że torturowanie ludzi jest zawsze złe i odrażające. Zgoda ta oznacza więc popełnienie moralnej zbrodni (*moral crime*) i przyjęcie na siebie moralnego brzemienia. Walzer podkreśla jednak, że „jest [tenże polityk - TK] moralnym politykiem: rozpoznajemy go przez jego brudne ręce. Gdyby był wyłącznie moralnym człowiekiem, jego ręce nie byłyby brudne. Gdyby był tylko politykiem, udawałby, że są czyste”¹¹.

Według Walzera, na gruncie utylitaryzmu w powyższych dwóch sytuacjach nie ma mowy o żadnej moralnej zbrodni. Z punktu widzenia utylitaryzmu czynów nie ma nawet mowy o przekraczaniu moralnych zahamowań: liczą się konkretne bezpośrednie konsekwencje. Stosując się do takiej zasady, podmiot moralny nie tylko nie ponosi żadnej winy, ale jest po prostu dobrym człowiekiem. Walzer podkreśla jednak, że życie moralne jest fenomenem społecznym, na który składają się wspólnie wyznawane zasady. Utylitaryzm reguł przyjmuje już istnienie takich zasad i traktuje je jako moralne wskazówki będące efektem przeszłych kalkulacji. Ich przekroczenie w określonej sytuacji nie jest jednak równoznaczne z moralną zbrodnią. Można odczuwać pewne zmartwienie z powodu ich złamania, ale jeśli działanie było słuszne, podmiot moralny może czuć się z tego powodu dumny. Z takim ujęciem reguł jednakże Walzer się nie zgadza. Kiedy je łamiemy, to nie tylko uciekamy się do uzasadnienia tego (co wiąże się z zaprzeczeniem winy i ze stwierdzeniem niewinności), ale stosujemy wymówki, a te wiążą się z przyznaniem się do winy. Przekroczenie reguł nie unieważnia ich. Wiemy, że zrobiliśmy coś złego, choć w danych okolicznościach było to najlepsze możliwe działanie. Trzeci argument utylitarystyczny odnosi się do użyteczności odczuwania winy. Ludzie, argumentuje się, nie będą się spieszyć z łamaniem zasad, ponieważ towarzyszy temu poczucie winy. Jeśli jednak, jak zauważa Walzer, ktoś łamie zasadę z utylitarnych powodów, jak może się czuć winny, skoro to uczucie także jest wyjaśniane w kategoriach utylitarnych. Autor całkowicie odrzuca więc utylitarne wyjaśnienie sytuacji brudnych rąk zarówno w formie utylitaryzmu czynów, jak i utylitaryzmu reguł.

¹¹ Tamże, s. 168.

W ostatniej części artykułu Walzer pokazuje, że określone rozważania etyczne zmieniają się wraz ze zmianami kulturowymi i podlegają historycznym transformacjom. Dlatego, oprócz ujęcia systematycznego, rozważa trzy tradycje ujęcia problemu brudnych rąk: neoklasyczną, protestancką i katolicką. Pierwszą z nich reprezentuje, według Walzera, Machiavelli. Często przypisuje mu się pogląd, że złe czyny uzasadnione są dobrymi konsekwencjami. Gdyby były w ten sposób uzasadnione, Machiavelli nie musiałby jednak uczyć tego, jak nie być dobrym. To działanie po prostu byłoby dobre. Według Walzera, to sądy polityczne w ujęciu Machiavellego mają charakter konsekwencjalistyczny, ale nie sądy moralne. Patrząc na konsekwencje wiemy, czy przemoc użyto dobrze czy źle. Jednak to, że źle jest używać przemoc, wiemy z jakiegoś innego powodu. Politykowi wybacza się, kiedy ludzie uznają, że skutki jego działań były warte poniesionych strat. Dobry człowiek, który zdecyduje się pobrudzić sobie ręce, zostanie wynagrodzony tylko wtedy, gdy będzie w odpowiedni sposób czynił zło. Polityka zakłada ryzyko, ale nie ryzykuje się własną dobrocią, ale władzą i chwałą. Machiavelli nie mówi jednak nic o stanie umysłu takiego człowieka; nie wiemy, co się z nim dzieje w wyniku jego postępów.

Weberowi¹², reprezentującemu drugą tradycję, Walzer zarzuca sprowadzenie problemu na płaszczyznę wewnętrznych przeżyć polityka będącego tragicznym bohaterem. Cierpienie musi mieć jednak czasem wymiar społeczny. Polityk z brudnymi rękami potrzebuje duszy i możliwości osobistego zbawienia. Jeśli popełnia zbrodnię, musi ponieść za nią karę. To pozwoli mu oczyścić jego brudne ręce. Na to kładzie nacisk trzecia tradycja, którą autor przyjmuje z aprobatą. Walzer w tym kontekście nawiązuje do twórczości Camusa i jego sztuk, a w szczególności do *Les Justes*¹³. U Machiavellego działania księcia podlegały jedynie rozważaniu z punktu widzenia roztropności. U Webera polityka hamuje wyłącznie jego własna zdolność do cierpienia, a nie zdolność do cierpienia ludzi, dla których działa. U Camusa ważne jest natomiast poczucie winy, gotowość do odpokutowania za zło i sama natura kary.

III

Walzer i przywoływany wcześniej Nagel uważają, wbrew zwolennikom utilitaryzmu, że brudne ręce wiążą się z dylematem moralnym. Na czym on polega? Przywołajmy krótką, encyklopedyczną definicję dylematu dla uproszczenia

¹² Por. Weber [1998].

¹³ Jest to historia zamachowców na życie Wielkiego Księcia Romanowa w 1905 roku.

zakładając, że mamy do czynienia z jednym podmiotem moralnym, który do wyboru ma dwa sposoby działania. „Od podmiotu wymaga się, by uczynił jedno z dwóch działań; podmiot może uczynić każde z nich, ale nie oba. Podmiot wydaje się więc być skazany na moralną porażkę: cokolwiek zrobi, zrobi coś złego (lub nie zrobi tego, co zrobić powinien).”¹⁴. Wróćmy do drugiego przykładu Walzera. Polityk uznaje moralną zasadę zakazu torturowania. Nazwijmy ją, w duchu Nagela, zasadą absolutystyczną. Torturowanie jest w takim razie złe samo w sobie bez względu na jego konsekwencje. Z drugiej strony mamy racje właśnie do konsekwencji się odnoszące. Polityk nie chce doprowadzić do śmierci niewinnych ludzi, pragnie więc uniknąć wybuchu bomb. Problem brudnych rąk pojawia się wtedy, gdy:

- z jednej strony nie chce się uznać pewnej zasady za bezwzględnie obowiązującą (bo nie akceptuje się skutków zastosowania się do niej),
- z drugiej z kolei nie myśli się wyłącznie o konsekwencjach działania, ale także o tym, jakiego rodzaju działanie prowadzi do pożądaných skutków (w tym wypadku torturowanie drugiej istoty ludzkiej).

Jeśli przyjmujemy, że teoria etyczna powinna podawać nam wskazówki co do tego, jak mamy działać, to w sytuacji brudnych rąk stajemy przed dwoma niedającymi się pogodzić roszczeniami; w tym wypadku „powinieneś torturować” i „nie powinieneś torturować”¹⁵. Jak zauważa McConnell, jeśli przyjmiemy istnienie dylematów moralnych, trzeba odrzucić niektóre z zasad logiki deontycznej, takie jak:

- zasadę deontycznej spójności [(OA→¬O¬A): to samo działanie nie może być zarazem obowiązkowe i zakazane],
- zasadę logiki deontycznej [(A→B)→(OA→OB)]: jeśli działanie A pociąga B, a A jest obowiązkowe, to B jest obowiązkowe], czy

¹⁴ McConnell [2006]

¹⁵ Można oczywiście przyjąć, że ktoś uznaje zasadę „nie powinno się torturować drugiego człowieka” i uważa, że należy pozostać jej zawsze wiernym, nawet jeśli torturowanie terrorysty pozwoliłoby na uratowanie życia niewinnych ludzi. Jako krytykę takiego stanowiska przywołuje się często łacińską sentencję „fiat justitia pereat mundus” (Niech nastanie sprawiedliwość, choćby miał zginąć świat). Z drugiej strony, osoba kierująca się zasadami utilitarystycznymi zważałaby głównie na dobro mogących zginąć w wyniku zamachów ludzi i zdecydowałaby się torturować więźnia. Zarówno w pierwszym jak i w drugim przypadku na gruncie stosownej teorii etycznej mielibyśmy do czynienia z czynami moralnymi. Konkluzja ta wydaje się sprzeczna z naszymi intuicjami i naszą codzienną praktyką moralną. Dylemat sformułowany powyżej zdaje się być dylematem, w którym brane są pod uwagę racje z teorii deontologicznych i konsekwencjalistycznych. Nie ma w tym niczego zaskakującego, jeśli przyjmiemy, że w naszym postępowaniu kierujemy się zarówno względami biorącymi pod uwagę sposób działania, jak i wynikające z niego skutki.

- zasadę głoszącą, że „powinność” zakłada „możność” (jeśli od podmiotu wymaga się pod względem moralnym jakiegoś działania, to działanie to musi być możliwe do wykonania przez niego)¹⁶. Do tego problemu jeszcze powrócę.

Poza zarzutem dotyczącym tego, że przyjęcie Walzerowskiego rozumienia brudnych rąk prowadzi do konieczności odrzucenia niektórych zasad logiki deontycznej, twierdzi się, że skutkuje ono rewizją pojęcia winy. Gaus w swoim artykule *Dirty Hands*¹⁷ podkreśla, że skoro w przykładzie Walzera polityk wie, co powinien zrobić (w sensie powinności moralnej) i robi to, co powinien zrobić, nie jest zrozumiałe, dlaczego mielibyśmy go uznać za winnego moralnej zbrodni.

Gaus stwierdza, że stanowisko Walzera nie jest zrozumiałe. Choć zarówno czyny A jak i $\neg A$ (gdzie A to torturowanie) są, zdaniem Walzera, moralnie złe w przedstawionej sytuacji, to jednak uważa on, że istnieje właściwe postępowanie, czyli A. Czyn A jest więc najlepszy, jakiego można dokonać, ale jest równocześnie zły. To prowadzi do kolejnego problemu. Nie bardzo bowiem wiadomo, dlaczego polityk ma wybrać A, skoro A jest złe. Ocena działań nie jest więc wskazówką do tego, jak należy postępować, skoro zarówno A jak i $\neg A$ są złe. Gaus dokonuje pewnej modyfikacji. Jeśli przyjmiemy, że w postępowaniu polityka nie ma czynu, który jest najlepszy pod względem moralnym (a więc zgoda na tortury), interpretacja brudnych rąk w kategoriach dylematu staje się bardziej trafna. Wtedy bowiem nie mamy sytuacji, w której najlepsze postępowanie jest zarazem postępowaniem złym. Załóżmy, że polityk uznaje dwie zasady: zakaz tortur i powinność ratowania niewinnych istnień¹⁸. Zasada zakazująca tortur sprawia, że polityk wyżej stawia $\neg A$. Z kolei zasada powinności ratowania niewinnych istnień skłania go ku A. Podmiot staje więc przed niedającymi się pogodzić preferencjami i staje w obliczu moralnego konfliktu. Dlatego też cokolwiek zrobi podmiot, będzie to złe. Niektórzy uważają, że brudne ręce wiążą się więc z tragicznymi wyborami. Gaus uważa, że problem ten można łatwo rozwiązać. Osoba stojąca przed konfliktem moralnym może dokonać wyboru bez odpowiednich racji ku temu. To jednak Gaus uważa za „ucieczkę w irracjonalność” i taką opcję krytykuje. Proponuje więc inne rozwiązanie. Osoba ta, by rozwiązać konflikt, powinna „uzupełnić braki w swojej strukturze preferencji”. Kiedy do tego dojdzie, w przyszłości będzie mo-

¹⁶ Dokładne rozpisanie tych rozumowań – patrz McConnell [2006].

¹⁷ Gaus [2003] s. 173.

¹⁸ Co do tej drugiej zasady, to musi być ona obwarowana pewnymi warunkami. Inaczej mielibyśmy powinność ratowania wszędzie wszystkich niewinnych istnień. Można – na przykład – dodać warunek „o ile w naszej mocy”, etc.

gła dokonać właściwego wyboru dysponując odpowiednimi racjami. Rozwiązanie to wydaje się dość naiwne. Po pierwsze, Gaus nie wyjaśnia, w jaki sposób można wspomniane braki uzupełnić. Po drugie, wcale nie jest jasne, że w sytuacjach trudnych wyborów człowiek rzeczywiście jest w stanie postępować w sposób całkowicie racjonalny. Problem ten dotyczy pewnej wizji człowieka i rozwijam go poniżej.

U Walzera nie mamy jednak takiego sposobu rozumowania, jakie proponuje w swoim rozwiązaniu Gaus. To prawda, że zgoda na tortury jest czymś złym, ponieważ złe jest torturowanie drugiego człowieka. Niemniej jednak w powyższych okolicznościach czyn ten był tym, co należało zrobić. Trzeba jednak nadmienić, że Walzer boryka się tu z pewnym problemem już wcześniej zasygnalizowanym. W swoim artykule mówi bowiem o dylemacie moralnym, który jak zostało to zaznaczone, zakłada, że podmiot moralny nie może nie postąpić źle. Walzer uważa jednak, że postępowanie polityków w obu przypadkach było postępowaniem właściwym i niewłaściwym jednocześnie. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że pojęcie dylematu, jakim się Walzer posługuje, wydaje się nie być pojęciem dylematu sensu stricto, ale jakimś słabszym, skoro zakłada się, że podjęte działanie było właściwe. Być może dla jasności wyводу należałoby go w tym kontekście unikać. Zwraca na to uwagę M. Stocker, którego koncepcja zostanie omówiona poniżej. Dla niego brudne ręce, to działania, które są „uzasadnione, a nawet obowiązkowe, ale w jakiś sposób złe”¹⁹. Pojęcie dylematu rezerwuje dla przypadków, w których podmiot nie ma możliwości podjęcia właściwego działania, a wybór każdej z opcji jest po prostu zły. Brudne ręce to, według Stockera, szczególnego rodzaju konflikty.

IV

Dotychczasowe rozważania pozwoliły nam przyjrzeć się podstawowym zarzutom skierowanym przeciwko Walzerowi:

- jego rozważania prowadzą do konieczności odrzucenia pewnych zasad logiki deontycznej,
- koncepcja Walzera skutkuje rewizją pojęcia winy,
- rozumienie dylematu moralnego przez Walzera nie jest jasne.

Zanim jednak przejdę do obrony jego stanowiska i przywołam wspomnianego wcześniej M. Stockera, należy, by dopełnić obraz problemu, oddać głos krytykowanym przez tego pierwszego utylitarystom. Skupię się tu na artykule R.M. Ha-

¹⁹ Stocker [1989] s. 10.

re'a, do którego nawiązuje na początku swojej pracy Walzer. Hare polemizuje z kolei z cytowanym wcześniej Nagelem. Następnie przejdę do stanowiska K. Nielsena przyjmującego, że jego własna próba rozwiązania problemu brudnych rąk nie musi prowadzić do przyjęcia utylitaryzmu, ale jedynie słabego konsekwencjalizmu.

Nagel, jak pamiętamy, stawia tezę, że człowiek może stanąć przed dylematem moralnym, jaki rodzi konflikt między niewspółmiernymi kategoriami racji moralnych. Jego konkluzja ma charakter pesymistyczny. Możemy znaleźć się w moralnej ślepej uliczce²⁰. Choć Nagel nie jest przywiązany do zasady, że powinność pociąga za sobą możliwość, to w jednym różni się od Walzera. Pisze:

(...) idea, że można być usprawiedliwionym poświęcając własną moralność, mianowicie wtedy, gdy służy to dostatecznie wartościowemu celowi, jest niespójna. Jeśli bowiem byłoby się usprawiedliwionym, czyniąc taką ofiarę (czy wręcz moralnie do tego zmuszonym), to nie poświęcałoby się, lecz zachowywało własną integralność moralną, decydując się na dane działanie.²¹

Zarówno Walzer jak i Stocker uważają, że choć podmiot robi to, co powinien, lub to, co leży w jego obowiązku, w pewnych okolicznościach może czynić źle, co wpływa bezpośrednio właśnie na jego moralną integralność.

Zajmijmy się jednak Hare'em. Przedmiotem jego krytyki jest etyka deontologiczna, za której zwolennika autor ten uważa Nagela²². Na jej gruncie nie można racjonalnie wytłumaczyć, co podmiot moralny ma zrobić, kiedy uznawane przez niego zasady wejść ze sobą w konflikt²³. Jak twierdzi Hare, absolutyzm Nagela jest tylko z pozoru teorią atrakcyjną.

Sam proponuje w zamian szczególnie rodzaj utylitaryzmu reguł. Reguły te mogą mieć dowolnie określony charakter, o ile tylko są regułami powszechnymi. A więc powinniśmy czynić to, „co jest wymagane przez reguły, których po-

²⁰ Nagel [1998] s. 95.

²¹ Tamże, s. 83.

²² Hare [1972] s. 174. Zdaniem Hare'a Nagel powinien o sobie mówić „deontolog”, a nie „absolutysta”.

²³ Zaznaczmy od razu, że Nagela interesuje dylemat powstający pomiędzy racjami deontologicznymi (absolutystycznymi) a utylitarystycznymi. Z punktu widzenia naszych rozważań nie jest to istotne. Hare pragnie bowiem pokazać, jak jego koncepcja radzi sobie z konfliktami wartości. To z kolei jest nam potrzebne do przedstawienia utylitarystycznego poglądu na brudne ręce, do którego odnosi się Walzer. Zdaję sobie sprawę z tego, że raz używam słowa „konflikt” a raz „dylemat”, ale jest to wyłącznie tłumaczenie używanych w przywoływanych pracach słów. To pozwala na ostrożne wysunięcie tezy, że autorzy często sami mieszają pojęcia. Jednak, przynajmniej w tym przypadku, jak się wydaje, nie jest to przyczyna niezgody pomiędzy ich stanowiskami.

wszechne przestrzeganie w najlepszy sposób służy interesom wszystkich”²⁴. Nagel zarzuca utylitaryzmowi, że prowadzi on do konsekwencji sprzecznych z intuicjami zwykłego człowieka. Z kolei Hare krytykuje Nagela za tworzenie zmyślnych i zupełnie niespotykanych przypadków mających udowodnić tezę, że utylitarne rachunku nie da się pogodzić z uznawanymi przez nas zasadami. Proponuje dwupoziomowe podejście do etyki. Zgadza się z tym, że różne zasady deontologiczne są istotne i odgrywają swoją rolę w formowaniu się charakteru człowieka. Zdaniem tego utylitarysty należy wytworzyć w sobie i rozwijać dyspozycję do podporządkowywania się zasadom, których ogólne wpajanie będzie miało najlepsze konsekwencje²⁵. Na pierwszym poziomie mamy więc zwykły utylitaryzm reguł. Na drugim szczególny rodzaj utylitaryzmu reguł. Odwołujemy się do niego wtedy, kiedy przyjęte na pierwszym poziomie reguły wejdą ze sobą w konflikt. Tymi regułami, z drugiego przywołanego wcześniej przykładu Walzera, byłyby zakaz tortur i powinność ratowania niewinnych istnień. Oceniamy wtedy moralność konkretnego działania „poprzez ustalenie użyteczności powszechnego *przestrzegania* ściśle określonej zasady, która wymaga takiego właśnie sposobu działania w wyłącznie w takich okolicznościach”²⁶. Hare zdaje sobie sprawę z dwóch zagrożeń. Po pierwsze, zbyt usilne trzymanie się uznawanej zasady może sprawić, że pominiemy szczególny charakter określonego przypadku. Z drugiej strony, podważenie ogólnej zasady sprawia, że do naszej moralnej refleksji wkracza stronniczość. Jednak to, które z tych zagrożeń jest większe w danej sytuacji nie jest, zdaniem Hare’a, problemem filozoficznym. Hare wydaje się zakładać, zgodnie z tym co w swojej pracy twierdzi Walzer, że podmiot moralny w sytuacji wyjątkowej będzie w stanie znaleźć rozwiązanie pozwalające mu dokonać etycznie słusznego wyboru. Nie ma żadnego dylematu. Polityk decydujący się torturować terrorystę (zakładamy, że takie działanie zostało przyjęte na drugim poziomie refleksji) postępuje moralnie. Zasada zakazująca stosowania tortur zostaje w tym wypadku odrzucona. Hare uważa, że nie ma podstaw do tego, by w takich przypadkach uznać podmiot za winny. Jeśli jest on dobrym człowiekiem, może czuć się winny, ale nie *jest* winny. Zrobił to, co do niego należało, więc nie może być winny. Z tym nie zgadza się Walzer. Dla niego, choć należało dać przyzwolenie na tortury, podmiot moralny, ponieważ dokonał moralnej zbrodni, nie tylko powinien czuć się winny. On po prostu jest winny i nie ma w tym żadnej sprzeczności.

²⁴ Hare [1972] s. 170.

²⁵ Tamże, s. 174.

²⁶ Tamże, s. 177.

Uzasadnienie tego poglądu zostanie przedstawione po analizie poglądów Nielsena przy okazji omawiania koncepcji Stockera.

Już sam tytuł artykułu Nielsena *There is no dilemma of dirty hands*²⁷ wskazuje na zajmowane przez autora stanowisko. Uważa on, że w sytuacji brudnych rąk stajemy przed wyborem pomiędzy dwoma złymi działaniami i należy wybrać to, które jest złem mniejszym. Uchylenie się od działania także prowadzi do ubrudzenia sobie rąk. Uczynienie mniejszego zła oznacza w takich okolicznościach zrobienie tego, co powinno się zrobić. To, co powinno się zrobić, nie może oznaczać czynienia czegoś niesłusznego. Podmiot moralny może czuć się winny, ale nie jest winny w takim przypadku. Autor zaznacza, że taka koncepcja nie pociąga za sobą utylitaryzmu, ale jedynie słaby konsekwencjalizm. Słaby konsekwencjalizm oznacza odrzucenie absolutyzmu, ale nie pociąga za sobą konieczności dążenia do zwiększania ogólnego szczęścia czy użyteczności. Jak zauważa Nielsen, jego koncepcja jest do pogodzenia z deontologiczną koncepcją W.D. Rossa i jego obowiązkami *prima facie*.

Nielsen omawia w swoim artykule przykład Walzera z torturowaniem. Zgadza się, że torturowanie jest zawsze złe, a czasami konieczność zastosowania tortur oznacza także cierpienie osoby wydającej rozkaz. Cały proces przekraczania reguły zakazującej torturowania jest bowiem procesem trudnym. Autor nie zgadza się natomiast z tym, że polityk uciekający się do takiej metody, przy założeniu, że była ona konieczna, popełnił moralną zbrodnię i powinien ponieść za nią jakąś karę jako osoba winna. Nie zrobił on niczego złego i nie jest niczemu winien. Uczynił to, co powinno się uczynić. Jeśli jest jednak moralnie wrażliwy, będzie do końca swojego życia czuł się źle po tym, co zrobił. Ostrze krytyki wymierzone jest w pogląd Walzera, że czasami można postąpić słusznie czyniąc to, co niesłuszne.

Propozycja Nielsena nie jest jednak do końca jasna. Konieczna jest bliższa analiza używanych przez niego zwrotów. Uważa on, że polityk decydujący się na tortury postępuje słusznie (*right*). Postępowanie słuszne nie może być zarazem postępowaniem niesłusznym (*wrong*). Jednak postępowanie polityka, chociaż jest słuszne, prowadzi do jakiegoś zła (*evil*). Należy natomiast zawsze czynić mniejsze zło (*lesser evil*). Jak rozumieć te stwierdzenia? Wydaje się, że Nielsen sądzi, iż omawiany polityk torturując postąpił słusznie. Uczynił jednak zło poddając drugiego człowieka torturom. To zło jest jednak mniejsze od zła, jakim jest śmierć ludzi, do której doszłoby w wyniku wybuchu bomb. Problem w uchwyceniu stanowiska Nielsena leży w rozumieniu angielskich słów *wrong* i *evil*. Możemy bowiem przyjąć, że *evil* jest rozumiane jako jakieś zło pozamoralne. Trudno jednak to po-

²⁷ Nielsen [1996].

godzić z tym, że samo torturowanie Nielsen uważa za zawsze złe używając przy tym słowa *wrong*. Wydaje się więc, że tortur nie uważa on za zło pozamoralne. Stwierdza, że w innych okolicznościach torturowanie byłoby *wrong*, a więc – być może, bo nie jest do końca jasne – niesłuszne. Polityk postępuje słusznie, ale czyni przy tym zło, którego ujęcie u Nielsena nie jest jednoznaczne. Pozostaje także pytanie o zasadę czynienia mniejszego zła. Czy Nielsen posługując się słowem *evil* ma na myśli zło moralne czy pozamoralne? Tego także nie wyjaśnia.

Wątpliwości pojawiają się również przy ujęciu przez niego problemu winy. Według Nielsena torturujący polityk powinien czuć się winny. Nielsen używa nawet mocniejszego słowa. Stwierdza bowiem, że podmiot moralny powinien w takiej sytuacji mieć wyrzuty sumienia. Możemy jednak zapytać, dlaczego ma odczuwać winę, skoro postąpił słusznie? Odczuwanie winy byłoby dla Nielsena jakimś emocjonalnym dodatkiem, którego domagamy się od moralnych i wrażliwych ludzi. Autor nie dostrzega jednak kolejnego problemu. Poczucie winy a wyrzuty sumienia to dwa różne stany. Można mieć poczucie winy, ale nie być w rzeczywistości winnym. Nie jest tak jednak w tym drugim przypadku²⁸. Autor stwierdza, że wzbudzenie poczucia winy u moralnego człowieka jest nie tylko uzasadnione, ale wymagane właśnie jako od moralnego człowieka. To pozwala wysunąć jednak tezę, że coś musi być takiego w jego działaniu, co to poczucie wywołuje. Nielsen mógłby odpowiedzieć, że dokonywany czyn w normalnych okolicznościach jest moralnie niedopuszczalny, ale w sytuacji brudnych rąk jest tym, co należy zrobić. Takie stanowisko zajmuje Walzer dodając, że pomimo to, podmiot popełnia moralną zbrodnię. Jak już jednak zaznaczyłem, zło przypisywane torturom nie jest u Nielsena ujęte w sposób jasny. Nie wiadomo bowiem, czy należy przywiązywać wagę do jego rozróżnień na *wrong* i *evil*. Jeśli tak, to w jaki sposób można uważać tortury za zawsze *wrong*, ale w omawianym przykładzie za coś, co jest *evil*? Nielsen nie przedstawia w tym względzie żadnych wyjaśnień. Jeśli z kolei różnicy nie ma, to może tortury są po prostu zawsze moralnie złe. A wtedy Nielsenowi bliżej do Walzera, niż mu się wydaje. Człowiek postępowałby bowiem słusznie, ale brudziłby sobie ręce czynem moralnie złym, jakim są tortury.

Nielsen domaga się, by osoba torturująca zrekompensowała ofierze jej cierpienie. Jest to kolejny argument za tym, że stało się jakieś zło, za które podmiot

²⁸ Opis uczucia związanego z sytuacją brudnych rąk – patrz: Wijze de [2005]. Przedstawia on w swoim artykule uczucie, które nazywa „tragicznymi wyrzutami sumienia” (*tragic-remorse*). Ma ono być wyrazem tego, że „nasza moralna niewinność może zostać zniszczona pomimo usilnych starań, by temu zapobiec” (s. 465). O tej możliwości piszę poniżej przy omawianiu stanowiska Stockera.

sprawczy w pewien sposób odpowiada. Teza Nielsena o zupełnej niewinności wydaje się więc przedwczesna. Wyobraźmy sobie kierowcę, który jedzie ulicą, wzdłuż której stoi rząd ciasno ustawionych samochodów. Przestrzega on przepisów ruchu drogowego, stosuje się także do zasady dostosowania prędkości jazdy do warunków drogowych. Nagle zza samochodu wyskakuje prosto pod koła małe dziecko i ginie na miejscu. Czy człowiek ten jest winny? Jeśli przyjmiemy, że nie istniał żaden sposób na to, by uniknął on tego wypadku, nie ponosi winy. Nie znaczy to jednak, że nie może czuć się winny. Powiemy raczej, że powinien czuć się źle. Kierowca, który w żaden sposób nie przejąłby się wypadkiem, wydałby się nie tylko w jakiś sposób zły, ale być może uznalibyśmy, że postępuje nieludzko. Nielsen dostrzega problem, ale nie widzi jego złożoności. Przy przyjętej przez niego argumentacji polityk zlecający tortury nie różni się pod względem postulowanych odczuć w żaden sposób od przywołanego przeze mnie kierowcy. To z kolei wydaje się kłócić z naszym pojęciem winy i odpowiedzialności. Kłóci się z naszymi intuicjami. Właśnie to podkreślał w swoich zarzutach w stosunku do utylitaryzmu Nagel.

Z Nielsenem polemizuje de Wijze²⁹. Skoro, jak twierdzi Nielsen, czyniąc mniejsze zło w przypadku brudnych rąk, podmiot moralny postąpił właściwie i nie można go za to winić, to nie jest jasne, jak uzasadnić fakt, że w ogóle pobrudził on swoje ręce. De Wijze nie zgadza się także z tym, że dokonując brudnego czynu podmiot moralny nie jest winny. W swojej odpowiedzi³⁰ Nielsen podkreśla, że twierdzenie, iż czyniąc mniejsze zło, podmiot postępuje niesłusznie, jest błędne. Postępuje słusznie, ale ponieważ dokonany czyn jest czynem strasznym, podmiot brudzi sobie ręce i czuje się winny, lecz nie *jest* winny. Znaczna część krytyki Nielsena dokonana przez de Wijzego opiera się na nawiązaniu do koncepcji Stockera, którego Nielsen w swoim pierwszym artykule zupełnie pomija, a co de Wijze ostro mu wytyka. By zarzut ten nie mógł być nam postawiony, przejdziemy teraz do omówienia zapowiadanego wcześniej sposobu sformułowania problemu brudnych rąk przez M. Stockera.

Na koniec jednak podsumujmy stanowisko Nielsena i zarzuty wobec niego:

- Nielsen przedstawia próbę konsekwencjalistycznego rozwiązania problemu brudnych rąk,
- uważa, że w sytuacjach brudnych rąk podmiot moralny czyniąc to, co powinien, nie postępuje niesłusznie,
- postuluje czynienie mniejszego zła,

²⁹ Wijze de [1996]

³⁰ Nielsen [1996b]

- nie wyjaśnia, jak rozumie zło czynów w sytuacji brudnych rąk,
- uważa, że podmiot moralny w sytuacjach brudnych rąk nie jest winny: koncepcja winy u Nielsena sprowadza się wyłącznie do poczucia winy, ale nawet tak ujęta rodzi pewne problemy.

V

Zdaniem Stockera działania w sytuacji brudnych rąk są uzasadnione, a nawet obowiązkowe, choć w jakiś sposób złe. Stara się więc on odpowiedzieć na pytanie postawione przez Walzera: „Jak może być złe robienie tego, co słuszne?”³¹. Teza Stockera wydaje się dla wielu myślicieli problematyczna. Jest tak jego zdaniem dlatego, że teorie etyczne zbyt mocno skupiły się na całościowych ocenach działań dających zalecenia co do tego, jak należy postępować (*overall, action-guiding act evaluations*)³². Oceny zaleceniowe³³ (*action-guiding evaluations*) ograniczone są do działań, do których stosuje się wspomniana wcześniej zasada, że powinność zakłada możliwość. Możliwość tę można rozumieć zarówno kauzalnie jak i moralnie. Jeśli powinność zakłada możliwość i jeśli mamy do czynienia z ocenami zaleceniowymi, to to, czego podmiot nie może zrobić, nie może być tym, co zrobić powinien. Z kolei uczynienie tego, co uczynić należy, spełnia warunek idealnego działania lub takiego, którego – jak i podmiotu go wykonującego – nie można poddać złej ocenie. Przyjęcie zasady „powinność zakłada możliwość” pomija, zdaniem Stockera, moralne znaczenie niemożliwych powinności (*impossible oughts*), powinności, których nie jesteśmy w stanie wypełnić. A właśnie one występują w sytuacjach brudnych rąk.

Stocker przyjmuje, że oceny działań są ocenami całościowymi. Zaznacza, że możemy podać zarówno „za” jak i „przeciw” robieniu czegoś. Ocena, jaką ma na myśli Stocker ma być ostateczna: albo powinniśmy coś zrobić albo nie. Nie ma więc częściowych, sprzecznych ustaleń. W przypadku brudnych rąk nie mamy do czynienia wyłącznie z taką oceną. To, co decyduje o brudnym charakterze działania³⁴, nie jest tylko negatywnym dodatkiem do niego. To cały czas pozostaje w mocy, nawet jeśli działanie jest uzasadnione, a nawet obowiązkowe. Negatywną wartość należy mieć na uwadze i żałować, że się ją zrealizowało. Brudną cechę bierze się pod uwagę dwukrotnie: przy określaniu ogólnej wartości czynu i jako ją

³¹ Walzer [1973] s. 164.

³² Stocker [1989] s. 10.

³³ Termin ten przyjmuję roboczo. Z. Szawarski w przekładzie tekstu Hare’a [1973] tłumaczy zwrot „action-guiding function” jako „funkcję zalecania lub kierowania”.

³⁴ Stocker używa tu określenia *dirty feature*, a więc „brudna cecha”. Patrz: Stocker [1989] s. 12-13.

samą. W tym drugim wypadku ocena ta nie ma już charakteru zaleceniowego. Pomimo tej brudnej cechy, należy zrealizować określone działanie. Brudne ręce zawierają więc niemożliwe powinności (podwójnie rozpatrywane) i oceny niebędące zaleceniami działań.

Pamiętamy, że Hare, jak i Nielsen, choć w sposób dość niejasny, uważają, że w analizowanych sytuacjach podmiot działający postępuje w sposób moralny. Stocker się z tym nie zgadza. Przekroczenie brudnej cechy, a więc niepowstrzymanie się od działania pomimo zdania sobie sprawy z tego, że działanie to będzie miało brudny charakter, nie polega na tym, że zostaje zniesiony jej niemoralny charakter, a jedynie to, że nie jest już ona zaleceniem do działania³⁵. A więc osoba, choć czyni to, co czynić powinna, popełnia jakieś zło. Stocker znajduje więc teoretyczne wytłumaczenie intuicji Walzera. To oczywiście różni jego stanowisko od koncepcji Hare'a czy Nielsena. Choć Stocker nie mówi wprost, że podmiot jest po prostu winny w sytuacji brudnych rąk, to z pewnością jego moralna integralność, nawet jeśli jest dobrym człowiekiem, zostaje narażona na szwank. Mamy więc w jego przypadku do czynienia z czymś więcej, niż jedynie z postulatem odczuwania pewnych emocji, takich jak żal czy poczucie winy. Podmiot może bowiem czuć potrzebę zadośćuczynienia i poniesienia kary. Stanowisko Stockera różni się więc od koncepcji Walzera tym, że Stocker nie twierdzi, że brudne ręce muszą wywoływać takie emocje. Z kolei, wbrew Nielsonowi, uważa, że podmiot popełnia zło.

Stockera krytykuje zarówno Nielsen w swojej odpowiedzi na tekst de Wijzego, jak i Gaus w przytaczanym już artykule. Pierwszy z nich zarzuca mu zaciemnianie problemu i dodawanie zbędnych rozróżnień. Niestety Nielsen nie uzasadnia swojej krytyki. Gaus skupia się z kolei na często rozważanym w przypadku problematyki brudnych rąk przykładzie kobiety znajdującej się w obozie koncentracyjnym, którą zmusza się do wskazania, które z jej dwojga dzieci ma zostać zabite. Jeśli tego nie uczyni, zginie jedno i drugie. Stocker uważa, że kobieta powinna dokonać wyboru, ale czyni to z brudnymi rękami³⁶. Dla Gausa jest to zupełnie nie do przyjęcia. Po pierwsze, w takiej sytuacji nie można mówić o wyborze. Po drugie, Stocker posługuje się jego zdaniem, archaicznym rozumieniem winy: ktoś może się splamić, pomimo że nie jest odpowiedzialny za dane działanie. Stocker uważa jednak, że przypadki brudnych rąk zdarzają się w okolicznościach w szczególności sposób niemoralnych. Podmiot narusza moralną autonomię ludzi, łamie zasady czy wartości, ponieważ jest w niemoralny sposób przymuszony do

³⁵ Stocker [1989] s. 17; Wijze de [1996].

³⁶ Stocker [1989] s. 19.

brania udziału w złych zamierzeniach innych ludzi, a czasem nawet im w tym dopomaga. Jak podkreśla autor, to właśnie wprowadzenie w życie czyjegoś niemoralnego planu jest charakterystyczne dla sytuacji brudnych rąk³⁷. „Nawet jeśli dokonujemy aktu brudnych rąk po to, by zminimalizować zło, czyniąc to, pomagamy w realizacji złego planu. (...) [N]asze działanie (...) podąża za rozkazami zła.”³⁸. Stocker nie twierdzi, że jest to warunek konieczny zaistnienia sytuacji brudnych rąk. Jest on jednak o tyle istotny, a w szczególności dla poważnych przypadków brudnych rąk, że zła osoba może sprawić, że człowiek biorący pod uwagę względy moralne, nie będzie w stanie działać bez naruszenia zasad, wartości czy dokonania jakiegoś zła względem innych ludzi. Bez takiego zagrożenia nie wikłamy się raczej w sytuacje brudnych rąk.

Najważniejsze dla Stockera w jego koncepcji brudnych rąk wydaje się położenie nacisku na to, że człowiek nie ma pełnej kontroli nad moralnym charakterem swoich działań. Zależą one od jego poprzednich uczynków, ale także od innych ludzi i tego, jak oni postępują. Jest to zgodne, jak sam Stocker to nazywa, z „archaicznym” poglądem, że „niemoralność świata może w nieodwracalny sposób splamić nasze działania i nasze życia”³⁹. Widzimy więc, że – w pewnym sensie – Stocker mógłby zgodzić się z Gausem. Jego koncepcja winy jest archaiczna, ale to nie oznacza, że jest błędna. Podmiot moralny nie wychodzi bez szwanku z sytuacji brudnych rąk, pomimo iż uczynił to, co powinien. Stocker nie widzi w tym żadnej sprzeczności ani pojęciowych niejasności. Kluczowe jest bowiem przekroczenie nie złego charakteru czynu, ale jego zaleceniowości. To rozwiązuje problem, na który zwracał uwagę Gaus w swoich zarzutach skierowanych przeciwko Walzerowi. Jeśli podmiot ma do wyboru A i $\neg A$, i oba czyny są złe, nie wie, co ma czynić. Ocena czynu jako złego wskazuje, że nie należy go czynić. Stocker uważa jednak, że w ogólnej ocenie działania negatywna moralnie ocena tortur pozostaje w mocy. Przeważona zostaje jej zaleceniowość. Polityk wie, co ma zrobić, jego czyn może być nawet czynem obowiązkowym, ale nie znaczy to, że nie ma w nim zła, czyli brudnej cechy przypisywanej torturom.

Zaznaczmy na koniec, że czym innym jest uznać podmiot za winny, a czym innym przyjąć, że powinien ponieść za swoje postępowanie karę. Rodzi się tu pewien problem praktyczny, którego rozwiązanie wydaje się właściwie niemożliwe. Możemy bowiem odczuwać słuszny lęk przed władzą, jaką mają w ręku politycy, i obawiać się, że metody, jakie wykorzystują w sytuacjach brudnych rąk, przenio-

³⁷ Tamże, s. 21.

³⁸ Tamże, s. 22.

³⁹ Tamże.

są do zwykłej praktyki politycznej. Rozwiązaniem może być wprowadzenie sankcji za takie a nie inne postępowanie. To jednak rodzi zagrożenie, że w krytycznym momencie polityk nie podejmie właściwej decyzji z powodu lęku przed groźącą mu karą. Jeśli nie będzie groźby kary, nadużycie przysługujących mu środków jest bardziej prawdopodobne. Konieczność naprawy wyrządzonego zła może stanowić częściowe rozwiązanie problemu.

VI

Ma rację Gaus, że problem brudnych rąk jest w szczególnym stopniu zależny od teorii etycznej, na gruncie której się go rozpatruje. Jego zarzuty pod adresem Walzera czy Stockera są również stawiane z perspektywy jakiejś przyjętej przez niego teorii. Istnieje jednak problem bardziej ogólny, a dotyczy on rozpatrywania interesującego nas zagadnienia z punktu widzenia określonej koncepcji człowieka. Zarzuty sformułowane szczególnie w stosunku do koncepcji Stockera skupiają się wokół problemów związanych z logiką deontyczną i problemem winy, a także odpowiedzialności. Są to zagadnienia złożone i nie wchodzą one bezpośrednio w zakres omawianego zagadnienia. Poniższe uwagi będą miały więc charakter dość ogólny. Wizja człowieka, jaka przenika przez te zarzuty, to wizja w pełni racjonalnego podmiotu moralnego. A jest to wizja, która wcale nie jest oczywista. Nawet w *Oksfordzkim słowniku filozoficznym* Blackburna, który przecież nie jest zbiorem rozbudowanych artykułów, w haśle „dylematy moralne” możemy przeczytać: „ważną częścią dylematu moralnego jest poczucie winy czy wyrzuty sumienia, jakie pozostawia podjęte działanie, chociaż znowu, o ile podmiot nie znalazł się w określonej sytuacji z własnej winy, **racjonalność tych emocji może budzić wątpliwości**”⁴⁰. Natychmiast nasuwają się pytania: dlaczego emocje mają być w ogóle racjonalne? Czy to źle, jeśli takie nie są? Czy jeśli podmiot moralny odczuwa emocje irracjonalne, to są one w jakimś sensie gorsze i należy je zmienić? Jeśli chodzi zaś o logikę deontyczną, to czy ludzkie zachowanie rzeczywiście daje się wpisać w logiczne zasady? Dlatego tak istotne wydaje mi się stanowisko Stockera. Próbuje on bowiem pokazać, że nie możemy wszystkiego przewidzieć i że często, choć staramy się postępować jak najlepiej, sytuacje sprawiają, że narażamy na szwank własną moralną integralność. Z takim wnioskiem pewnie wielu ludzi, szczególnie ci, którzy znaleźli się w ekstremalnych sytuacjach, by się zgodziło. Może jest więc tak, że nie da się każdego zachowania podciągnąć pod logicznie sformułowane zasady. A jeżeli się tego nie da uczynić, to należy się

⁴⁰ Blackburn [1997] s. 96, podkr. – TK.

zastanowić, czy problem leży po stronie podmiotu działającego czy też może teoria nie jest w stanie wszystkiego wytłumaczyć. Jeśli z kolei nie może wszystkiego wytłumaczyć, to należy wziąć pod uwagę możliwość, że teorii takiej nie da się w ogóle skonstruować.

Teoria moralna nie może się skupiać wyłącznie na działaniach, ale musi także brać pod uwagę to, co dzieje się z podmiotem moralnym⁴¹. Przecież *ethos* to sposób życia **człowieka**. Z tym właśnie nie radzi sobie konsekwencjalistyczne ujęcie problemu brudnych rąk. Na jego gruncie, człowiek uwikłany w taką sytuację może czuć się winny, ale nie jest winny, ponieważ postąpił słusznie. Jak pokazałem, koncepcja ta ma kłopoty z rozróżnieniem odpowiedzialności u Walzerowskiego polityka i u człowieka potrącającego dziecko. Wyjaśnienie koncentruje się głównie na samym czynie, a nie na tym, co dzieje się z podmiotem działającym. Na gruncie etyki deontologicznej, jak wykazywał to Hare, mamy do czynienia z poważnym problemem wynikającym z trudności wyjaśnienia tego, co podmiot ma czynić, jeśli wyznaje pewne zasady, a nie jest w stanie poddać ich hierarchizacji⁴². Rozszerzenie teorii etycznej o perspektywę podmiotu moralnego może być tu przydatne. W przypadku problematyki brudnych rąk wszystkie trzy teorie etyczne wnoszą swój wkład. Jeśli chodzi o konsekwencjalizm, to właśnie ze względu na konsekwencje podmiot moralny decyduje się działać z brudnymi rękami, ponieważ chce uniknąć większego zła. Perspektywa deontologiczna sprawia, że wyznawana wartość nie jest uchylana, a podmiot moralny jej nie porzuca. Dlatego też czyn brudnych rąk nie jest po prostu czynem moralnym. Etyka cnót skupia się na podmiocie i na tym, co się z nim dzieje. Tłumaczy, dlaczego może czuć się winny, a nawet dlaczego może być winny, choć zrobił to, co do niego należało.

Hare zarzucał Nagelowi tworzenie nierealnych przykładów. Wydaje mi się jednak, że przedstawione w tym artykule sytuacje, w jakich może znaleźć się człowiek, często pojawiają się w prawdziwym życiu. Nie można więc ich łatwo przekreślić. W tym sensie uważam intuicję Stockera za trafniejszą, niż jego polemistów. Oddaje bowiem złożoność ludzkiej natury i naszego życia moralnego bez wpisywania go w logiczne zależności.

⁴¹ Por. Stocker [1989] s. 10.

⁴² Hare [1973] s. 174. Por. Lazari-Pawłowska [1992]. Autorka zwraca uwagę na fakt, że normy zwolenników pryncypializmu (etyki deontologicznej) musiałyby zawierać tak wiele warunków i uwzględniać tak wiele różnych czynników, że niemożliwe jest ich pełne sformułowanie.

Nie ma tu miejsca na przedstawianie dyskusji pomiędzy zwolennikami różnych teorii etycznych. Od czasu artykułu G.E.M. Anscombe [1958] toczy się spór pomiędzy etyką deontologiczną, utylitaryzmem, a etyką cnót. Stocker uważany jest za zwolennika tej ostatniej.

Bibliografia

- Anscombe [1958] – G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, "Philosophy" 33 (124) 1958.
- Blackburn [1997] – S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Coady [1998] – C.A. Coady, *Polityka a sprawa brudnych rąk*, [w:] *Przewodnik po etyce*, P. Singer (red.), Książka i Wiedza, Warszawa 1998: 420-431.
- Gaus [2003] – G.F. Gaus, *Dirty Hands*. [w:] *A Companion to Applied Ethics*, R.G. Frey and C.H. Wellman (ed.), Blackwell, Oxford 2003.
- Hare [1972] – R.M. Hare, *Rules of War and Moral Reasoning*, "Philosophy and Public Affairs" 1 (2) 1972: 166-181.
- Hare [1973] – R.M. Hare, *Sąd moralny*, tłum. Z. Szawarski, „Etyka” (11) 1973.
- Machiavelli [1993] – N. Machiavelli, *Książę*, tłum. Cz. Nanke, Alfa, Warszawa 1993.
- McConnell [2006] – T. McConnell, *Moral Dilemmas*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Nagel [1997] – T. Nagel, *Wojna i masakra*, [w:] tegoż, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997: 71-95.
- Nielsen [1996] – K. Nielsen, *There is no dilemma of dirty hands*, "South African Journal of Philosophy" 15 (1) 1996: 1-7.
- Nielsen [1996] – K. Nielsen, *There is no dilemma of dirty hands. Response to Stephen de Wijze*, "South African Journal of Philosophy" 15 (4) 1996: 155-158.
- Lazari-Pawłowska [1992] – I. Lazari-Pawłowska, *Problemy etyki sytuacyjnej*, [w:] tegoż, *Etyka. Pisma wybrane*, red. J. Smoczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków 1992: 42-58.
- Platon [2002] – Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. R. Legutko, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2002.
- Stocker [1989] – M. Stocker, *Dirty Hands and Ordinary Life*, [w:] tegoż, *Plural and Conflicting Values*, Oxford University Press, 1989.
- Walzer [1973] – M. Walzer, *Political Action: The Problem of Dirty Hands*, "Philosophy and Public Affairs" 2 (2) 1973: 160-180.
- Weber [1998] – M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, [w:] tegoż, *Polityka jako zawód i powołanie*, ZNAK, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków, Warszawa 1998.
- Wijze de [1996] – S. de Wijze, *The real issues concerning dirty hands – a response to Kai Nielsen*, "South African Journal of Philosophy" 15 (4) 1996: 149-151.
- Wijze de [2005] – S. de Wijze, *Tragic-Remorse – The Anguish of Dirty Hands*, "Ethical Theory and Moral Practice" 7 (5) 2005: 453-471.