

Jacek Hołówka

Dwie koncepcje moralności

Etyka 43, 46-63

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.

Dwie koncepcje moralności

Oceny moralnej postępowania można dokonywać z dwóch różnych punktów widzenia. Jeden styl oceniania można nazwać „etyką uniwersalną” lub „etyką czystego sumienia”. Drugi styl można nazwać „partykularyzmem etycznym” czyli „etyką samokontroli”. Etyka pierwszego rodzaju zazwyczaj wykorzystuje pojęcia takie jak obowiązek, błąd, odpowiedzialność, wstyd, kara, pokuta, przebaczenie. Etyka drugiego rodzaju zwykle używa pojęć takich jak przywiązanie, niepowodzenie, ponoszenie odpowiedzialności, obwinianie, żal, poprawa, naprawienie szkód, zapomnienie. W etyce uniwersalnej obowiązki są czymś rzeczywistym i niezależnym. W tym sensie jest ona absolutystyczna. Co prawda etyka partykularystyczna również uznaje niektóre obowiązki za naturalne i bezwarunkowe, lecz są to głównie obowiązki wobec własnych dzieci lub rodziców, współmałżonków czy współplemieńców, a nie obowiązki wobec całego świata lub wszystkich jednostek ludzkich. Etyka partykularyzmu rozumie obowiązki w świetle konkretnych relacji między jednostkami, ról społecznych lub zawodowych, dobrowolnie zaciągniętych zobowiązań. Etyka uniwersalistyczna brzmi sztucznie i retorycznie we wspólnocie jednostek, które darzą się wzajemnym szacunkiem, są zdolne do otwartego porozumiewania się z jednostkami proponującymi niepopularne punkty widzenia, są tolerancyjni i akceptują pluralizm opinii. Z drugiej strony hierarchiczna wspólnota mocno wspierająca przyjęty porządek społeczny i moralny, wroga jednostkom, które podkreślają swoje przekonania, nie może zaakceptować etyki pluralizmu bez utraty swej spójności i funkcjonalności. Wybór między tymi dwoma rodzajami etyki jest przeto trudny w społeczeństwie, któremu brak wspólnych standardów tolerancji i która zachowuje hierarchię społeczną autorytetu, który uległ erozji.

Świadomość tego, że w przyszłości możemy wbrew woli popełnić poważne błędy moralne, jest dość powszechna. Zdajemy sobie przecież sprawę z tego, że jesteśmy omylni pod wieloma względami i decyzje moralne nie są tu wyjątkiem. Wystarczy pomyśleć o składaniu „obietnic przy łożu umierającego”. Odmówić prośbie odchodzącego człowieka to coś okropnego. Obiecać mu po to tylko, by dać mu złudne pocieszenie, to nieuczciwe. Dotrzymać obietnicy wbrew własnym przekonaniom, to wyrzec się przyjaźni. Zatem błąd jest nieunikniony, kiedykolwiek tylko obietnica nie jest składana spontanicznie, szczerze i całkiem dobrowolnie.

Ponadto, bez względu na to, czy używamy technicznego określenia na opisanie takiej sytuacji, czy nie, istnieje coś takiego, jak „pech moralny”. Możemy się znaleźć w sytuacji, gdy dwoje dzieci na raz tonie w płytkiej, wartkiej wodzie i każde z nich umielibyśmy dość łatwo uratować, ale obojga jednocześnie nie zdołamy

wyciągnąć na brzeg. Po które mamy skoczyć? To, które jest starsze, czy raczej to, które topi się bliżej? Cokolwiek postanowimy, drugie może utonąć i w jakimś sensie będzie to błąd — niefortunny skutek naszej decyzji. Dość podejrzanie brzmi bowiem nasuwający się tu argument, że nie popełniliśmy żadnego błędu, ponieważ zrobiliśmy wszystko, co było w naszej mocy. Wiara w nieistnienie nieuniknionych błędów to dość naiwna wersja metafizyki moralnej. Nikt na przykład nie twierdzi, że błędy popełnione przez dziecko mające dysgrafię są dopuszczalną formą pisowni, ponieważ dziecko nie jest w stanie powstrzymać się od błędnego zapisywania słów.

Co więc mamy myśleć o przyszłych błędach moralnych? Choć rozum mówi nam, że są nieuniknione i pozostają błędami, jednocześnie rygoryzm przekonuje, że ich popełnienia powinniśmy unikać. Jeden z najbardziej dociekliwych współczesnych etyków, Richard M. Hare, pisał, że podstawą moralności jest zdolność do wydawania sobie samemu nieodwołalnych nakazów moralnych. Jego zdaniem czasownik „powinienem” ma szczególny sens w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Niczego nie opisuje, tylko wyraża dobrowolnie przyjęty nakaz. Tak nie jest w przypadku drugiej i trzeciej osoby. Mogę bez żadnej sprzeczności powiedzieć — uważa Hare — że ktoś powinien był przyjść na czas, ale tego nie zrobił. To trzecia osoba gramatyczna, pozwalająca opisać powinność i niewydająca automatycznego nakazu. Mogę też komuś powiedzieć: „Powinieneś mi pomóc, choć nie wiem, czy się zgodzisz”. Nadal nie ma sprzeczności między zaleceniem i wątpliwością, ponieważ zdanie jest sformułowane w drugiej osobie gramatycznej. Natomiast nigdy nie wolno mi powiedzieć: „Powiniennem zapłacić ściśle wyliczony podatek, ale nie wiem, czy się do tego zmuszę”. Nie wolno mi tak mówić — uważa Hare — ponieważ nie wolno ustalić swojej powinności i jednocześnie przewidywać jej niewykonania. Tak postępuje tylko człowiek nieracjonalny, wiarołomny i kłamający samemu sobie. Etyka jest preskryptywna. Żąda wykonania świadomie rozpoznanych obowiązków. Kto użył słowa „powinienem” w jego istotnym, moralnym sensie, a nie w cudzysłowie lub cytując nieakceptowane przez siebie, mało ważne czyjeś poglądy, ten zobowiązał się bezwzględnie i musi wykonać obowiązek. Taki nakaz ma charakter ściśle logiczny. Idąc za Arystotelesem, Hare twierdzi, że wnioskiem w sylogizmie praktycznym jest czyn, a nie przekonanie, że mamy coś zrobić. Przekonanie było w przesłance i nie może być wprost powtórzone we wniosku bez popełnienia grubego błędu logicznego. Etyka każe zatem działać nieomylnie i nie pozwala na wykręty. A to znaczy, że nie unikniemy błędów moralnych w przyszłości, ponieważ pozostaniemy omylni, a mimo tego nie wolno nam popełnić tych błędów, ponieważ nie wolno nam stać się człowiekiem niedorzecznym i wiarołomnym. W sumie bardzo nieprzyjemna perspektywa.

Jedynym wyjściem wydaje się rozluźnienie lub porzucenie rygoryzmu moralnego. Jeśli jednak zdecydujemy się na ten krok, to będziemy musieli odrzucić kilka pięknych tradycji moralnych — etykę Kanta, utylitaryzm skrupulatnie wyciszający

indywidualne użyteczności i niemałą część etyki religijnej, która wprowadza postać wszytkowiedzącego obserwatora naszych postępów, zdolnego nieomylnie ważyć serce i wątrobę (to cytat z Abelarda). Będziemy też musieli zaprzeczyć istnieniu tak zwanej „odpowiedzialności negatywnej”, czyli odpowiedzialności za sytuacje, których nie wymyśliliśmy i nie stworzyliśmy, ale które narzucają się nam z natarczywością piekielnej kary. Najbardziej dobitny, choć fikcyjny przypadek takiego umywania rąk (poza sytuacją, od której pochodzi samo to określenie) opisał Bernard Williams.

Jim znalazł się na rynku małego południowoamerykańskiego miasta. Pod ścianą stoi dwudziestu związanych Indian. Są kompletnie przerażeni, choć niektórzy starają się dumnie pogodzić ze swym losem. Przed nimi stoją mężczyźni w mundurach. Dowodzi nimi grubas w przeproconej koszuli khaki w randze kapitana. Żąda od Jima wyjaśnień, i po dobrej porcji pytań i odpowiedzi daje wiarę tłumaczeniu, że Jim znalazł się tu przypadkiem, prowadząc badania botaniczne. Kapitan wyjaśnia, że ci Indianie to przypadkowa grupa mieszkańców, którzy po ostatnich przypadkach nieposłuszeństwa wobec oficjalnych zarządzeń zostaną rozstrzelani, by uprzytomnić pozostałej ludności, że nie wolno protestować przeciw rządowym nakazom. Jednak kapitan zamierza okazać Jimowi specjalne względy, biorąc pod uwagę fakt, że Jim jest obcokrajowcem i gościem tego kraju. Jim będzie miał przywilej zastrzelenia jednego z Indian. Jeśli Jim przyjmie wyróżnienie, to dla uczczenia jego wizyty pozostali Indianie zostaną zwolnieni. Jeśli odmówi, to nie ma żadnej specjalnej okazji, by zwalniać buntowników, i Pedro, stojący tu obok z karabinem maszynowym, zaraz rozstrzela ich wszystkich¹.

Nie wydaje się, by w sytuacji, w której Jim się znalazł, możliwe było uniknięcie moralnego błędu. To klasyczny przypadek negatywnej odpowiedzialności. Jim został wbrew swej woli skonfrontowany z perfidią świata i nie może uchylić się od poddania próbie. Cokolwiek postanowi, będzie błędem, którego może w przyszłości żałować. Będzie błędem, jeśli wybierze jedną ofiarę i ją zabije, by uratować dziewiętnaście innych. Będzie błędem, jeśli odmówi i pozwoli dwudziestu zakładnikom zginąć bez dostatecznego powodu. Utylitarysta nakaże mu przyjąć niegodziwą propozycję i zastrzelić na chybił trafił jednego więźnia. Kantysta powie, że Jim ma obowiązek uogólnić swą decyzję i wybrać rozwiązanie, jakie chciałby widzieć w państwie celów. Jednak jak wyobraża sobie państwo celów, to jego sprawa. Etyka religijna nakaże mu nie troszczyć się o sprawy doczesne, tylko o zbawienie, i zabroni mu strzelać. Trudno uwierzyć, by te rady mogły się wydać Jimowi wystarczająco pomocne. Ciekawe rozjaśnienie tej kwestii proponuje Richard Hare, który odróżnia dwa style uprawiania etyki — etykę archanioła i etykę proleta. Jak wiemy, archanioł nie jest wszechwiedzący, ponieważ Pismo nam wyjawia, że anioły nie wiedziały i wypytywały o to, kto urodził się w Betlejem. Archanioł może jednak — zdaniem Richarda Hare’a — znać wszystkie okoliczności towarzyszące dokonaniu lub rezygnacji z dokonania

¹ J.J.C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism For and Against*, Cambridge University Press 1973, s. 98.

jakiegoś czynu. Archanioły znają wszystkie działające w takim przypadku ludzkie motywy i znają też wszystkie następstwa podjętych przez ludzi decyzji. Na przykład, człowiek, który obiecał przy łożu śmierci, że zaopiekuje się żoną i dziećmi umierającego, może nie być pewien, po dziesięciu latach, czy ta obietnica obejmuje też opłacenie studiów dzieciom zmarłego przyjaciela i może stanąć przed dręczącymi wątpliwościami. Ma troje własnych dzieci pod opieką i troje dzieci przyjaciela. Może opłacić studia trójce, ale nie sześciorgu. Kogo ma wybrać? Jeśli wybierze trójkę własnych dzieci, to chyba sprzeniewierzy się obietnicy złożonej przy łożu śmierci przyjaciela. Jeśli wybierze trójkę dzieci przyjaciela, weźmie na siebie obciążenia wykraczające daleko ponad sens złożonej obietnicy. Czy ma rzucać kostką do gry, by ustalić, kto będzie studiować za jego pieniądze, żywiąc nadzieję, że trafi mu się rozkład dwa do jednego, wszystko jedno w którą stronę?

Hare uważa, że archanioł potrafi rozwiązać taki problem bez korzystania z kostek do gry. Archanioł umie ustalić, jak przebiegałaby rozmowa między przyjaciółmi, gdyby przyszło im do głowy rozpatrywać ten problem przy łożu umierającego. Jest mało prawdopodobne, by umierający prosił: „I jeśli Ci przyjdzie wybierać między Twoimi i moimi dziećmi, pamiętaj, że moje są sierotami”. Jest też mało prawdopodobne, by składający przyjacielowi obietnicę, chciał się wówczas zastrzeżać: „Obiecuję Ci tyle, ile mogę, ale nie więcej. Zatrószczę się o Twoje dzieci, dopóki nie skończą szkoły średniej. Ale później niech sobie radzą same”. To też byłoby raczej obcesowe, a nawet niestosowne, bo przedśmiertne zobowiązania muszą być otoczone jakąś mgłą niedokładności. Jednak archanioł umiałby zdecydować, czy składając przysięgę, opiekun miał na myśli obietnicę: „Nie będę robić absolutnie żadnych różnic między swoimi i Twoimi dziećmi”, czy myślał raczej: „Nie zostawię Twoich dzieci własnemu losowi. Zadbam o nie, by nie zaznały biedy. Ale nie mogę Ci obiecać, że będę je traktować tak samo jak własne”. Archanioł wie, co przyzwoici ludzie myślą i co powinni myśleć, i jak powinni decydować za siebie i innych. Dlatego jego decyzje moralne są niepodważalne. Prolet jest postacią z *Państwa* Platona i *Nowego wspaniałego świata* Huxleya. To niezbyt pojęta jednostka, która stara się postępować przyzwoicie, ale brak jej wnikliwości i bezstronności. Niedokładnie rozpoznaje własne motywy i słabo przewiduje następstwa swych decyzji. Stara się naśladować archanioła, ale kieruje się topornymi zasadami i popełnia liczne błędy. A przede wszystkim nie umie przewidzieć, pod jakim względem jej dzisiejsze decyzje wydadzą się jej niepoprawne nazajutrz. Hare nie rysuje jednak wyraźnego schematu myślenia archanioła i proletę. Wskazuje tylko, co trzeba wiedzieć w moralności, by być nieomylnym, i że to jest wiedza niedostępna dla przeciętnego człowieka, ponieważ nie umiemy ściśle ustalić ani motywów, ani konsekwencji swych postanowień. Zostawmy więc odróżnienie między archaniołem i proletem, przejmując tylko od Hare'a przekonanie, że jeden system norm nie rozwiązuje wszystkich problemów moralnych, i spróbujmy zarysować dwa inne style myślenia, nieco podobne do omawianych przez Hare'a, ale bardziej rozpowszechnione i praktyczne.

Pełniane przez nas błędy moralne wynikają z dwóch nastawień. Możemy przyjąć, że każdy ludzki czyn ma jakąś określoną, lecz trudną do ustalenia wartość moralną — absolutną, ścisłą i obiektywnie zależną od motywów sprawcy i okoliczności jego czynu. Ten styl myślenia możemy nazwać etyką uniwersalną lub etyką czystego sumienia. Przeciwstawia mu się inny styl, który możemy określić jako etykę partykularną lub etykę samokontroli. Ta etyka nawet nie próbuje sugerować, że każde ludzkie postępowanie daje się rzutować na jedną, obiektywną skalę wartości moralnych; przyjmuje raczej, że każdy czyn potrafimy wartościować tylko na tle przyjętych wcześniej planów działania, w kontekście podjętych zobowiązań i w związku z emocjonalnymi reakcjami osób dotkniętych skutkami podjętych działań. O etyce uniwersalnej możemy powiedzieć, że jest deontyczna, kapłańska, degradująca lub uwnioślająca, ponadkulturowa, absolutna i fundacjonalistyczna, z pewną tendencją do faworyzowania religijnych przekonań katolickich i idealizująca niewinność. O etyce partykularnej możemy powiedzieć, że jest konsekwencjalistyczna, zadaniowa, pozbawiona implikacji dotyczących szacunku dla własnej osoby, kontekstualna, relatywistyczna i przygodna, z pewną tendencją do faworyzowania protestanckich przekonań religijnych i oczekująca skutecznych rozwiązań. Te dwa stanowiska nie opisują w żadnym razie tylko teoretycznych konstrukcji. Odpowiadają im zupełnie odmienne, ale rozpowszechnione style życia, różne metody wychowania moralnego i różne formy społecznych interakcji. Ich odmiennność najlepiej ujawnia historia naturalna błędu moralnego.

Etykę partykularną charakteryzuje:	Etykę uniwersalną charakteryzuje:
Obowiązek jako dobrowolne zobowiązanie	Obowiązek jako absolutna powinność
Błąd jako niespełnienie oczekiwań	Błąd jako nienaprawialna szkoda
Wina jako pomyłka	Wina jako grzech
Rozczarowanie sobą	Wstyd nakazujący ukrycie się przed światem
Poprawa przez reformę	Poprawa przez karę
Postulat naprawiania szkód	Postulat pokuty i odkupienia
Zapomnienie po zrozumieniu	Wybaczenie bez zrozumienia

W moralnej myśli krajów anglosaskich terminy te są jeszcze prostsze. Etykę partykularną charakteryzuje: *commitment, failure, accountability, blame, regret, reform, reparation, forgetting*. Etykę uniwersalną charakteryzuje: *obligation, fault, responsibility, guilt, shame, punishment, repentance, forgiveness*. Są to przeciwstawne listy, odmiennie traktujące sprawcę, jego moralne wyobrażenia i moralne relacje z otoczeniem. Rozpatrzmy te różnice po kolei.

Dobrowolne zobowiązania czy absolutna powinność?

Etyka partykularna nie zakłada, że w każdej chwili człowiek musi coś robić ze względów moralnych. Jesteśmy wolni i sami sobie wyznaczamy cele działania.

Nie musimy nikomu udowadniać, że jesteśmy przyzwoitymi ludźmi i wolno nam spokojnie się zająć własnymi sprawami. Tak myślą pogodzeni ze światem filozofowie analityczni, zwolennicy konstruktywizmu epistemologicznego i pilnujący własnych spraw protestanci. Etyka uniwersalna żąda natomiast stałego zaangażowania i jest wspólnym poglądem większości katolików, marksistów i egzystencjalistów. Ta etyka zakłada, że zawsze mamy nad sobą jakąś powinność. Może dziś powinniśmy pomóc wycieńczonym dzieciom w hospicjum, może powinniśmy działać na rzecz uwolnienia kobiet z arabskich haremów, może powinniśmy żądać ostatecznego zniszczenia całego zapasu ładunków nuklearnych na świecie. Możemy nie wiedzieć, co mamy robić, ale na pewno czeka nas jakieś zadanie, którego nie wolno nam zaniedbać, nigdy nie wolno nam popadać w bezduszność i obojętność, stać się filistrem i klerkiem. Jest w tym jakiś rys heroizmu, naturalnego lub sztucznego. Dla etyki uniwersalnej powinności są czymś samoistnym i realnym, jak kamienie, drzewa i chmury. W tym sensie jest absolutna. Co prawda, etyka partykularna też uznaje naturalne i bezwzględne powinności, ale są to głównie obowiązki wobec dzieci i rodziców, współmałżonków i współobywateli. Nie są to obowiązki wobec świata jako całości. Wyznawcy etyki samokontroli i porozumienia przyjmują, że podstawą naszych powinności są przede wszystkim dobrowolne zobowiązania i one nadają sens naszemu życiu. Ten sens nie jest jednak — jak w etyce uniwersalnej — jakimś powszechnym wezwaniem do wzięcia odpowiedzialności za wszystko, ale wyraża się w bardzo zindywidualizowanym planie życiowym. Polityk bierze na siebie zobowiązania polityczne, naukowiec naukowe, lekarz zobowiązania wobec pacjentów, artysta wobec publiczności. Te dobrowolne ustalenia można wypełniać w całości lub tylko częściowo, jeśli ograniczymy je za zgodą podopiecznych i kontrahentów. Można zatem zmienić swe plany życiowe i w każdej roli sumiennie wypełniać coraz to nowe obowiązki. Ten aspekt swobodnego wyboru zobowiązań podkreśla Cheshire Calhoun, choć go nie rekomenduje.

Życie opiera się na prowizorycznym planie, który wolno zmienić nie tylko *in extremis*. Jednak życie oparte na częstych zmianach i rewizjach nie jest tak dobre jak życie, którego kontury zostały ustalone przez zobowiązania. Dzieci, którym brak doświadczenia i wiedzy, by mogły podjąć zobowiązania, młodzi ludzie, którzy muszą przygotować się do dorosłości, eksperymentując z różnymi opcjami, starcy, żyjący już w krótkim horyzoncie czasowym, nie muszą podejmować zobowiązań. Ale dorośli, którym brak umiejętności budowania zobowiązań, narażają się na krytykę i słowa politowania. Mówi się o nich, że „nie potrafią się ustatkować”, „nie mają celu w życiu”, że „brak im dyscypliny”, że są „leniwi” i „niedojrzały”².

Calhoun dobrze dostrzega, że wybór etyki partykularnej jest w praktyce zamknięty przed osobami, które traktują etykę jako pole powszechnych zmagania ze słabością woli, przestrzeń ostatecznych rozliczeń i kosmicznego samodoskonalenia.

² Ch. Calhoun, *What Good Is Commitment?*, „Ethics” 2009, Vol. 119, No. 4 (July), s. 614.

Osoby, które nie potrafią sobie zaplanować życia w oparciu o własne poczucie jego sensu, nie widzą zatem niczego atrakcyjnego w etyce partykularnej.

Osoby z małym poczuciem własnej wartości, osoby, które przeszły głęboką traumę i osoby z silną psychologiczną potrzebą zdobycia akceptacji — by wymienić tylko kilka typów osobowości — mogą przyjąć takie zasady, jak „Będę robić tylko to, co pozwala mi dobrze myśleć o sobie”, „Będę robić tylko to, co zapewni mi bezpieczeństwo” lub „Będę robić wszystko, by inni mnie polubili”³.

Etyka partykularna wymaga niezależności, wytrzymałości i odwagi. Zapewnia sens życia wypełnionemu istotnymi zajęciami bez gwarancji szczęścia, sukcesu i uznania. Etyka ta wymaga też umiejętności sterowania własnymi motywami i dopasowania swego życia emocjonalnego do swobodnie powziętych celów, a nie odwrotnie.

Zobowiązanie wiąże się z koniecznością poszukiwania nowych motywów i nowych racji działania, gdy stare przestają skutecznie wspierać przyjęte zobowiązania. Małżeństwo stanowi wzorcowy przykład takich starań⁴.

Etyka partykularna nie sprzyja więc romantycznej miłości. Nie w tym sensie, by tłumiała spontaniczność i domagała się sprawowania pełnego nadzoru nad uczuciami, lecz w tym sensie, że nakazuje planowanie życia zgodnie z oczekiwanym u siebie rozwojem emocjonalnym przez przyjęcie zobowiązania, że gdy plany i pragnienia zaczną się rozchodzić, raczej dostosujemy swe uczucia do przyjętych planów niż odwrotnie. Tylko w ten sposób możemy nadać swemu życiu ciągłość i przewidywalność, racjonalność i niezmienność.

Przed wszystkim zobowiązania, a w szczególności zobowiązania długoterminowe, wydają się czymś koniecznym dla dobrze przeżytego życia, do tego, by nasze życie było w ogóle przez nas wybrane, a nie było wypadkową okoliczności narzucających spójność, jedność i stabilność zupełnie przypadkową. Nasze życie staje się integralną całością, gdy wypełniamy je projektami, związkami z innymi ludźmi, umocnieniem własnej tożsamości i stylem zachowania, do którego się silnie zobowiązujemy i którego nie zgodzimy się porzucić nawet w obliczu wielu poważnych trudności lub pokus ze strony atrakcyjniejszych alternatyw⁵.

Etyka partykularnych zobowiązań łatwo jednak ulega trywializacji. Calhoun to dostrzega i odradza traktowanie własnego życia w sposób przypominający zarządzanie jednoosobowym przedsiębiorstwem, które buduje silną markę i zamierza utrwalić swą pozycję na rynku. Płytkie dążenie do byle jakiego sukcesu

³ Tamże, s. 629–630.

⁴ Tamże, s. 621.

⁵ Tamże, s. 627.

degeneruje indywidualne życie przez podporządkowanie go stereotypom. U osób słabych wewnętrznie i bezkrytycznych celem życia staje się schlebianie modzie. Zamiast świadomie określić swe cele w zgodzie z własnymi pragnieniami, te osoby bezmyślnie naśladowują innych i wciągają się z nimi w błahą rywalizację, której celem jest zdobycie jakiejś urojonej nagrody.

Poszukiwacze nagród stopniowo stawali się tym, kim dziś są, z pewnością nie urodzili się jako pragnący sławy zwyczajcy. Współczesna kultura kapitalistyczna zachęca ludzi, by popisywali się przed innymi. Stosuje w tym celu marketing i reklamę (np. popularyzuje misiaczki–pluszaczki [*beany babies*], którym trzeba skompletować rodzinę), sprzedaż sprzętu wyczynowego (superlekkie rowery, komplet materiałów ogrodniczych do hodowania róż, z góry wypełnione znaczkami klasery), modę na atrakcyjne szpargały (naklejki na szybę, wyszywane jaśki na sofę, podkoszulki z napisami i samoprzylepne hasła na tylny zderzak)⁶.

Na tym tle etyka uniwersalistyczna wypada zdecydowanie lepiej. Wydaje się mniej naiwna i mniej służebna wobec mechanizmów rynkowych. Ale trzeba pamiętać, że nie wszyscy zwolennicy etyki partykularnej ulegają niemądrej modzie, a takim bardziej wybrednym etyka uniwersalna może nie być potrzebna.

Zawiedzione oczekiwania czy nienaprawialna szkoda?

Błąd moralny można traktować jako sprawienie zawodu sobie lub innym, lub jako dokonanie jakiegoś wyłomu w świecie absolutnych wartości. Problem ten ma szczególne znaczenie w filozofii Kanta, który odróżniał empiryczny — a w jego języku „fenomenalny” — charakter świadomego postępowania, oraz jego ukryty, „noumenalny” charakter. Do pewnego punktu uzasadnienie tego odróżnienia jest nienaganne. Popęśnienie dowolnego błędu moralnego może być dostrzeżone przez sprawcę i obserwatorów lub może przejść niezauważone. Złodziej zwykle liczy na to, że nikt nie widzi jego kradzieży. Sądzi, że kradzież jest tylko noumenalna i pozbawiona fenomenalnych atrybutów. Nie ma jednak wątpliwości, że każda kradzież jest kradzieżą, nawet jeśli pozostanie niewykryta. Jednocześnie liczy na to, że uda mu się nie tylko zatrzeć ślady, lecz także rzucić podejrzenie na kogoś innego, stwarzając tym samym fenomenalną postać fałszywego złodzieja, który za niego pójdzie do więzienia.

Akcentując różnicę między noumenalnym i fenomenalnym aspektem naszych czynów, Kant wskazuje na bierną i czynną funkcję umysłu. Funkcja bierna polega na rejestrowaniu oraz obserwacji i nie sięga poza zjawiska. Funkcja czynna polega na wzięciu na siebie odpowiedzialności, podjęciu postanowienia i działaniu zgodnie z dokonanym wyborem. To, co robimy, jest wtedy realną zmianą w świecie, a więc ma charakter noumenalny. W sumie możemy się zatem mylić na dwa sposoby —

⁶ Tamże, s. 638–639.

powiedziałby Kant — w ocenie tego, co widzimy, oraz w postanowieniu i dokonaniu tego, co uważamy za słuszne.

W myśl tej interpretacji, prawa świata fenomenalnego są prawami, które opisują i wyjaśniają postępowanie. Natomiast prawa świata noumenalnego są prawami odnoszącymi się do nas jako do czynnych istot. Niczego nie opisują i nie wyjaśniają, tylko rządzą tym, co robimy. Rozum ma dwa zastosowania, teoretyczne i praktyczne⁷.

Uniwersalista uważa, że każdy moralny błąd wyrządza nienaprawialną szkodę w świecie obowiązków moralnych. Istotnie, możemy widzieć ludzkie winy w tej kosmicznej perspektywie i ten punkt widzenia przyjmuje większość religii egzekwujących silnie jakąś postawę moralną. Trudno się jednak oprzeć wrażeniu, że taki opis błędów moralnych pełni przede wszystkim funkcję poetycką i dramatyzującą. To słuszne, że chcemy przyjąć za trwałą tezę myślenia społecznego, że zło jest realne, nawet jeśli na jego dokonanie nie ma świadków i jego sprawca pozostaje nieznany. To pragnienie zdecydowanego ustalenia katalogu ostatecznych wartości budzi zrozumienie. Nieprzekonujący jest jednak mityczny obraz złotej księgi uczynków przechowywanej w niebie, wizja nieskazitelnego świata noumenalnych praw lub koncepcja niezmywalnej skazy na charakterze zbrodniarza. Zwróćmy nadto uwagę, że ta wizja nienaprawialnych szkód wyrządzanych przez złe czyny pozornie tylko dystansuje się od świata fenomenów, ponieważ wyraźnie musi przyjąć, że nasze postępowanie wywołuje moralne następstwa także w świecie zjawisk. Podkreśla to Christine Korsgaard, gdy przypomina dokonane przez Dereka Parfita odróżnienie między decyzją Odyseusza, który chciał bezkarnie słuchać śpiewu syren, i rosyjskiego socjalisty, który zamierza zdobyć pieniądze, ale nie chce stracić swego idealistycznego nastawienia w polityce, gdy się wzbogaci i zestarzeje.

Prosi zatem żonę, by zapamiętała obietnicę, którą teraz składa, że rozdzieli swą ziemię, nawet jeśli w przyszłości zechce tę obietnicę złamać. [...] Młody arystokrata nie przewiduje, że w przyszłości stanie się irracjonalny, że będzie miał zmałowany umysł lub że nie będzie mógł kierować swym postępowaniem. Po prostu spodziewa się, że będzie myśleć inaczej. I to wspiera mój punkt widzenia. Postawa młodego arystokraty nie wyraża się w przewidywaniach i teoretycznych przypuszczeniach. On raczej chce się zrzec tej odpowiedzialności, która stanowi konieczny element wzajemności i leży u podstaw skoordynowanego działania między ludźmi. Gdy postanawia właściwie postąpić, nie bierze odpowiedzialności za to postępowanie na siebie, tylko zrzuca ją na żonę. Być może jest to jakiś sposób na stworzenie „ujednoliconej woli”, która wydawała się Kantowi konieczna w małżeństwie, ale to nie jest dobry sposób⁸.

⁷ Ch.M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations. Philosophical Perspectives*, „Ethics” 1992, Vol. 6, s. 317–318.

⁸ Tamże, s. 320.

Rosyjski socjalista boi się, że jego przyszła chciwość i narastający konserwatyzm nie pozwolą mu postąpić tak, jak powinien. Stanie się jednym z właścicieli ziemskich, którzy uznają rozdawnictwo ziemi za marnowanie zasobów. Inaczej mówiąc, boi się, że kierowany chęcią dostosowania się do otoczenia, dokona nienaprawialnej straty w świecie idealnych wartości. Korsgaard jednak słusznie podkreśla, że tak chroniąc się przed przyszłym błędem, marzycielski socjalista zamierza w przyszłości ograbić samego siebie ze zdolności do oceny własnych czynów. Nie boi się chwilowego zaćmienia rozważli i krótkiej utraty roztropności — przed czym chronił się Odyseusz — ale postanawia od pewnego momentu przestać działać jak człowiek zasługujący na poważne traktowanie, zdolny do oceny swych czynów i do formułowania moralnych ocen. Tak jednak nie wolno nikogo traktować według etyki uniwersalnej, nawet siebie samego. Ubezważnienie prawodawcze łamie podstawę praw noumenalnych, ponieważ niszczy autonomię podmiotu moralnego. Etyka uniwersalna nie może się zgodzić na ograniczenie roli decyzji normatywnych, pozbawiając ich uzasadnienia w fenomenalnych motywach sprawcy. Tym samym przynajmniej częściowo uznaje słuszność stanowiska partykularnego.

Błąd czy grzech?

Etyka partykularna przyjmuje, że niewłaściwe postępowanie stanowi przede wszystkim jakiś błąd techniczny. Może być efektem bezmyślności, niezgrabności, braku dobrych manier, nieostrożności lub nieuwagi. Złośliwość i chęć dokuczenia albo wcale nie występują, albo nie muszą się liczyć w ocenie zachowania sprawcy. Jeśli nie zakładamy z góry, że za błędy moralne zawsze należy karać, to dobra lub zła wola działającego nie wydaje się czynnikiem silnie determinującym ocenę jego postępowania. Na przykład przeciętny człowiek przyjmuje niewłaściwe zachowanie psa ze znaczną dozą obojętności. Zwolennik etyki partykularnej podobnie traktuje ludzi i nie jest to postawa pogardliwej wyższości wobec bliźnich, ale praktycyzm moralny.

Możemy się zezłościć na psa. Możemy być sfrustrowani faktem, że tresura nie odniosła należytego skutku, ale obwinianie psa jest równie nierozsądne jak gniewanie się na złą pogodę⁹.

Niekiedy błąd techniczny jest całkiem nieunikniony i wynika z braku odpowiednich zwyczajów i praktyk. Cheshire Calhoun jest na przykład rozdrażniona faktem, że w Stanach Zjednoczonych mężczyźni mają zwyczaj zwracania się do grupy kobiet, używając — jej zdaniem niedopuszczalnych — form *girls* albo *ladies*¹⁰. Tak nie wolno mówić — twierdzi — ponieważ *girls* infantyлізуje kobiety, a *ladies* wyraża postawę protekcyjną. W lepszej sytuacji są same kobiety, bo mówiąc

⁹ Ph. Pettit, *Responsibility Incorporated*, „Ethics” 2007, Vol. 117, No. 2 (January), s. 173.

¹⁰ Por. Ch. Calhoun, *Responsibility and Reproach*, „Ethics” 1989, Vol. 99, No. 2 (January), s. 398.

girls, używają zwrotu serdecznego bez żadnej intencji infantylizowania, a mówiąc *ladies*, okazują szacunek bez protekcjonalizmu. Calhoun dostrzega, że mężczyźni stoją na przegranej pozycji bez indywidualnej winy. Winna jest paternalistyczna tradycja. Dziś mężczyzna nie ma terminu neutralnego lub okazującego szczerzy szacunek, gdy zwraca się do kilku pań naraz. Jego wina jest więc niezamierzona i ma charakter technicznego ograniczenia, a nie złośliwości i grzechu towarzyskiego. Podobne sytuacje występują w sporcie. Stephen Cohen przypomina, jak wielką rolę w baseballu ma do odegrania miotacz. Czasami jednak zawodnik na tej pozycji nie bardzo stara się o dobry wynik. Przed wyjściem na boisko nie wykonuje rozgrzewki, podczas gry słabo się koncentruje lub rzuca niestarannie i ryzykancko. Widzowie na widowni mogą być tym zezłoszczeni i uznać, że jest to postępowanie niewybaczalne. Mogą nawet myśleć, że taka wina ma charakter sportowego grzechu. Gdy jednak ochłoną, prawdopodobnie pomyślą sobie: „Co się stało? Niewielka strata. To tylko baseball. Co mnie to może obchodzić”¹¹.

Zasadnicza różnica między winą pojętą jako błąd i winą rozumianą jako grzech polega zatem na tym, że błąd możemy łatwo uznać za nieistotny i ta decyzja zależy tylko od nas, ponieważ wina rozumiana jako błąd jest pomijalna. Natomiast grzech pozostaje w pamięci jako nieusuwalna zadra lub zgoła coś, co jakoś zmienia świat absolutnych wartości. Christine Korsgaard słusznie jednak przypomina, że poczucie bezkarności i uparte powtarzanie tych samych błędów zasługuje na silniejsze potępienie niż to, jakiego udziela partykularyzm.

Nie sądzę, by zachodziła stała relacja między zamiarem towarzyszącym działaniu lub postawie i stosownością przypisania winy sprawcy. Jeśli złe postępowanie uznamy za niezamierzone w oczywisty sposób, nie przypiszemy sprawcy winy. Podobnie postąpimy, jeśli sprawca działał w silnym emocjonalnym stresie. Nie ma jednak ani potrzeby, ani uzasadnienia dla stałego sprowadzania przypadków drugiego typu do pierwszego i dla uznania, że osoby działające pod wpływem silnych uczuć nie są w stanie kontrolować swego zachowania¹².

Jest zatem sprawą w jakimś stopniu dyskusyjną, czy czyjaś wina ma charakter techniczny, czy jest objawem celowej złośliwości lub karygodnego niedbalstwa. W konsekwencji, w sytuacji wątpliwej zwolennik etyki partykularnej będzie skłonny uznać czyjąś winę raczej za powierzchowny błąd, natomiast zwolennik uniwersalizmu za istotną i trwałą wadę charakteru.

Rozczarowanie sobą czy wstyd przed światem?

Bezceremonialna nieodpowiedzialność powinna wywoływać u sprawcy poczucie rozczarowania samym sobą lub wstyd przed innymi lub jedno i drugie.

¹¹ S. Cohen, *Distinctions Among Blame Concepts*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1977, Vol. 38, No. 2 (December), s. 159.

¹² Ch. M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, dz. cyt., s. 313.

Arystoteles np. sądził, że żaden człowiek nie zechce dobrowolnie zrobić tego, co jest kompromitujące¹³. Z tego jednak nie wynika, że poczucie wstydu jest jakimś rodzajem zasługi i powinno być nagradzane. Arystoteles wyraźnie pisze, że wstyd nie jest cnotą — jest oczekiwanym przeżyciem o treści moralnej, i niczym więcej¹⁴.

Etyka uniwersalna nie ma dla stanu rozczarowania sobą żadnego istotnego zastosowania. Przyjmuje natomiast, że wstyd jest czymś pięknym, ponieważ świadczy o wrażliwości sumienia. Sądzi też, że jest czymś pożytecznym, ponieważ skłania do zmiany postępowania. Z pewnością nie są to jednak zjawiska występujące powszechnie. Etyka partykularna liczy na coś więcej. Buduje całą sieć powiązań i uzależnień między ludźmi w oparciu o tzw. postawy reaktywne. To, jak traktujemy innych, zostawia w nich zawsze jakiś osad emocjonalny. Wywołuje wdzięczność, zaciekawienie, szacunek, poczucie krzywdy, obrazę, nadzieję na możliwość odwzięczenia się, chęć pomocy lub zaprzyjaźnienia się. Te uczucia stanowią tkankę etyki partykularnej, którą rządzi prawa natury opisane przez Hobbesa: zasada wdzięczności, nakaz dostosowania się do innych, postulat przebaczenia. Etyka partykularna jest w stanie wypracować na tej podstawie bardziej wyrafinowane uczucia — np. radosne poczucie długu wobec przyjaciela i resentment, który zwiększa czujność wobec człowieka obcesowego i gruboskórnego. Takie postawy rozwijają charakter moralny — sądzą Peter Frederick Strawson i Jeffrie G. Murphy.

Rozpatrzmy argumenty takich filozofów jak Strawson i Murphy, którzy twierdzą, że takie postawy reaktywne jak resentment są ściśle powiązane z wartością relacji międzyludzkich i szacunkiem dla samego siebie. W przypadku Murphy'ego związek między resentmentem i szacunkiem dla siebie samego ma nas chronić przed zbyt uproszczonym rozumieniem przebaczenia. „Zbyt gorliwe wybaczenie — twierdzi Murphy — może być uznane za brak cnoty, ponieważ wiąże się z pomniejszeniem szacunku dla samego siebie”¹⁵.

Etyka partykularna, dzięki temu, że jest budowana przez historię rozlicznych międzyludzkich związków, ma zdolność korygowania nieumyślnych błędów i dostarcza temu zadaniu swojego motywu. Pozwala zwiększyć poczucie dumy z tego, co się robi.

Poprawa przez reformę czy poprawa przez karę?

Jeśliby przyjąć, że ludziom często zależy na budowaniu trwałych, przyjaznych związków, to moralnym tłem dla ich relacji mogą być raczej zasady etyki partykularnej niż uniwersalnej. Etyka uniwersalna każe każdego traktować tak samo, szczeni się

¹³ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1128b 10–35.

¹⁴ Por. A.S. Cua, *The Ethical Significance of Shame: Insights of Aristotle and Xunzi*, „Philosophy East and West” 2003, Vol. 53, No. 2 (April), s. 147.

¹⁵ M. Mason, *Contempt as a Moral Attitude*, „Ethics” 2003, Vol. 113, No. 2 (January), s. 270.

swym egalitaryzmem i idzie za wskazaniem Epikteta: „jeśli całujesz dziecko lub żonę, mów sobie: całuję człowieka”. Większość ludzi chce jednak odróżniać bliskich sobie i obcych, i chce ich traktować w różny sposób. Obcym wybacza więcej niż zaprzyjaźnionym i zdrada ze strony kogoś obcego nie budzi silnego zdziwienia, natomiast zdradę dokonaną przez kogoś, komu ufamy, odczuwamy bardzo osobiście. Mówi o tym Michelle Mason, przypominając grany wiele lat temu film Jean-Luc Godarda *Pogarda (Le mépris)*. Film opowiada o narastającej pogardzie Camille (Brigitte Bardot) dla jej męża, dramatopisarza Paula (Michel Piccoli). Na początku filmu małżonkowie bardzo się kochają. Zaczyna jednak kręcić się koło nich rozwiążły producent filmowy z Ameryki, Jeremia Prokosch (Jack Palance) i sielanka się kończy. Prokosch zamierza uwieść Camille i z tym się nie kryje¹⁶. Liczy nawet na to, że uda mu się wykorzystać do tego celu Paula i proponuje mu adaptację *Odyssei*. Paul spodziewa się Bóg wie czego po tej propozycji, zachwyca się Prokoschem i albo nie widzi jego zalotów do żony, albo udaje, że nie widzi. Camille czuje się zdradzona przez naiwność i oportunizm Paula. Łatwo wpada na pomysł, że sama mogłaby męża zdradzić, zanim dojdzie do czegoś gorszego. Grozi jej bowiem, że zostanie sprzedana za kontrakt na film, i Camille nie godzi się na taką transakcję. Woli sama decydować o sobie i daje się uwieść Prokoschowi. Nie kieruje nią ani nienawiść, ani chęć zemsty, ani rozwiążłość, tylko pogarda. Czy można jej to wybaczyć? Zostawmy. Ważniejsza jest inna kwestia. Co musiałby zrobić Paul, by Camille chciała do niego wrócić?

Jeśli zacznie się awanturować i robić jej wyrzuty, niewiele wskóra. Jeśli rzuci się na Prokoscha i zachce go pobić — to pomijając fakt, że Jack Palance był roslým Ukraińcem — tylko się ośmieszy takim szaleństwem i do jednej głupoty doda drugą. Zatem jeśli naprawdę chce odbić Camille Prokoschowi, to musi się do niej na nowo zalecać i to zalecać lepiej, niż ją uwodzi Prokosch. Kary, awantury, szukanie sprawiedliwości, zemsta i odpłata niewiele zmieniają w relacjach międzyludzkich. Etyka uniwersalna ma tendencję do rozsądzania win i intencji przez ogólne porównanie zobowiązań, nie dbając o szczególne motywy i konkretne oczekiwania ludzi zawiedzionych. Etyka partykularna mówi natomiast, że błędy trzeba naprawiać, i — co istotne — trzeba je naprawiać w odpowiedni sposób. Zawiedzioną kobietę trzeba przekonać do siebie. Dziecko, któremu połamano zabawka, trzeba obdarować podobną, a nie dawać mu lizaka. Chorego trzeba wyrwać z kręgu zabiegów terapeutycznych i wziąć na wycieczkę, a nie przychodzić z krawatem lub wodą po goleniu. Etyka powinna być dość głęboko związana z życiem codziennym.

Naprawiać szkody czy wyznaczać pokutę?

W reakcji na błąd moralny etyka partykularna proponuje likwidację skutków błędu i jakieś złagodzenie poczucia krzywdy lub straty. Z punktu widzenia etyki uniwersalnej taka rekompensata jest często niestosowną propozycją, ponieważ sprawia wrażenie instrumentalnego traktowania ludzkich uczuć i pośrednio z góry

¹⁶ Tamże, s. 236.

usprawiedliwia dalsze krzywdzenie, pod warunkiem, że wszystkie straty zostaną zrekompensovane. Etyka uniwersalna woli więc stosować formalne metody prawa i minimalizuje kontakt między ofiarą i sprawcą krzywdy. Często mówi się w odpowiedzi na taki zarzut, że podobne kontakty mogą być upokarzające dla strony poszkodowanej i niepotrzebnie dają okazję obwinionemu do manifestacji fałszywego współczucia lub udawanego poczucia winy. To prawda. Wydaje się zatem, że etyka uniwersalna skuteczniej zapobiega lekkomyślnym powtórzeniom tych samych błędów niż etyka partykularna. Co więcej, jeśli wina jest uznana za niezmywalny grzech, to przerażony tą perspektywą oportunistyczny sprawca moralnego błędu będzie staranniejsz starał się go uniknąć w przyszłości. Jednak to wcale nie znaczy, że będzie umiał bardziej odpowiedzialnie kierować swoim życiem i zechce wziąć z góry większą odpowiedzialność za swe przyszłe błędy. Można twierdzić, że strach przed wielokrotnym powtórzeniem tych samych wykroczeń moralnych powstaje tylko wtedy, gdy etyka absolutystyczna związana jest z jakąś koncepcją stałego nadzoru sprawowanego przez siły nadprzyrodzone. Zwraca na to uwagę G. Elizabeth M. Anscombe, argumentując, że absolutyzm moralny bez Boga jest mało przekonujący.

Anscombe zarzuca naszej dyscyplinie (i być może kulturze moralnej) pewną niekonsekwencję. Odrzuciliśmy tradycyjne teologiczne założenia, lecz nadal używamy pojęć, do których już nie mamy prawa. Pozostała nam moralna „powinność”, działająca rzekomo z siłą prawa, ale brakuje już nam prawodawcy. Dbalność o konsekwencję w myśleniu nakazuje zatem — uważa Anscombe — żebyśmy albo zamienili koncepcje prawa moralnego na etykę cnoty, albo (co jest prawdopodobnie niemożliwe) wrócili do etyki boskich nakazów¹⁷.

Inaczej mówiąc, Anscombe, przyjmując absolutyzm etyczny, odrzuca etykę Kanta, idealizm normatywny wszelkiego rodzaju i każdą wersję etyki uniwersalnej, która nie wspiera się na wizji wiecznej kary lub nagrody. Tak definiowana racjonalność myślenia może się jednak wydać oparta na zbyt silnych metafizycznych przesłankach. Trudno wierzyć w Boga po to tylko, by mieć prawo do zachowania etyki uniwersalnej.

Zapominać czy wybacząć?

Wybaczenie winy wydaje się możliwe tylko pod warunkiem, że znajdziemy jakiś mechanizm lub wymyślimy usprawiedliwienie dla przypisywania winy po dokonaniu wykroczenia i zmazaniu tej samej winy, gdy sprawca wyrazi skruchę lub zechce naprawić skutki popełnionego błędu. Skądinąd wiemy, że utrwalona praktyka społeczna może być sama dla siebie wystarczającym usprawiedliwieniem — tak twierdził Tomasz z Akwinu w odniesieniu do niepopularnego prawa, podobnie

¹⁷ G. Watson, *Morality as Equal Accountability: Comments on Stephen Darwall's The Second Person Standpoint*, „Ethics” 2007, Vol. 118, No. 1 (October), s. 37–38.

uważał późny Ludwig Wittgenstein, omawiając sens ludzkich zachowań. Jednak tej interpretacji nie można bezpośrednio odnieść do obwiniania i przebaczenia. Nie jest bowiem prawdą, że skrzywdzony musi zawsze wybaczyć. Prośba o wybaczenie nie jest zwykłym zachowaniem rytualnym, którego funkcja polega na wyrażaniu pewnego sensu. Jest zatem coś zagadkowego — by nie powiedzieć cudownego — w przyjmowanym przez etykę uniwersalną założeniu, że skrucha działa automatycznie i skutecznie zmazuje winę, i że jest obowiązkiem skrzywdzonego, by przyjął wyjaśnienia i wyrazy żalu od swego krzywdziciela. Przede wszystkim, wybaczenie jest możliwe tylko pod warunkiem, że wcześniej przyjmie się winę sprawcy.

Osoba, która wybaca sprawcy, musiała myśleć, że sprawca był odpowiedzialny za to, co zrobił, i że należało mu przypisać odpowiedzialność, inaczej wybaczenie byłoby nie na miejscu. I tylko wtedy wybaczenie zmazuje winę, jak się wydaje¹⁸.

Ta uwaga trafnie wskazuje, kiedy wybaczenie jest w ogóle na miejscu, a kiedy jest bezprzedmiotowe. Nie wyjaśnia jednak, kiedy powinno się go udzielić, a kiedy wolno go odmówić. Etyka uniwersalna nie ma w tej sprawie wyraźnych ustaleń. W zasadzie wybaczając trzeba zawsze, gdy sprawca okaże żal i skruchę. Ta odpowiedź naraża uniwersalną koncepcję wybaczenia na trywializację i rutynowość. Lepsze może się zatem wydać rozwiązanie proponowane przez etykę partykularną. Pamela Hieronymi pisze:

Zarówno resentment, jak i wybaczenie opierają się na jakimś uzasadnieniu. Jeśli mamy komuś coś za złe lub decydujemy nie mieć mu czegoś za złe, to obie postawy muszą mieć jakieś oparcie, i wybaczenie nie sprowadza się po prostu do usunięcia resentmentu jako pewnego niemiłego nastroju. Gdyby ktoś się uwolnił od poczucia żalu przez połknięcie specjalnie wynalezionej dla tego celu pigułki, nie uznalibyśmy takiej decyzji za wybaczenie. Prawdziwe wybaczenie wymaga zmiany przekonań lub oceny. Ogłoszenie wybaczenia musi zatem zawierać wyjaśnienie powodów dla zmiany przekonania lub oceny, musi być zrozumiałym stanowiskiem¹⁹.

Takie wyjaśnienie znajduje Pamela Hieronymi przez powiązanie resentmentu ze społecznie zrozumiałym protestem.

Resentment — jak sądzę — musi być rozumiany jako protest. Mając coś komuś za złe, ofiara wyraża sprzeciw wobec nadużycia, podkreślając jego niestosowność i moralną podmiotowość jej samej, jak i sprawcy nadużycia. Analiza przebaczenia — tak, jak ja to widzę — musi ujawniać, jak możliwe jest zachowanie [pewnych wcześniejszych przekonań] przy jednoczesnej rezygnacji z protestu²⁰.

¹⁸ Ph. Pettit, *Responsibility Incorporated*, dz. cyt., s. 173.

¹⁹ P. Hieronymi, *Articulating an Uncompromising Forgiveness*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2001, Vol. 62, No. 3 (May), s. 530.

²⁰ Tamże.

Musimy zatem umieć odróżniać ludzi, którzy protestują, mając po temu dobre powody — od tych, którzy to robią nagminnie i obsesyjnie, kierowani jakimś moralnym pieniactwem lub dogmatyzmem. Takie odróżnienie może być trudne do przeprowadzenia w praktyce, ale nie jest arbitralne i czysto teoretyczne. Wiemy, czego szukamy. Osoba skrzywdzona ma do wyboru: albo stawiać będzie żądania chorobliwie wysokie w stosunku do doznanej krzywdy i zamiast wydawać się obrońcą wiarygodnej postawy moralnej wyda się wyłącznie obrońcą własnego interesu, albo musi nauczyć się dostosować swe oczekiwania do kryteriów stosowanych w analogicznych sytuacjach przez inne osoby z jej własnej wspólnoty moralnej. W ten sposób, przez wzajemne dostosowanie i ujednolicenie, postawy reaktywne stają się trwałym wyznacznikiem moralnych obowiązków.

Wniosek

Spróbujmy zatem podsumować i wróćmy do przykładu z Jimem i Indianami. Zwolennik uniwersalnej etyki albo zastrzeli jednego Indianina i uzna, że miał obowiązek tak postąpić, albo odmówi ratowania kogokolwiek i będzie twierdzić, że podobnie powinien postąpić każdy wrażliwy człowiek szanujący ludzkie życie. Tak decydując, ożywia paradoks znany z każdego sporu między absolutyzmem i relatywizmem. Każdy absolutysta twierdzi, że tylko jego pogląd jest obiektywnie słuszny, co roztropny człowiek musi kwitować uwagą, że podobnych absolutystów, niedopuszczających, by jakikolwiek inny pogląd mógł być słuszny oprócz tego, który sam wybrał, jest niestety bardzo wielu i każdy ma te same pretensje do wyłącznej słuszności.

Zwolennik partykularyzmu podejdzie do dylematu etycznego inaczej. Bez względu na to, które rozwiązanie wybierze, powie, że postąpił tak, jak postąpił, bo tak został moralnie ukształtowany przez swych opiekunów, przyjaciół i samego siebie. Swoją decyzję oparł na wcześniejszych postanowieniach, które pozwalają zbudować społeczność ludzi odpowiedzialnych i przewidywalnych, ale niejednorodnych. Doda jednak, że przeciwna decyzja mogłaby być w istniejących okolicznościach równie dobrze uzasadniona, ponieważ jego własne rozwiązanie moralnego dylematu nie jest proponowane przez niego jako jedynie słuszne. Etyka partykularna pozwala każdemu dorosłemu człowiekowi przyjąć własne zasady postępowania w oparciu o postulat, że każdy dylemat w moralności musi być rozwiązywalny i jednolite rozwiązanie spraw niepewnych jest dowodem doktrynerstwa, a nie moralnej roztropności.

Jednak nie powinniśmy tracić z oczu tego, że etyka uniwersalna wygrywa przeciw etyce partykularnej za każdym razem, gdy odwołuje się do niej ktoś słaby, pogardzany, zastraszone i nieakceptowany, ktoś, kto nie ma szans zbudowania wokół siebie wspólnoty osób podobnie myślących, jak on sam. Takie przypadki są niestety dość częste i nikt nie wie, jak można by ich liczbę ograniczyć. Przypomina nam o nich literatura piękna. Trudno nie zachwycić się odwagą małej Jane Eyre w rozmowie

z panem Brocklehurst, który żąda od niej bezwzględnego posłuszeństwa wobec wstrętnej pani Reed.

- Nie ma smutniejszego widoku niż widok niegrzecznego dziecka — zaczął — zwłaszcza niegrzecznego dziewczynki. Czy wiesz, dokąd źli ludzie idą po śmierci?
- Idą do piekła — odpowiedziałam szybko i jak należało.
- A co to jest piekło? Czy możesz mi na to odpowiedzieć?
- Piekło to otchłan pełna ognia.
- A czy ty chciałabyś wpaść do tej otchłani i smażyć się tam na wieki?
- Nie, proszę pana. [...]
- Więc co winnaś robić, żeby jej uniknąć?
- Muszę być zdrowa i nie umierać²¹.

W społeczeństwie despotycznym i patologicznie zakłamanym etyka partykularna jest nieprzydatna, a może nawet szkodliwa. Silnym pozwala podporządkować sobie mniej szczęśliwych — słabszych lub mniej bystrych, młodszych lub mniej zaradnych. Jednak w społeczeństwach otwartych, tolerancyjnych i mających wspólną podstawową kulturę moralną partykularizm dobrze się broni. Co prowadzi do smutnej, ale chyba prawdziwej konkluzji — albo żyjemy w świecie ogarniętym przez upartą hipokryzję, przemoc ideologiczną i złudzenie moralnej nieomyślności, albo żyjemy wśród ludzi gotowych tolerować różnorodność przekonań, postaw i ambicji życiowych, w przekonaniu, że obowiązki moralne powstają w wyniku utrwalania się rozlicznych zobowiązań między jednostkami, aktów życzliwości lub bezdusznej dominacji. Jednak przebywanie w tych dwóch światach w tym samym czasie jest albo niemożliwe, albo w najwyższym stopniu moralnie podejrzane.

Two Concepts of Morality

Moral assessment of behavior can be made from two different points of view. One style of evaluation can be called 'universal ethics' or the 'ethics of unblemished conscience'. The other style can be called 'ethics of particularism' or the 'ethics of self-control'. The ethics of the first kind typically uses such concepts as obligation, fault, responsibility, guilt, shame, punishment, repentance, forgiveness. The ethics of the second kind typically uses such concepts as commitment, failure, accountability, blame, regret, reform, reparation, forgetting. In an universal ethics obligations are something real and independent. In this sense it is absolutist. It must be conceded that an ethics of particularism also considers some obligations natural and unconditional but these are primarily obligations with respect to one's children or parents, spouses or compatriots, and not obligations to the whole world or to all human individuals. An ethics of particularism interprets obligations in the light of specific relationships between individuals, social or professional roles, freely adopted commitments. A politician has political obligations, a researcher has academic obligations, a physician has medical obligations and an artist artistic obligations, etc. An universal ethics sounds fake and rhetorical in a community of individuals that respect one another, are capable of open communication with proponents of unpopular points of

²¹ Ch. Bronte, *Dziwne losy Jane Eyre*, tłum. T. Świdorska, t. I, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1974, s. 38.

view, and are tolerant and accept a plurality of opinions. On the other hand a hierarchical community firmly supporting an established social and moral order, hostile to individuals who emphasize their own beliefs cannot accept an ethics of pluralism without losing its cohesion and functionality. The choice between the two kinds of ethics is therefore difficult in a society that does not possess uniform standards of tolerance and retains a social hierarchy of eroded authority.