

Jakub Walicki

Uniwersytet Wrocławski

W ŚWIECIE WARTOŚCI MORALNYCH – MIĘDZY ZAWIŁOŚCIĄ A PROSTOTĄ

I.

Wielu ludzi – zwłaszcza przywiązujących do moralności największą wagę – uznaje świat wartości etycznych za stosunkowo nieskompilowany, postrzegając samą moralność jako dziedzinę pewnych oczywistości. Wyznaczają oni wyraźną granicę między moralnością a niemoralnością, cnotliwością a niegodziwością, dobrem a złem, orientując się w życiu według rzadko kwestionowanych, dychotomicznych podziałów. Wystrzegając się etycznych wątpliwości, tacy ludzie zazwyczaj postępują w stanowczy sposób, nie godząc się na moralne kompromisy. Ich zdaniem moralność nie powinna być wykoncypowana; nie należy jej zanadto komplikować – jest to sprawa „czystego serca”, „zmysłu moralnego” czy naturalnych, ludzkich odruchów.

Nie ulega wątpliwości, że moralność wymaga w wielu przypadkach niezłomności i pewności siebie. Etyczność i kategoryczność często nie pozwalają trwale się rozdzielić – pierwsza potrzebuje wigoru drugiej. Jednocześnie założenie o uniwersalności, oczywistości czy naturalności naszych przekonań moralnych stwarza rozmaite zagrożenia. Jak zwracał uwagę Helmuth Plessner: „Jeśli istnieje dialektyka serca, to jest ona zapewne bardziej niebezpieczna, niż dialektyka rozumu. Rozumem mogą się posługiwać tylko nieliczni, ale za sercem chce iść każdy, nawet najprostszy człowiek” [Plessner 2008: 4].

Dzielenie świata wartości moralnych według dychotomicznych podziałów, uznawanie go za transparentny, a także obdarzanie własnych intuicji moralnych pełnym zaufaniem może prowadzić do trywializowania i zaciemnienia prawdziwego oblicza wielu zagadnień etycznych. „Wyzwolić wielkie ludzkie konflikty spod naiwnej interpretacji mówiącej o walce dobra ze złem, zrozumieć je w świetle tragicznym stało się ogromnym dokonaniem ducha, dzięki temu ujawniła się fatalna względność ludzkich

prawd i powstała potrzeba oddania sprawiedliwości wrogowi. Jednak żywotność moralnego manicheizmu jest nie do zdarcia” – przypomina Milan Kundera [Kundera 2016: 131].

Ponad dwa tysiące lat temu Arystoteles przestrzegł przed przekształcaniem dyskursu moralnego w dyskurs quasi-techniczny. Według greckiego uczonego moralność nie polega na bezpośrednim przekuwaniu skodyfikowanej wiedzy moralnej w czyn, lecz wymaga rozsądku; ściśle wiąże się z dynamiczną i wrażliwą na zmiany kontekstu mądrością praktyczną, umiejętnym balansowaniem między skrajnościami [Arystoteles 2012: 1144 b].

Liberalnie usposobieni filozofowie często zwracają uwagę, że należy bronić moralności nie tylko przed tymi, którzy otwarcie opowiadają się po stronie zła, lecz również przed tymi, którzy ją spływają, wulgaryzują, a przede wszystkim zawłaszczają dla siebie. Wiele wskazuje na to, że pryncypializm etyczny prowadzi czasami do jej kompletnego wypaczenia, stając się przyczyną obojętności na drugiego człowieka, a nawet swoistego okrucieństwa.

II.

Wkraczając w świat wartości moralnych, stajemy na gruncie poprzecinanym wieloma krętymi drogami. Nasze preferencje etyczne nigdy nie są światopoglądowo neutralne, lecz zależą od wielu presupozycji, których często nawet sobie nie uświadamiamy.

Jak przekonuje Alasdair MacIntyre, jesteśmy w stanie zstępować do wnętrza poszczególnych sporów moralnych, redukując nasze argumenty etyczne do pewnych podstawowych przesłanek, jednak w końcu natrafiamy tam na litą skałę nieodsyłających nigdzie dalej, ucinających wszelkie wnioskowania preferencji. Zdaniem szkockiego filozofa takie preferencje wywodzą się z wielu różnych tradycji i niejednokrotnie okazują się wzajemnie niewspółmierne. Jak wyjaśnia autor *Dziedzictwa cnoty*:

Tym, w co większość z nas zostaje wprowadzona przez edukację [moralną – J. W.], nie jest [jeden – J. W.] spójny sposób myślenia i sądzenia, ale sposób złożony z amalgamatu społecznych i kulturowych fragmentów, odziedziczonych zarówno z różnych tradycji, z których wywodzi się nasza własna (Purytańskiej, Katolickiej, Żydowskiej), jak również z różnych etapów i aspektów rozwoju nowoczesności (Francuskie Oświecenie, Szkockie Oświecenie, XIX-wieczny ekonomiczny liberalizm, XX-wieczny polityczny liberalizm) [MacIntyre 1988: 2].

Rozważania MacIntyre’a pokazują, że sfera moralności nie jest uporządkowana i zwarta, lecz zawsze pozostaje w znacznej mierze heterogeniczna. Świat wartości moralnych jest światem permanentnych, często tragicznych konfliktów i dylematów. Wbrew temu, co sądzą osoby scharakteryzowane we wstępie, w praktyce

rzadko stoimy przed prostym wyborem: moralne – niemoralne, dobre – złe czy godziwe – naganne.

Aksjologia dotyczy dwóch typów ludzkiej działalności: moralnej i estetycznej. Mówimy zarówno o wartościach etycznych, jak i estetycznych. Wszyscy zdajemy sobie sprawę, że preferencje estetyczne wiążą się z czynnikami indywidualnymi. Powszechnie przyjmujemy, że upodobania estetyczne są w znacznej mierze kwestią gustu. Czy inaczej jest jednak z preferencjami moralnymi? Wiele wskazuje na to, że percepcja wartości moralnych również zależy od czynników indywidualnych, takich jak wychowanie, zainteresowania czy charakter. „Powiadacie mi, przyjaciele, że o gusty i smaki spierać się niepodobna? Ależ wszelkie życie jest waśnią o gusty i smaki” – pisał Fryderyk Nietzsche [Nietzsche 2006: 110].

Starając się uporządkować najogólniejsze orientacje w ramach moralnego świata, amerykański antropolog Richard Shweder rozróżnił typy moralności skoncentrowane na autonomii, wspólnoty i boskości [Brandt, Rozin 1997: 138]. Max Scheler pokazał natomiast, jak różne moralności rozwinęły się na gruncie archaicznej mentalności militarnej, dominującej w średniowieczu mentalności teologiczno-metafizycznej i upowszechniającej się wraz z rozwojem kapitalizmu mentalności przemysłowo-kupieckiej. Niemiecki filozof zwrócił uwagę na towarzyszące przemianom światopoglądowym modyfikacje stosunków między uznanymi wartościami, a także rozmaite restrukturyzacje w ramach organizujących je hierarchii [Scheler 2008: 184–188].

Zaproponowane przez Shwедера i Schelera podziały są przydatne, jednak w żadnym wypadku nie odzwierciedlają prawdziwego bogactwa moralnego świata. Warto zwrócić uwagę, że postawy moralne mają pod wieloma względami charakter idiosynkratyczny; wiążą się z wieloma czynnikami indywidualnymi, których niepodobna uporządkować, a nawet zliczyć. W rzeczywistości poszczególne wrażliwości moralne usytuowane są na rozpościerającej się pomiędzy różnego rodzaju skrajnościami skomplikowanej skali moralnych odcieni.

Jedną z takich skrajności jest moralność heroiczna przejawiająca się w postaci sporadycznych, gwałtownych moralnych zrywów. Osoby o tego rodzaju temperamencie moralnym są w stanie poświęcić w imię wyznawanych wartości naprawdę wiele, nie licząc się z konsekwencjami i wykazując ogromną odwagę. Przeciwnieństwem moralności heroicznej jest moralność dyskretna. Jest to moralność nierzucająca się w oczy, wyrażająca się w drobnych czynach i gestach, które brane z osobna sprawiają wrażenie niepozornych, lecz wspólnie przemieniają się w wyjątkową syntezę uważności i dobroduszości.

Innym biegunem moralnego świata jest moralność altruistyczna i rezolutna, wiążąca się z pragnieniem pomagania innym, angażowaniem się w rozmaite szlachetne inicjatywy. Jej odwrotnością jest moralność negatywna polegająca przede wszystkim na nieszkodzeniu innym.

Kolejnym typem granicznym jest moralność buntownicza, stanowcza, a nieraz nawet agresywna. Jako manifestacja moralnej bezkompromisowości, opiera się na nieustępliwej obronie bezwarunkowo afirmowanych wartości. Na przeciwległym końcu skali moralnych temperamentów znajduje się moralność konformistyczna, wiążąca się z łagodnością i skłonnością do kompromisów.

Nawet jeżeli niektóre z wymienionych temperamentów moralnych górują nad pozostałymi (a wiele wskazuje na to, że tak w istocie jest), to nie ulega zarazem wątpliwości, że wszystkie z nich są napędzane jednakową moralną energią; wszystkie stanowią komplementarne sposoby na zaspokajanie naszego przyrodzonego pragnienia bycia dobrymi ludźmi.

Sytuacjonizm etyczny dotyczący tego, że o wartości moralnej danych zachowań decydują okoliczności, ma z całą pewnością poważne słabości i ograniczenia. Trudno jednak zaprzeczyć, że okoliczności odgrywają w dziedzinie moralności ogromną rolę. Każdy z omówionych powyżej temperamentów najlepiej sprawdza się w specyficznych warunkach. Czasami zachodzi konieczność odważnego wystąpienia w obronie wyznawanych wartości, heroicznego przeciwstawienia się złu, a czasami należy wyłącznie załagodzić pewne konflikty i uszanować wolną wolę innych.

III.

Zazwyczaj przyjmujemy, że etyka jest filozofią praktyczną. Nie dotyczy ona wszakże problemów teoretycznych, lecz działania i życia. Warto jednak zwrócić uwagę, że uczynki są dopiero zwieńczeniem moralności – aktualizacją pewnych poglądów. Aby postępować moralnie, musimy najpierw zyskać rozeznanie w danej sytuacji, dostrzec pewne wartości.

Sokrates przekonywał, że człowiek mający wiedzę na temat dobra automatycznie ku niemu zmierza [Platon 2002: 358 c–d]. Z sokratejskiej koncepcji intelektualizmu etycznego wynika, że osoby postępujące niemoralnie są po prostu nieświadome i błąkają się po peryferiach świata wartości. Etyczne stanowisko Sokratesa zostało wielokrotnie poddane przekonującej krytyce. Słusznie zwracano uwagę, że nierzadko zdajemy sobie sprawę z niegodziwości własnych wyborów, jednak mimo wszystko z nich nie rezygnujemy [Dostojewski 1992: 21].

To nie znaczy jednak, że Sokrates zupełnie się pomylił. Bez wątpienia zwrócił uwagę na istotną kwestię, która znacznie ułatwia zrozumienie immanentnej logiki moralności. Starożytny myśliciel pokazał mianowicie, że moralność wiąże się przede wszystkim z rozumieniem etycznych problemów, ze stawianiem ich przed swymi oczyma. Bez dostrzeżenia moralnego charakteru pewnych sytuacji i czynów indywidualne poczucie obowiązku w ogóle nie występuje. Bez zrozumienia nie ma zatem powinności, a początkiem etyki jest hermeneutyka.

Wciąż spotykamy osoby przykładające do moralności wielką wagę, zdolne do naprawdę szlachetnych czynów, które postępują czasami zadziwiająco nieodpowiedzialnie, a nawet niegodziwie. Zazwyczaj dzieje się tak dlatego, że w ogóle nie interpretują one pewnych kwestii jako moralnych; bulwersujące nas zachowania nie podlegają z ich perspektywy żadnym moralnym obwarowaniom.

Formułując uwagi wstępne, wspomniałem o osobach „otwarcie opowiadających się po stronie zła”. W tym miejscu chciałbym jednak zaznaczyć, że takie wyrażenie jest nieco nieprecyzyjne. Jak zwraca uwagę Józef Tischner: „Człowiek nie może być istotą radykalnie złej woli. Nawet gdy czyni zło, szuka w tym jakiegoś dobra” [Tischner 1982: 366]. Filozofowie moralności wielokrotnie zwracali uwagę, że wszyscy instynktownie zwracamy się w kierunku dobra, wszyscy po omacku go poszukujemy. Problem w tym, że na rozmaite sposoby je konceptualizujemy – to, co uznajemy za dobro, może przybierać skrajnie zdeformowane, osobliwe oblicza. Wydaje się, że od dobra (przynajmniej pojmowanego zgodnie z nauką Arystotelesa, a więc jako pewnej idei przewodniej, uzasadniającej nasze wybory i czyny) nie można uciec – nawet najbardziej niemoralni ludzie doceniają na przykład przyjaźń, odwagę, solidarność, ofiarność czy miłość.

Zastanawiając się nad tym, czy lepiej jest wyrządzić komuś krzywdę, czy samemu jej doznać, Sokrates doszedł do wniosku, że wybór jest w pewnym sensie prosty. Starożytny myśliciel stwierdził, że krzywdząc drugiego człowieka, unicestwiamy niejako swoje człowieczeństwo, najdotkliwiej krzywdząc samych siebie [Platon 2008: 30 c–d].

Warto jednak zwrócić uwagę, że osoby postępujące niemoralnie podchodzą do swoich wyborów zupełnie inaczej. Zazwyczaj nie zdają sobie nawet sprawy, że zrobiły coś niegodziwego. Preferują po prostu pewne wartości kosztem innych, a te obszary egzystencji, na których rodzi się wynikające z ich postępowania zło, najczęściej nie są dla nich wcale ważne (stanowią z ich perspektywy moralną „szarą strefę”). To nie chęć czynienia zła leży zatem u podstaw ich uczynków. Chodzi przede wszystkim o to, że nie postrzegają one pewnych spraw jako moralnych, nie włączają ich w ogóle w dziedzinę moralności.

Wbrew sugestiom Sokratesa *dajmonion* człowieka postępującego niemoralnie zazwyczaj wcale się nie odzywa. Będąc skoncentrowanym zupełnie na czym innym, człowiek ten może nawet mieć poczucie, że uczynił coś szlachetnego, może być z siebie szczerze zadowolony. Jak wyjaśnia Michel Montaigne:

Ale to, co powiadają, iż żal z bliska postępuje za grzechem, nie zdaje się dotyczyć grzechu, kiedy jest w pełnym rynsztunku, kiedy mieszka w nas jakoby we własnym mieszkaniu. Można się zaprzeć i odrzec błędów, które nas zaskoczą i ku którym poniosły nas namiętności; ale te, które z długiego nałogu zakorzenione są i wryte w silnej i potężnej woli, te nie są podległe zaprzeczeniu [Montaigne: 457].

Dostrzeżenie niegodziwości własnych uczynków jest najczęściej możliwe dopiero retrospektywnie. Gdy postępujemy niemoralnie, jesteśmy w pewnym sensie

zaślepieni; skupiając się na doraźnych pragnieniach czy interesach, nie zważamy na nic, co nie wydaje nam się w związku z nimi użyteczne. Dopiero zmiana życiowego kontekstu sprawia, że możemy spojrzeć na swoje czyny z dystansu i ocenić je w rzetelniejszy, bardziej trzeźwy sposób.

IV.

Wydaje się, że nawet jeżeli uznajemy zawilność moralnych dylematów, dostrzegamy prawomocność problematyzujących etyczne zagadnienia argumentów, możemy szukać ratunku w odwoływaniu się do sumienia. Jak wspominałem wcześniej, zdaniem wielu osób moralność nie jest kwestią wydumanych dywagacji, lecz naturalnych ludzkich odruchów. Takie stanowisko dobrze ilustruje wypowiedź Iwana Karamazowa z powieści Fiodora Dostojewskiego:

– Bracie – rzekł Alosza – pozwól zadać sobie jeszcze jedno pytanie. Czy w ogóle człowiek ma prawo wydawać o drugich sąd, czy warci są oni, czy niewarci żyć?

– Po cóż tu mieszać kwestie wartości, tego rodzaju zagadnienia rozstrzygają się zwykle w sercach ludzkich na zupełnie innych podstawach [Dostojewski 2014: 143].

Nie należy jednak zapominać, że nasze intuicje moralne wzajemnie się różnią. Sumienie motywuje nas do rozmaitych, często wzajemnie przeciwstawnych czynów, a jego odpowiedzi zależą od naszego światopoglądu, jak również od naszych osobistych etycznych założeń. Sumienie osoby religijnej nakazuje jej przestrzeganie rygorystycznego etosu moralno-obyczajowego, troskę o zachowywanie wstrzeмиęźliwości seksualnej i krzewienie swojej wiary, a sumienie liberała skłania go do tolerancji wobec przekonań i upodobań innych oraz promowania swobodnego stylu życia. Ten przykład pokazuje, że „zew sumienia” ma charakter formalny – mobilizuje nas do działania, jednak pierwotnie nieokreślonego. „Zew sumienia” zawsze domaga się dopełnienia i ukierunkowania, bez którego pozostaje ślepy i bezproduktywny. Tym dopełnieniem – a więc jego materią – są natomiast nasze przekonania moralne; omówione wcześniej preferencje i aksjomaty.

Co więcej, wskazania sumienia wiążą się również z cechami i usposobieniem konkretnego człowieka; zależą między innymi od jego wyobraźni, życia emocjonalnego, zdolności zrozumienia i empatii. Wiele wskazuje na to, że pojedyncza intuicja moralna nie jest w związku z tym produktem nieomylnego sumienia, lecz syntezą wielu osobowościowych, uczuciowych, intelektualnych i środowiskowych wpływów.

Nie ulega wątpliwości, że umiejętność stawiania się na miejscu drugiego człowieka, pojmowania jego sytuacji i problemów jest w znacznej mierze zindywidualizowana. Granice naszej moralnej wyobraźni nie wycinają ze świata jednakowych fragmentów. Fryderyk Nietzsche twierdził, że „Trzeba mieć wielką

siłę wyobraźni, żeby móc odczuwać litość. Tak ściśle jest związana moralność z wartością intelektu” [Nietzsche 2010: 83].

Powyższe rozważania sugerują, że „moralne oczywistości”, prawdy sumienia czy serca, na które – idąc za przykładem Iwana Karamazowa – często się powołujemy, nie muszą wiązać się z prawdziwą specyfiką świata wartości; wiele wskazuje na to, że zależą one od naszego postrzegania rzeczywistości. To, co uznajemy za dobro czy zło, co podpowiada nam nasze sumienie, poznajemy zawsze subiektywnie – jest to pewna intuicja w naszym umyśle. Jak starałem się pokazać wcześniej, intuicja ta ma charakter warunkowy i zależy od przygodnych czynników zewnętrznych. Jak zwraca uwagę Leszek Kołakowski: „Nie ma co mówić, że sprawa [etyczna – J. W.] jest oczywista, ponieważ poczucie oczywistości jest też kulturowo określone, odwołując się przeto do niego, popadamy w błędne koło” [Kołakowski 2012: 21].

Wydaje się więc, że sumienie nie wyprowadza nas z etycznego labiryntu, lecz jedynie stwarza takie pozory. Poczucie moralnej oczywistości nie wiąże się z transparentnością samego świata wartości, lecz z podstawowymi właściwościami naszej selektywnej i uwarunkowanej percepcji rzeczywistości.

Zazwyczaj postrzegamy problemy moralne od jednej, najwygodniejszej strony, ignorując pozostałe punkty widzenia. Rzadko oceniamy dylematy etyczne w obiektywny sposób; najczęściej pragniemy przede wszystkim pozostawać w zgodzie z własnymi przekonaniem. David Hume zwrócił uwagę, że „Większość ludzi z natury jest skłonna do poglądów o charakterze stanowczym i dogmatycznym; widząc rzeczy tylko z jednej strony i nie mając pojęcia o żadnym argumencie, któryby był przeciwwagą, przyswajają sobie bez namysłu zasady, ku którym czują skłonność; nie mają też żadnego wyrozumienia dla tych, co żywią poglądy przeciwne” [Hume 2001: 158]. Innymi słowy, kwestie moralne wydają nam się nieskomplikowane i oczywiste nie dlatego, że rzeczywiście takie są, lecz ponieważ je trywializujemy.

V.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do wniosku, że przy wydawaniu etycznych sądów powinniśmy zachowywać szczególną ostrożność. Sfera moralności jest heterogeniczna i niezwykle zawiła; jest to grząski grunt, w którym wciąż się zapadamy. Jeżeli dziedzina moralności jest tak niejednorodna, a nasze dyspozycje moralne okazują się w znacznej mierze zindywidualizowane, to najwyraźniej trudno poszukiwać w niej jakiegokolwiek prostoty, bezwzględności czy jasności. Być może etyka rzeczywiście niczym nie różni się od estetyki, a nasze preferencje i oceny moralne są po prostu kwestią osobistej wrażliwości i gustu.

Taki wniosek byłby jednak z całą pewnością przedwczesny. Pomimo to, na co zwracałem uwagę wcześniej, etyka i estetyka niewątpliwie się różnią. Preferencje

i oceny estetyczne nie dotyczą innych ludzi, nie ponosimy za nie odpowiedzialności, możemy również zachowywać w stosunku do nich podstawowy dystans. Problemy etyczne w pełni nas tymczasem angażują; bezpośrednio dotyczą naszej egzystencji, a przede wszystkim mają istotne, namacalne konsekwencje.

Szczególnie istotne jest to, że – jak wspominałem wcześniej – w wielu sytuacjach moralność wymaga bezkompromisowości i pewności siebie. „Człowiek kompromisu», człowiek o dzielności zwichniętej, zawsze zatrzymuje się w połowie drogi i zawsze robi mniej niż zrobić można” – pisze Tischner [Tischner 1982: 379]. Obrona wyznawanych wartości jest czasami niezwykle trudna; wymaga determinacji i wiąże się z nieustępliwą walką. Nie znajdując oparcia w chwiejnym otoczeniu, moralny człowiek często musi odkryć je w samym sobie. Nie może tego jednak zrobić, jeżeli pozostaje wewnętrznie rozdarty. Nie jesteśmy w stanie sprzeciwić się cudzej krzywdzie, jeżeli bezustannie zastanawiamy się nad zasadnością własnych etycznych racji, jeżeli sami je kwestionujemy. Aby kultywować pewne wartości, dochowywać im wierności niezależnie od okoliczności, musimy uznawać je za coś więcej niż jedynie subiektywne preferencje lub względne interpretacje.

W eseju pod tytułem *Szukanie barbarzyńcy* Leszek Kołakowski zwraca uwagę na sprzeczności tkwiące u podstaw intensywnie promowanego uniwersalizmu kulturowego. Jak opowiada polski filozof:

Przed kilkoma laty zwiedzałem zabytki przedkolumbowe w Meksyku [...]. Przewodnik mój często podkreślał barbarzyństwo hiszpańskich żołdaków, którzy rozbijali azteckie rzeźby, przetapiali znakomite figurynki ze złota na monety z wizerunkiem cesarza itd. Powiedziałem mu wtedy: „Sądzisz, że to byli barbarzyńcy – ale może to byli prawdziwi Europejczycy, może nawet ostatni prawdziwi; ci ludzie brali na serio swoją chrześcijańską i łacińską cywilizację i z tej właśnie racji nie mieli żadnych powodów, by ochraniać przed zniszczeniem pogańskie bożki czy też odnosić się z estetycznym dystansem albo z ciekawością muzeologów do obiektów, które nosiły inny, a więc wrogi sens religijny. Jeśli ich zachowanie wydaje nam się oburzające, to może dlatego, że nam samym zarówno ich cywilizacja, jak nasza własna stała się obojętna?” [Kołakowski 2012: 15].

To nieco prowokacyjne spostrzeżenie Kołakowskiego skłania do postawienia ważnego pytania o to, czy możemy zachowywać w stosunku do wyznawanych wartości jakikolwiek dystans, czy możemy traktować je z rezerwą. Wbrew temu, co głoszą apologety uniwersalizmu kulturowego, wydaje się, że nie do końca – w jakim sensie byśmy je wtedy wyznawali? Jeżeli zachowujemy wierność pewnym wartościom, jeżeli uznajemy je za godne obrony, musimy przyznawać im wyższość nad pozostałymi. „Uważam, że aborcja to zabójstwo – ale nie będę próbował narzucać innym swojego zdania». Takie stanowisko jest nie tylko niespójne intelektualnie [...]; ono oznacza, że życie publiczne nie powinno mieć żadnego związku z moralnością” – zwracają uwagę autorzy *Pochwały wątpliwości* [Zijderfeld, Berger 2010: 74].

Krytykując uniwersalizm kulturowy, Kołakowski przekonuje, że pełna otwartość na cudze wartości jest w wielu przypadkach niepokojącym znamiem obojęt-

ności na własne. Zdaniem filozofa lekkomyślnie nobilitowany konsensus moralny niejednokrotnie okazuje się konsensusem nihilistycznym, który nie wynika z dojrzałego szacunku dla wolności drugiego człowieka, lecz wiąże się z moralną apatią.

Jak w takim razie pogodzić etyczny samokrytycyzm z gotowością do zdecydowanego działania? Jak uniknąć sprzeczności pomiędzy wiedzą o zawłości moralnego świata a umiejętnością odważnego bronięcia własnych przekonań moralnych?

VI.

W wielu sytuacjach wybory moralne okazują się znacznie prostsze niż bylibyśmy skłoni przypuszczać. Aby to objaśnić, chciałbym jeszcze raz powrócić do przykładu estetyki. Wbrew temu, o czym wspominałem wcześniej, wartości estetyczne z całą pewnością nie są wyłącznie kwestią gustu. Nie mamy w ich dziedzinie do czynienia z pełną względnością, nie panuje w niej kompletny chaos.

Trudno zaprzeczyć, że wszyscy mamy subiektywne, uzależnione od naszej indywidualnej wrażliwości preferencje estetyczne. To nie znaczy jednak, że wydawane przez nas sądy estetyczne zawsze są słuszne i nie można ich wzajemnie porównywać. Wykształcenie, doświadczenie i wysiłki zmierzające do zachowywania bezstronności pozwalają nam oceniać poszczególne dzieła sztuki w miarodajny, rzetelny sposób.

Pomimo tego, o czym pisałem wcześniej, w etyce jest pod wieloma względami podobnie. „Ludzie i sprawy mają swoją perspektywę. Są rzeczy, które trzeba widzieć z bliska, aby je dobrze sądzić, i inne, których nigdy nie sądzimy tak trafnie, jak kiedy jesteśmy z daleka” – zwraca uwagę François La Rochefoucauld [La Rochefoucauld 2010: 37]. Ocena niektórych dylematów moralnych wymaga pogłębionego namysłu, przyjrzenia się rozpatrywanym zagadnieniom z wielu różnych stron. Inne widzimy tymczasem najlepiej, spoglądając na nie z dystansu; ich wartość moralna nie zlewa się dzięki temu z otoczeniem, nie rozmywa się, lecz świeci intensywnym, skoncentrowanym promieniem.

Relatywizm etyczny jest doktryną filozoficzną, która mogła narodzić się jedynie na gruncie czystej abstrakcji – z dala od żywego doświadczenia i konkretnych przykładów. Relatywiści słusznie zwracają uwagę na zawłość moralnego świata, uwypuklając znaczenie jego niezliczonych uwarunkowań. Jednocześnie bezzasadnie wyolbrzymiają jednak umotywowane takimi spostrzeżeniami wątpliwości, w pewnym sensie je absolutyzując. Względność jest niewątpliwie w sferze moralności obecna, jednak nie wszechobecna – wiele problemów etycznych nie jest nią zagrożonych.

Co więcej, chociaż sumienie nie jest nieomylnym „głosem Boga w człowieku”, a jego wskazania zależą od przygodnych uwarunkowań, nie ulega zarazem wątpliwości, że intuicje moralne nie są wyłącznie wypadkową determinant zewnętrznych.

Wszelkie redukcjonistyczne koncepcje etyczne, jak na przykład opracowane przez Karola Marksa i Zygmunta Freuda, ukazują moralność od wybranych, jednak nie w pełni reprezentatywnych dla całości stron. Człowiek nie jest jednorodnym produktem warunków zewnętrznych. Każdy z nas odnajduje pewne rzeczy w samym sobie, wyprowadza je prosto z samego siebie. Wiele impulsów moralnych wydobywa się z naszego wnętrza niczym iskra, nie dając się objaśnić wpływami środowiskowymi, a nawet pozostając z nimi w jawnej sprzeczności.

Chociaż intuicje moralne niejednokrotnie nas łudzą, a moralne postępowanie wymaga w wielu sytuacjach trzeźwego, sceptycznego namysłu, bez sumienia nie byłoby w ogóle moralności – byłaby ona pozbawiona życiodajnej energii, a więc anemiczna. „[W moralności – J. W.] istotna jest decyzja podstawowa. Odpowiedź na pytanie, czego trzeba tu i teraz chcieć, przyjdzie potem” – przekonuje Tischner [Tischner 1982: 389].

VII.

Chociaż istnieje wiele moralnych temperamentów, nie wszystkie spory etyczne mają równie wyraźnie światopoglądowy charakter jak te, do których nawiązałem wcześniej. Podobnie jak wrażliwości moralne, dylematy etyczne układają się w rzeczywistości w wielotonowe spektrum. Rozstrzygnięcie części z nich zależy od zgody na arbitralne, w znacznej mierze dyskusyjne założenia, jednak ocena pozostałych okazuje się stosunkowo prosta.

Wszyscy postrzegamy świat z subiektywnych punktów widzenia, a wszelka obiektywność mieści się już w granicach subiektywności – jest z niej w pewnym sensie destylowana. To powoduje, że jesteśmy skazani na nieustanną walkę z solipsyzmem, niebezpiecznym zatapianiem się we własnym umyśle. Przewycięzanie naszej naturalnej skłonności do stronniczości jest w dziedzinie moralności trudniejsze niż gdziekolwiek indziej, nie jest jednak niemożliwe; przy odpowiednim zaangażowaniu możemy wychylać się z naszych umysłów w kierunku obiektywności, jesteśmy w stanie wspólnymi siłami ją wypracowywać – pomagają nam w tym przede wszystkim samokrytycyzm, determinacja i dobra wola.

Jak już wcześniej wspominałem, etyka jest pod wieloma względami dyscypliną teoretyczną. Dylematy moralne w wielu przypadkach okazują się zamaskowanymi sporami światopoglądowymi. To sprawia, że jesteśmy w stanie sprowadzać poszczególne spory moralne do kontrowersji poznawczych, które je warunkują, przenosząc akcent z bezproduktywnej ekspresji subiektywnych odczuć na rozpatrywanie kluczowego pytania o to, które z rywalizujących założeń światopoglądowych są najbardziej wiarygodne.

Moralna pewność siebie jest w związku z tym stopniowalna – zdarzają się przypadki, kiedy mamy do czynienia z ewidentnym dobrem lub złem, jak rów-

niez sytuacje etycznie wieloznaczne, w których wszelkie rozstrzygnięcia zależą od osobistych przekonań. Jak zwracają uwagę autorzy *Pochwały wątpliwości*: „Nie zawsze, ale bardzo często, pewność opinii moralnych pojawia się w sytuacjach, w których ktoś jest zmuszony stanąć wobec przypadków oczywistej i ogromnej niemoralności” [Zijderveld, Berger 2010: 119]. Niektóre wartości moralne konkurują o to samo miejsce w wąskich obszarach bytu, jednak pozostałe nie zawsze muszą wchodzić ze sobą w konflikty, spełniając swoje specyficzne, zindywidualizowane cele.

Jak już wielokrotnie zwracano uwagę, etyka jest ciasnym splotem wolności i konieczności. Istnieje spory margines etycznej wolności, jednak jest również sfera imperatywów moralnych, którym każdy odpowiedzialny człowiek powinien się podporządkować. Tischner uważa, że „Bezkompromisowość w realizacji wartości najwyższych zapewnia możliwość kompromisu w realizacji wartości niższych” [Tischner 1982: 396].

Warto oprócz tego zaznaczyć, że wiele postaw moralnych, pomiędzy którymi musimy na co dzień wybierać, wbrew pozorom nie opiera się na zróżnicowanym stosunku do problemów moralnych, lecz wynika po prostu z ich ignorowania. Innymi słowy, nawet najpoważniejsze spory etyczne często nie mają takiego podłoża, jak scharakteryzowane przez cytowanego wcześniej MacIntyre’a; nie są one rezultatem przyjmowania niewspółmiernych etycznych przesłanek. Omówiony wcześniej związek moralności z rozumieniem powoduje, że różnorodność poglądów etycznych nie zawsze jest efektem rozbieżnych odpowiedzi na te same pytania; wiele poglądów etycznych w ogóle takich pytań nie uwzględnia. Legitymujące takie poglądy stanowiska okazują się więc bezzasadne – nie wynikają one z odmiennych preferencji etycznych, lecz z ograniczonej wyobraźni, wrażliwości i zdolności rozumienia.

VIII.

Jak wspominałem wcześniej, estetyka nie jest domeną całkowitej względności, gdzie wszystko zależy jedynie od swobodnie wygłaszanych opinii. Jesteśmy w stanie rozpatrywać walory dzieł sztuki w rzetelny, obiektywny sposób, utrzymując na wodzy swoje osobiste preferencje. Aby było to możliwe, musimy jednak cierpliwie kształcić swój gust, pogłębiając swoją estetyczną wrażliwość. Im więcej mamy do czynienia z kulturą, tym trafniejsze stają się nasze estetyczne werdykty.

Wydaje się, że z moralnością i tym razem jest podobnie. Pomimo kilku istotnych ograniczeń edukacja moralna jest pod wieloma względami skuteczna i znacznie ułatwia nam poruszanie się po zawiłym świecie wartości moralnych. Nie należy jednak utożsamiać jej z daremnym, a często nawet szkodliwym moralizatorstwem. Prawdziwa edukacja moralna polega na poszerzaniu swojej wyobraźni i wiedzy

o innych, pogłębianiu osobistej wrażliwości na odmiennosć i moralne niuanse, jak również rozwijaniu zdolności krytycznego myślenia. To dlatego Richard Rorty przekonywał, że nie powinni zajmować się nią filozofowie, lecz przede wszystkim dziennikarze, artyści i reportażysci [Rorty 2009: 17–18].

Zdając sobie sprawę z tego, że wiele dylematów moralnych jest w rzeczywistości nierozstrzygalnych, osoba obeznana ze specyfiką świata wartości się temu nie dziwi, unikając zbędnych dysonansów poznawczych i oczekując od siebie tylko tyle zdecydowania, ile wymaga konkretna sytuacja. Warto zwrócić uwagę, że w przypadku takich dylematów kłopoty z dokonywaniem właściwego wyboru rekompensuje mniejsza moralna odpowiedzialność. Innymi słowy, jeżeli mamy do czynienia ze złożonymi, wieloaspektowymi konfliktami pełnoprawnych wartości, pomiędzy którymi nie sposób bez wahania wybrać, nie powinniśmy wymagać od siebie nazbyt wiele, ponieważ nasza dezorientacja jest jak najbardziej uzasadniona.

O tym, że rozstrzygnięcie wielu dylematów moralnych nie jest szczególnie trudne, decyduje jeszcze co innego. Takie dylematy są mianowicie sytuacyjne; nie musimy dochodzić w ich przypadku do bezwzględnych rozwiązań, nie musimy odkrywać tego, co najlepsze w absolutnym porządku bytu (do tego aspirują jedynie filozofowie), a tym bardziej powoływać się na podstawy z dziedziny ontologii wartości – wystarczy, że zdecydujemy się na najbardziej wiarygodną spośród kilku uwarunkowanych sytuacją ewentualności. Żadne decyzje etyczne nie zapadają w próżni, a my nie musimy ferować bezwzględnych, pretendujących do uniwersalności wyroków, lecz preferować po prostu jedno kosztem drugiego. Dzięki temu znacznie łatwiej o pewność siebie, ponieważ nawet jeżeli nie wiemy, co jest bezdyskusyjnie dobre lub złe, to w konkretnych okolicznościach zazwyczaj nie jest to konieczne.

IX.

Dotychczasowe rozważania pokazują, że etycznie samoświadomy i samokrytyczny człowiek nie musi być koniecznie chwiejny, uległy i podatny na wpływy zewnętrzne. To prawda, że nigdy nie przestaje on pytać samego siebie, czy na pewno ma rację, czy przypadkiem się nie myli i nie ulega pewnym złudzeniom. W wielu sytuacjach może jednak dojść do wniosku, że jego stanowisko jest uzasadnione i powinien nieustępliwie go bronić.

Samokrytycyzm nie musi prowadzić do relatywizmu i moralnego nihilizmu – wręcz przeciwnie, w wielu sytuacjach jest w stanie zmobilizować nas do zdecydowanego działania. Nawet kiedy pewien problem początkowo wzbudza w nas wątpliwości, nie musimy im ulegać. Często zapominamy, że instynktowna pewność siebie, wynikająca z zawężonego pola widzenia, nie jest jedyną. Poza pierwotną pewnością siebie istnieje również jej wtórny odpowiednik, niezwiązany z brakiem jakichkolwiek wątpliwości, lecz z umiejętnością ich racjonalnego przewyżczania.

W obliczu wątpliwości łatwo panikujemy. Jak pisał Hume: „Wszelkie wahanie się lub rozważanie gmatwa ich [tj. większości ludzi – J. W.] umysł, unieruchamia ich uczucia, paraliżuje ich działanie. Niecierpliwą się tedy, póki nie wyzwolą się ze stanu tak bardzo dla nich niedogodnego i sądzą, że gwałtownością swych twierdzeń i uporczywością swych przekonań nie mogą się nigdy dość daleko od niego usunąć” [Hume 2001: 158]. Wątpliwości są dla nas psychicznie uciążliwe, często interpretujemy je jako wyraz własnej słabości – w sferze moralności widać to szczególnie wyraźnie. „Fanatycy znajdują spokój, są mniej rozdarci niż ci, którzy codziennie walczą z wyzwaniem względnosci” – zwracają uwagę socjologzy Anton Zijderveld i Peter Berger [Zijderveld, Berger 2010: 56]. Jak jednak starałem się udowodnić, umiejętność radzenia sobie z uciążliwością wątpliwości jest w wielu przypadkach koniecznym warunkiem ocalenia podstawowych wartości, jest istotą moralności. Wiele wskazuje na to, że moralność wymaga nie tylko zdecydowania, ale i świadomego wahanie. Pomiedzy wątpliwościami a gotowością do obrony swojego etycznego stanowiska nie ma nieuchronnej sprzeczności.

Bibliografia

- Arystoteles, 2012, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa.
- Berger P., Zijderveld A., 2010, *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, przeł. S. Baranowski, Kraków.
- Brandt A.M., Rozin P. (red.), 1997, *Morality and Health*, Nowy Jork–Londyn.
- Dostojewski F., 1992, *Notatki z podziemia, Gracze. Z dzieł Fiodora Dostojewskiego*, t. 1, przeł. G. Karski, W. Broniewski, Londyn–Warszawa.
- Dostojewski F., 2014, *Bracia Karamazow*, przeł. B. Beaupré, Warszawa.
- Hume D., 2001, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa.
- Kołakowski L., 2012, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków.
- Kundera M., 2016, *Zasłona. Esej w siedmiu częściach*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa.
- La Rochefoucauld F., 2010, *Maksymy i rozważania moralne*, przeł. T. Żeleński (Boy), Kęty.
- MacIntyre A., 1988, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame (Indiana).
- Montaigne M., *Próby*, przeł. T. Żeleński (Boy), „Wolne Lektury”.
- Nietzsche F., 2006, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Poznań.
- Nietzsche F., 2010, *Ludzkie, arcyłudzkie*, t. 1, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa.
- Platon, 2002, *Laches, Protagoras*, przeł. W. Witwicki, Kęty.
- Platon, 2008, *Obrona Sokratesa, Kriton, Uczta*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.
- Plessner H., 2008, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, przeł. J. Merecki, Warszawa.
- Richard R., 2009, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Warszawa.
- Scheler M., 2008, *Resentyment a moralność*, przeł. B. Baran, Warszawa.
- Tischner J., 1982, *Myślenie według wartości*, Kraków.

THE WORLD OF MORAL VALUES – BETWEEN COMPLEXITY AND SIMPLICITY?

Summary

In the article I describe a dual nature of morality, arguing that moral actions require a constant movement between complexity and simplicity of the moral world. In the first part of the article I examine heterogeneity of the moral sphere, pointing out that it should not be simplified. I try to show why morality cannot be seen as a domain of perfect clarity and why it is usually impossible to make a firm distinction between goodness and evil. In the second part I argue that despite the difficulties, morality also requires self-confidence which can be justified. Although some moral problems are demanding, many others can be solved relatively easily. In the last part of the paper I discuss a difference between primary, spontaneous moral self-confidence, connected with simplified moral judgments, and secondary, reflective one, which comes from overcoming and controlling initial moral doubts.

Key words: morality, ethics, moral dilemma, moral relativism, moral absolutism, moral compromise, worldviews, moral worldviews, moral presuppositions, ambiguity of morality, moral firmness, moral strength, the nature of morality, moral disputes, ideological disputes