

Zygmunt Bauman

MORALNE OBOWIĄZKI, ETYCZNE ZASADY

Jeśli światem przyrody rządzi los i przypadek,  
zaś światem techniki racjonalność i entropia,  
to o świecie społecznym można by powiedzieć, że  
istnieje on w lęku i drzeniu.  
*Daniel Bell*

Jest wiele prawdy w stwierdzeniu, że im bardziej pewnych rzeczy potrzebujemy, tym mniej są nam one dostępne. Z pewnością dotyczy to zasad etycznych, takich, o których można by powiedzieć nie tylko to, że są powszechnie uznawane, ale i powszechnie przestrzegane. Zasad, które tak mogłyby uregulować nasze wzajemne stosunki – nasze z innymi i jednocześnie innych z nami – byśmy mogli bezpiecznie czuć się w cudzej obecności, wspierać się, spokojnie współpracować, z obcowania ze sobą czerpiąc przyjemność, nieskażoną lękiem i podejrzliwością.

Każdego dnia przekonujemy się, jak bardzo nam takich zasad potrzeba. Przynajmniej większość z nas w codziennym życiu nie miewa do czynienia z dziką naturą w jej niezafałszowanej, nieuładzonej pierwotności. Równie rzadko spotykamy przyrządy techniczne, wykraczające poza formę zaplombowanych czarnych skrzynek, zaopatrzonych w proste instrukcje obsługi. Wszyscy natomiast żyjemy i działamy wśród nieprzebranego mnóstwa innych ludzkich istot, widocznych i domniemywanych, znanych i anonimowych. Ich życie zależy od tego, co uczynimy my, a zarazem wpływa na to, co sami czynić możemy i co czynić powinniśmy, przy czym wszystko to odbywa się w sposób, którego nie potrafimy ani zrozumieć, ani nawet przeczuć<sup>1</sup>. W naszym życiu częściej i pilniej

---

<sup>1</sup> Mówiąc słowami Daniela Bella, w naszym świecie (który Bell woli nazywać „postindustrialnym”) „ludzie żyją coraz bardziej poza naturą, a także coraz bardziej poza światem maszyn i rzeczy. Żyją i mają do czynienia tylko sami ze sobą [...] Przez większą część ludzkiej historii rzeczywistością była natura [...] W toku minionych 150 lat rzeczywistością

potrzebujemy wiedzy i umiejętności moralnych niż wiedzy o „prawach natury” czy umiejętności technicznych. Jednakże nie wiemy, skąd mielibyśmy je czerpać, zaś gdy są nam oferowane, rzadko mamy pewność, że możemy do końca im zawierzyć. Jak zauważył Hans Jonas, jeden z najbardziej wnikliwych analityków naszych współczesnych moralnych rozterek, „nigdy dotąd tak wielka siła nie została skojarzona z tak niewielkim rozeznaniem co do skutków jej użycia [...] Mądrość jest nam najbardziej potrzebna wówczas, kiedy najmniej w nią wierzymy”<sup>2</sup>.

Ta rozbieżność pomiędzy podażą i popytem została ostatnio opisana jako „etyczny kryzys ponowoczesności”. Wielu powiedziałoby, że kryzys ów jest dużo starszy i słuszniej byłoby go nazwać „etycznym kryzysem nowoczesności”. Jakkolwiek jest, kryzys ten ma określone wymiary praktyczne i teoretyczne.

### Niepewność etyczna

Jeden z jego wymiarów praktycznych jest prostą konsekwencją ogromu mocy, jaką dysponujemy. Wszystko, co robimy sami i co robią inni, może mieć głębokie, dalekosiężne i długotrwałe konsekwencje. Nie jesteśmy w stanie poznać ich bezpośrednio ani precyzyjnie przewidzieć. Pomiedzy czynami i ich rezultatami istnieje potężny dystans, w czasie i w przestrzeni, dystans, którego nie możemy zmierzyć przy użyciu naszych zwykłych wrodzonych zmysłowych władz. Dystans ten sprawia, że nie możemy ocenić wartości naszych działań przez proste wyliczenie ich skutków<sup>3</sup>. Wszystko, cokolwiek robimy, ma swoje

---

stała się technika, narzędzia i przedmioty, wytworzone przez ludzi, jednak w urzeczowionym świecie istniejące od tych ludzi niezależnie [...] Dziś jedyną rzeczywistością staje się świat społeczny” (*Culture and Religion in a Postindustrial Age*, [w:] M. Kransberg, red. *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, Boulder 1980, s. 36–37). Jeśli zgodzić się, że idea „rzeczywistości” oznacza tu najbardziej nieprzejrzysty, oporny i niesforny aspekt doświadczenia życiowego, zamaszysta generalizacja Bella okazuje się mniej przesadzona, niżby się to mogło na pierwszy rzut oka wydawać. Ogniskowa tej nieprzejrzystości zmienia się w czasie.

<sup>2</sup> H. Jonas *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Engelwood Cliffs, 1974, s.176,178.

<sup>3</sup> Anthony Giddens posuwa się do zdefiniowania nowoczesności jako „kultury ryzyka”: „pojęcie ryzyka jest podstawowe zarówno dla sposobu, w jaki zwykli aktorzy, jak i techniczni specjaliści organizują swój świat moralny [...] To, że nowoczesny świat nabral ostatnio apokaliptycznych rysów, wcale nie wynika z jego niepowstrzymanego dążenia do zagłady, ale z tego, że wprowadza on czynnik ryzyka, z którym poprzednie pokolenia nie musiały się dotąd mierzyć” (*Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge 1991, s. 3–4). Jednak w pionierskim studium o ryzyku i ślepych przypadkach, które mogą tylko pomnażać kolejne „działania po omacku” (zaś we współczesnych superskomplikowanych społeczeństwach „działanie jest, by tak rzec, „oślepiane instytucjonalnie”), Ulrich Beck zauważa, że „to, co psuje zdrowie lub szkodzi przyrodzie, uchodzi naszej uwadze i oku”. Skutki te „całkowicie wymykają się

„efekty uboczne”, „nieprzewidziane konsekwencje”, mogące wszakże zniwelować wszelkie, nawet najszlachetniejsze nasze zamierzenia, sprowadzając katastrofy i cierpienia, których nikt z nas nie pragnął ani się spodziewał. Mogą one osiągnąć ludzi, których twarzy nigdy nie ujrzymy, już to dlatego, że nie dość daleko podróżowaliśmy, już to dlatego, że nie dość długo będziemy żyć. Możemy ich skrzywdzić (lub też oni mogą skrzywdzić nas) przez przeoczenie, z niewiedzy raczej niż rozmyślnie, nikomu z osobna źle nie życząc, nie powodując się złośliwością ani nie działając z inną naganną intencją. Skarłała moralna wyobraźnia może pomniejszać skalę możliwych konsekwencji naszych działań. Ona też może odebrać moc tym kilku wypróbowanym, godnym zaufania etycznym zasadom, które odziedziczyliśmy z przeszłości i wobec których posłuszeństwo zostało nam wpojone. Wszystkie one pouczają nas w gruncie rzeczy o jednym: jak traktować ludzi, którzy są w naszym zasięgu, jak rozstrzygać, które działania są dobre (a więc winny być podejmowane), które natomiast złe (wobec czego należałoby ich unikać), w zależności od wyraźnego, możliwego do przewidzenia wpływu, który mają one na tych ludzi. Choćbyśmy jednak najsumienniej trwali przy takich zasadach, choćby i inni podobnie skrupulatnie ich przestrzegali, wciąż nie mamy gwarancji, że uda się nam uniknąć katastrofalnych konsekwencji. Nasze etyczne wyposażenie – kodeks postępowania moralnego, zbiór praktycznych reguł, których przestrzegamy – najwyraźniej nie są na miarę mocy, pozostającej dziś w naszej dyspozycji.

Inny praktyczny wymiar tego zagadnienia wynika z faktu, że precyzyjny podział pracy, wiedzy i funkcji, z którego słyną (i którym się szczycą) nasze czasy, sprawia, iż w każde niemal przedsięwzięcie uwikłanych jest wielu ludzi, z których każdy wykonuje zaledwie drobną część całego dzieła. W istocie ilość włączonych ludzi jest tak wielka, że nikt nie mógłby rozsądnie i z przekonaniem przypisywać sobie wyłącznego autorstwa (lub zostać obarczony jego zarzutem) albo wyłącznej odpowiedzialności za produkt końcowy. Grzech bez grzeszników, zbrodnia bez zbrodniarzy, wina bez winowajców! Odpowiedzialność za wynik jest, by tak rzec, r u c h o m a, nigdzie nie znajduje swej naturalnej przystani. Albo raczej wina rozkłada się tak cienką warstwą, że nawet najgorliwszy i najszczerzy rachunek sumienia kogoś z jej „udziałowców” niewiele (jeśli w ogóle cokolwiek) jest w stanie zmienić w końcowym stanie rzeczy. Jest całkiem naturalne, że u wielu

---

bezpośredniej ludzkiej percepcji. Wszystko zdane jest coraz bardziej na ślepy traf, dla swych ofiar całkowicie niewidzialny i nieprzewidywalny. W pewnych sytuacjach ów traf może nie ujawnić się za życia tych, których dotknął, ale osiągnąć dopiero ich dzieci” (*Risk Society: Towards a New Modernity*, tłum. Mark Ritter, London 1992, s. 27). Ślepy przypadek nie podlega i nie może podlegać kalkulacji, która poprzedza akt. Jest nie zamierzony, brak mu intencji sprawczej. Szkodliwe skutki ludzkich działań są nie intencjonalne (nie zamierzone). Wobec tego nie jest jasne, jak osoba moralna mogłaby ich uniknąć. Jeszcze mniej jasne jest, jak, nawet *ex post facto*, mogłyby one stać się przedmiotem moralnej oceny, odnoszącej się wszakże do działań z a m i e r z o n y c h.

z nas konstatacja tej bezowocności podsycą przekonanie o „daremności ludzkich wysiłków” w ogóle, to zaś może się wydawać wystarczającym powodem do zaniechania wszelkich wysiłków autorefleksji i rachunków sumienia.

Tak więc dzieło naszego życia składa się z wielu małych zadań, z których każde realizowane jest w innym miejscu, wśród innych ludzi i w innym czasie. Nasza obecność w każdym z tych układów jest tak samo cząstkowa, jak cząstkowe są same te zadania. W każdym z nich pojawiają się zaledwie w postaci „roli”, jednej z wielu ról, które gramy. Żadna z tych ról nie wyczerpuje naszej „pełnej jaźni”, żadna nie może zostać utożsamiona z tym, „czym naprawdę jesteśmy” jako „pełne” i „wyjątkowe” indywidualności. Jako indywidualności jesteśmy nie do zastąpienia. Nie jesteśmy jednak niezastępowalni jako gracze licznych ról, w których występujemy. Z każdą z tych ról łączy się przepis, który przewiduje, jaką pracę, jak i kiedy należy w jej ramach wykonać. Każdy, kto ów przepis zna i opanował przewidziane w nim umiejętności, może tę rolę odgrywać. Nie stałoby się więc nic szczególnego gdybym ja, ów poszczególny wykonawca roli, ze swej roli zrezygnował: ktoś inny pośpiesznie wypełniłby pozostałą po mnie lukę. „Przecież ktoś to zrobił tak czy owak” – tak zwykliśmy się pocieszać, gdy zadanie, które nam zlecono, uważamy za moralnie podejrzone lub niesmaczne... I znów, odpowiedzialność jest tu r u c h o m a. Albo też, chciało by się rzec, obciąża ona samą rolę, nie zaś osobą, która rolę odgrywa. Roli nie sposób utożsamiać z „jaźnią” – to przecież zaledwie odzież robocza, którą wkładamy na czas pracy i zdejmujemy, gdy dzień roboczy dobiegnie końca. Chodzimy przebrani w robocze mundury; wszyscy, którzy je noszą, wyglądają niezwykle podobnie. Nie ma „nic osobistego” ani w roboczych mundurach, ani w pracy, którą wykonują ci, którzy są w nie przebrani...

Wydaje się jednak, że może też być zupełnie inaczej: nie wszystkie plamy pozostałe z wykonywanej pracy przylegają do samej tylko roboczej odzieży. Czasem miewamy przykre uczucie, jakby trochę błota przykleiło się do naszego ciała, lub też jakby mundur roboczy, zbyt ściśle przylegając do naszej skóry, krępował nam ruchy. Nie udaje się go ściągnąć i zostawić w szatni. I nie jest to niestety ostatnia przykreść, jaka nas czeka.

Nawet jeśli uda nam się trzymać szafki tak szczelnie pozamykane, by nasze role i nasze „prawdziwe jaźnie” zostały rozdzielone tak, jak nam wpojono, że oddzielone być mogą i powinny, zmartwienie nadal nas nie opuści, zostanie tylko zastąpione innym. Kodeks postępowania i wskazówki dotyczące wyborów, związanych z wykonywaniem ról, nie są w stanie skrępować „prawdziwej jaźni”. „Prawdziwa jaźń” jest wolna – jest to powód do radości, ale wcale nie mniejszy powód do troski. Poza kategorią „wykonawcy ról” jesteśmy bowiem „naprawdę sobą”, a zatem ponosimy pełną odpowiedzialność za swoje czyny. Możemy dokonywać wolnych wyborów, kierując się tylko tym, co uznamy za słuszne. Szybko stwierdzimy, że nasze życie nie stało się od tego łatwiejsze. Przywykliśmy trzymać się reguł, a bez roboczej odzieży czujemy się nadzy i bezradni. Po

powrocie z „innego świata”, w którym inni brali (lub zapewniali nas, że biorą) odpowiedzialność za wszystko, co robimy, niełatwo będzie nam, nie przyzwyczajonym, unieść tę nieznaną odpowiedzialność. Zbyt często pozostawia ona po sobie posmak goryczy, która tylko zwiększa naszą niepewność. Gwałtownie potrzebujemy odpowiedzialności, kiedy się nam jej odmawia, ale z chwilą, gdy zostanie nam zwrócona, zaczyna wydawać się nam ponad siły. Odtąd tęsknimy za tym, co nas wcześniej oburzało: za autorytetem silniejszym niż my sami, kimś, komu moglibyśmy ufać i komu musielibyśmy być posłuszni, kimś, kto gwarantowałby nam trafność naszych wyborów, a tym samym dzielił z nami przynajmniej „nadwyżkę” odpowiedzialności. W przeciwnym razie będziemy się czuli samotni, odrzuceni, bezradni. I „pragnąc uciec od osamotnienia i bezsilności, będziemy gotowi pozbyć się naszej indywidualnej jaźni albo przez podporządkowanie się nowym formom autorytetu, albo też przez kompulsywne dostosowywanie do przyjętych wzorców”<sup>4</sup>.

W tylu sytuacjach, w których wybór należy do nas i wyraźnie wyłącznie do nas, na próżno poszukujemy niewzruszonych i godnych zaufania zasad, które mogłyby nam dać pewność, że z chwilą ich zaakceptowania słuszność będzie już zawsze po naszej stronie. Gorąco pragnęlibyśmy schronić się za takimi zasadami (choć aż nazbyt dobrze wiemy, że nie znieśliśmy przymusowego podporządkowania się im). Wygląda jednak na to, że potrzebnych do szczęścia jest zbyt wiele: przemawiają one różnymi głosami, jedne wychwalają to, co inne zganiły. Zderzają się i wzajemnie sobie zaprzeczają, a każda uzurpuje sobie autorytet, którego odmawiają jej pozostałe. Wcześniej czy później wychodzi na jaw, że także trzymanie się zasad nie uwalnia nas od odpowiedzialności. W końcu każdy sam i na własną rękę decyduje, której z wzajemnie ze sobą sprzecznych zasad da posłuch, którą zaś zlekceważy. Jako że nie istnieje jeden zbiór zasad do przestrzegania, prawdziwy wybór nie dotyczy posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa wobec nich. Wybór dotyczy różnych zestawów zasad i autorytetów, które namawiają do ich przestrzegania. Niezależnie od tego, jak bardzo chciałoby się zrzucić dokuczliwy ciężar własnej odpowiedzialności, nie można zostać prawdziwym „konformistą”. Każdy akt posłuszeństwa jest i nie może nie być zarazem aktem nieposłuszeństwa. Skoro zaś nie ma autorytetu na tyle silnego lub na tyle zuchwałego, by zdezwuował wszystkie inne i uzyskał monopol, nie jest jasne, wobec którego nieposłuszeństwo jest mniejszym złem.

W kontekście pluralizmu zasad (a nasze czasy są czasami pluralizmu) wybory moralne (i sumienie moralne, które podąża ich tropem) jawią się jako zasadniczo i nieusuwalnie ambiwalentne. Nasze czasy są czasami silnego poczucia moralnej ambiwalencji. Są to czasy, które pozwalają nam cieszyć się nie spotykana wcześniej wolnością wyboru, ale też rzucają nas w stan

<sup>4</sup> E. Fromm *The Fear of Freedom*, Routledge 1960, s. 116 (wyd. pol. *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970, tłum. Olga i Andrzej Ziemiłscy).

rozdzierającej niepewności o nie znanym nam dotąd nateżeniu. Tęsknimy za radą, której moglibyśmy zaufać i wesprzeć się tak, by chociaż trochę uprzykrzonej odpowiedzialności za wybór spadło z naszych barków. Jednak każdy autorytet, któremu można zaufać, może zostać zakwestionowany, żaden natomiast nie może dać nam gwarancji, o które nam chodzi. W rezultacie albo nie ufamy w ogóle, albo nie w pełni, albo nie na długo: nie możemy pozbyć się podejrzliwości, którą budzą w nas wszelkie roszczenia do nieomyślności. Jest to najostrejszy i najbardziej wydatny aspekt praktyczny tego, co zostało słusznie nazwane „kryzysem moralnym ponowoczesności”.

### Dylemat etyczny

Niejasności praktyki moralnej wywołują w teorii moralnej rezonans w postaci etycznego dylematu: kryzys moralny odbija się rykoszetem w postaci kryzysu etycznego. Etyka – pewien kodeks moralny, pragnąc być tym właśnie moralnym kodeksem, jednym jedynym zespołem wzajemnie niesprzecznych zaleceń, których winna przestrzegać każda osoba, chcąc uchodzić za moralną – traktuje wielość ludzkich sposobów bycia i ideałów jako wyzwanie, zaś ambiwalencję moralnych sądów jako chorobliwy stan rzeczy, domagający się pilnego skorygowania. W ciągu ery nowożytnej wysiłki wielu filozofów moralności skierowane były na redukcję tego pluralizmu i eksmisję owej moralnej ambiwalencji. Jak większość kobiet i mężczyzn doby nowoczesnej, także nowoczesna etyka poszukuje wyjścia z kłopotliwej sytuacji, w jaką wrzucona została nowoczesna moralność w swej codziennej praktyce<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Nadzieja na to, by całe ludzkie zachowanie dało się podporządkować zespołowi dokładnych, ścisłych, jednoznacznych i niezawodnych reguł, rozwiewała się stopniowo coraz bardziej, by w najnowszych pismach etycznych zostać całkowicie zarzucona. Zastąpiono ją dziwnym odwróceniem celów i środków. Zamiast poszukiwać ogólnego kodeksu (lub uniwersalnej zasady) działania moralnego, regulującego wszystkie życiowe sytuacje, dwudziestowieczni filozofowie moralności z uporem skupiają swą uwagę na tych spośród ludzkich wyborów i zachowań, które dają się opisać w sposób nie pozostawiający wątpliwości. Pozostawia to poza zasięgiem etycznej refleksji rozległą sferę praktyki życiowej o niezwykłej istotności, podczas gdy poszukiwania etyczne skupiają się na marginalnych — wygodnych ale błahych sytuacjach. I tak G.E. Moore, rzekomo najoryginalniejszy i najbardziej wpływowy dwudziestowieczny brytyjski filozof etyczny, porzuciwszy nadzieję na zbudowanie podstaw postępowania moralnego, sugerując w zamian: „gdy pytają mnie, «czym jest dobro», odpowiadam: «dobro jest dobrem, i na tym koniec», a zatem, że dobro jest wyraźnie widoczne, a zatem nie wymaga «wyjaśnień»” (w rzeczy samej, wyjaśnianie go w kategoriach czego innego, spowodowałoby sytuację, którą Moore nazwał «ułudą naturalizmu»), mógł pod koniec swych dociekań z trudem odcyfrować jako oczywiste i bez wątplenia «dobre» „osobiste przywiązanie i umiłowanie tego, co jest piękne w Sztuce i Naturze” (*Principia Ethica*, Cambridge UP 1903, s. 10, 188). Jeśli idzie o wyraźnych naśladowców G.E. Moore’a ze „szkoły intuicyjnej”, warto zacytować zjadliwy komentarz Mary Warnock: mówią nam oni, że „prawdy

Nastanie pluralizmu (rozbitcie skorupy tradycji, ucieczka od ścisłej i drobiazgowej kontroli, sprawowanej przez parafię i społeczność lokalną, rozluźnienie monopolu etycznego, sprawowanego przez kościoły) zostało początkowo przywitane z radością przez myślącą, dyskutującą i piszącą mniejszość. Najpierw zauważono emancypacyjny skutek pluralizmu: jednostce nie był już odtąd przypisany niezmienny kształt, narzucony jej przez przypadkowe miejsce urodzenia; żadna ludzka grupa nie mogła też prowadzić jej więcej na krótkim pasku, tylko dlatego, że jednostka ta została do niej przypisana. Odurzające było to nowe odczucie wolności: tryumfalnie je świętowano i cieszą się nim bez opamiętania. Giovanni Pico della Mirandola nie przebierał w słowach, chcąc wyrazić filozoficzny zachwyt faktem, że „człowiek jest wolny jak przestrzeń i może być wszystkim, czymkolwiek chce”<sup>6</sup>. Filozofów renesansu najbardziej fascynowała postać Proteusza, o którym Owidiusz (*Metamorfozy* VII, 7) pisał, że „widywany był raz w postaci młodego człowieka, kiedy indziej przemieniał się w lwa. Czasem zwykł pojawiać się jako rozszalały dzik, kiedy indziej jako wąż, kurczący się pod dotykiem. Dźwięk rogu przemieniał go w byka. Widywano go też w postaci kamienia lub drzewa...”

„Wyobrażenie człowieka jako kameleona, obdarzonego charakterystyczną dla tego zwierzęcia tajemniczą siłą nagłego przystosowania, powtarza się w tym okresie do znudzenia” – tak Stevie Davis podsumowuje filozoficzny folklor renesansu, początku ery nowoczesnej<sup>7</sup>. Pouczając najlepsze umysły swoich czasów o sztuce wychowania dzieci, Erazm z Rotterdamu zapewniał, że „ludzie nie rodzą się, ale kształtują”. Wolność oznaczała zatem prawo (i umiejętność) samo-kształcenia. Własny los, nad którego tyraniją jeszcze wczoraj ubolewano lub któremu z tych samych powodów tak niechętnie się poddawano, w rękach samoświadomego człowieka zdawał się dziś tak giętki jak glina w dłoniach zręcznego rzeźbiarza. „Ludzie mogą uczynić wszystko, czegokolwiek będą chcieli” – obiecywał nęcąco Leon Battista Alberti. „Możemy stać się tym, czego zapagniemy” – głosił tryumfalnie Pico della Mirandola. Jak sformułował to John Carrol w wydanym ostatnio studium historycznych wzlotów i upadków ich dziedzictwa, renesanowi humaniści „próbowali Boga zastąpić człowiekiem,

---

etyczne znamy tak samo dobrze jak prawdy matematyczne, a może i lepiej, ale to co wiemy, może się nam z nagłą wydać raczej nudne [...] Przykłady stają się coraz bardziej błahe i absurdalne. Trudno wyobrazić sobie, by kwestia czy krzyknąć, aby ocucić omdlałego, czy zwolnić, gdy zbliżamy się do głównej ulicy lub czy zwrócić książkę, którą pożyczyliśmy, mogła kogokolwiek ekscytować” (*Ethics since 1900*, Oxford UP 1979, s.43–44). Przegląd najnowszej produkcji w dziedzinie etyki filozoficznej o ambicjach „generalizujących” przekonuje, że werdykt Warnock wykracza poza omawiany przez nią przypadek.

<sup>6</sup> [W] *Oration: On the Dignity of Man*, (1572). Cyt. za: S. Davies *Renaissance View of Man*, Manchester UP 1978, s. 62–63.

<sup>7</sup> *Renaissance View of Man*, *op.cit.*, s. 77.

umieścić człowieka w centrum wszechświata i ubóstwić go”<sup>8</sup>. Ich ambicją było zaprowadzenie na ziemi ładu całkowicie ludzkiego, możliwego do urzeczywistnienia z pomocą samych tylko ludzkich zdolności i zasobów.

Jednakże nie wszyscy ludzie byli jednakowo wyposażeni. Wojujący renesansowi humaniści wysławiali wolność, daną niewielu wybrańcom. To, co Marsilio Ficino pisał o duszy – że jest częściowo zawieszona w wieczności, częściowo zaś w czasie (w odróżnieniu od ciała, w całości wydanego na pastwę czasu) – może być metaforą całej ludzkości: jest rozdarta pomiędzy śmiertelnym i nieśmiertelnym, wiecznym i przemijającym, wzniosłym i przyziemnym, duchowym i materialnym, stwórczym i stworzeniem, uczynkami i cierpieniem – działaniem i inercją. Tak więc z jednej strony mamy tych, którzy straszliwe ludzkie moce potrafili zaprząć w służbę wolnej autokreacji i samoustanowienia. Z drugiej strony – „łatwowiejne i mizerne stado, zrodzone do tego, by służyć”, jak John Milton opisywał masy. Renesans, czas emancypacji, był również czasem wielkiej schizmy.

To, z czego emancypowały się elity, było „zwierzęcą” lub „niewystarczająco ludzką”, ciemną, podporządkowaną „inną stroną” ich własnych jaźni – rzutowaną na *le menu peuple*, dzikie i nieokresane „masy”, które w oczach owych elit stawały się symbolem wszystkich szkaradnych i odrażających śladów zwierzęcia w człowieku. Jak wyraził to Robert Muchembled, przenikliwy badacz owej „wielkiej schizmy”, samooswiecające się elity odrzucały wszystko, cokolwiek wydawało się im „dzikie, brudne, lubieżne – aby lepiej ujarzmić te pokusy w sobie samych”. Masy, te wewnętrzne demony, z których samokształtujące się elity chciały diabła wypędzić, „uważane były za brutalne, brudne, całkowicie niezdolne do kontrolowania namiętności, nie podlegające jakimkolwiek próbom ucywilizowania”<sup>9</sup>. Bezcelowym jest pytać, co było tu przyczyną, a co skutkiem: czy widok deprawacji „innych”, cisnących się dokoła, podsycał pęd elit ku doskonałości, czy też było odwrotnie – odkąd w swym wysiłku samodoskonalenia elity zaczęły rzutować na „masy” własne, utajone, przyczajone pod cienką warstwą świeżo malowanego „humanizmu”, skryte lęki przed nagim instynktem, w oczach tej myślącej mniejszości „masy” zaczęły stawać się coraz bardziej obce, przerażające i niepojęte. Jakkolwiek było, kanały komunikacji pomiędzy „wyższymi” i „niższymi” rejonami hierarchii zostały przerwane, jak się zdawało nieodwracalnie. Jak tylko wyobrażenie nieprzerwanego łańcucha bytów, zainicjowanego boskim aktem stwórczym i podtrzymywanego przez boską łaskę, ustąpiło miejsca wolnej ekspansji ludzkich mocy, znikło pomiędzy nimi wszelkie bezpośrednie porozumienie.

<sup>8</sup> Por. J. Carrol *Humanism: The Rebirth and Wreck of Western Culture*, London 1993, Prologue.

<sup>9</sup> R. Muchembled *L'invention de l'homme moderne: sociabilité, moeurs et comportements collectives dans l'Ancien Régime*, Paris 1988, s.13.



Ujmując to w kategoriach czysto abstrakcyjnych, humanistyczna emancypacja na górze mogła zaowocować rozpadem społeczeństwa na dwie części, kierujące się całkowicie sprzecznymi zasadami: reguła nieskrępowanej wolności przeciwstawiała się zasadzie wszechobecnej normatywnej kontroli, samookreślenie – planktonopodobnej egzystencji, pewna siebie *Übermenschheit* – niewolniczemu podporządkowaniu instynktom. Jednakże taka opozycja mogłaby zostać wyzaczarowana tylko w wyobraźniowym *uniwersum* filozofów i nawet tam z trudem dałoby się jej dowieść. W praktyce, samoświadoma elita traktowała masy nie tyle jako odpychającego i odrażającego „innego”, od którego należało trzymać się z dala, ile jako przedmiot władzy i opieki – dwóch nierozzerwalnie splecionych ze sobą zadań, wynikających z obowiązków politycznego przywództwa. Kanały komunikacji, zerwane w wyniku wielkiej schizmy, musiały zostać naprawione, nad świeżo wykopaną przepaścią trzeba było przerzucić most. W filozofii, która oparła się pokusie ograniczenia pojęcia człowieczeństwa do samoemancypującej się elity, to praktyczne wyzwanie musiało odbić się rykoszetem jako gorączkowe poszukiwanie połączenia, spinającego dwie strony otchłani. Wolności samoustanowienia należało domagać się w imieniu ludzkiego potencjału: należało odwoływać się do kategorii uniwersalnych ludzkich zdolności, nie zaś do kategorii jawnie sekciarskich. Ta właśnie mieszanka i splot praktycznych i teoretycznych konieczności wywindowały etykę na poczesne miejsce wśród zainteresowań ery nowoczesnej. To uczyniło z niej zarazem *raison d'être* i główny kłopot nowoczesnej filozofii.

Według słów Jacquesa Domenecha: „gdy w swym «Eseju o rządach Klaudiusza i Nerona» Diderot napisał, że La Matrie «był pisarzem, który nie posiadał najmniejszego wyobrażenia o prawdziwych podstawach moralności» – rzucił najbardziej obraźliwą obelgę, jaką można było skierować pod adresem oświeceniowego filozofa”<sup>10</sup>.

W rzeczy samej, przy wszystkich istniejących pomiędzy nimi różnicach, *les philosophes* byli zgodni co do potrzeby i możliwości zbudowania niewzruszonego fundamentu moralności, która obowiązywałaby wszystkie ludzkie istoty, bez względu na ich społeczne pochodzenie, narodowość czy rasę. Ów pożądany fundament nie powinien opierać się żadną miarą na chrześcijańskim Objawieniu, ani też na żadnej lokalnej tradycji (jak podkreślał Helwecjusz, chrześcijańskie zasady moralne odwołujące się do boskich przykazań mogą zadowolić zaledwie „małą liczbę chrześcijan, rozproszonych po ziemi”; filozofowie zaś „zawsze zmuszeni są mówić o tym, co uniwersalne”). Powinien się on natomiast odwoływać do „ludzkiej natury” (Holbach). Moralność prawdziwie ludzkiego społeczeństwa musi być ufundowana na gruncie, który odnosiłby się do ludzi jako ludzi, bez odwoływania się do jakiegось zewnętrznego czy ponadludzkiego

---

<sup>10</sup> J. Domenech *L'Éthique des Lumières: Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1989, s. 150.

autorytetu; to ostatnie zawsze byłyby obarczone grzechem przemawiania w imieniu zaledwie małej części ludzkości.

Filozoficzny zamach na Objawienie stawiał sobie dwa cele istotne dla nowoczesnej rewolucji: delegitymizację władzy kościelnej przez wykazanie, iż ignoruje ona (lub bezpośrednio tłumi) powszechne ludzkie przymioty i uzasadnienie wypełnienia powstałej w ten sposób pustki przez oświeconych rzeczników Powszechności, odpowiedzialnych za krzewienie i obronę moralności narodów. *Les philosophes* tego okresu lubili przy każdej okazji powtarzać, że zadaniem oświeconej elity jest „objasniać narodom fundament, na którym ma zostać zbudowana moralność”, „pouczać narody” co do zasad moralnego postępowania. Etyka filozoficzna miała zastąpić kościelne Objawienie, przewyższając je jeszcze w radykalizmie roszczeń do powszechnej słuszności. Podobnie też filozofowie mieli zastąpić kler w roli duchowych władców i strażników narodów.

Kodeks etyczny miał zostać zakorzeniony w „naturze ludzkiej”. Tak w każdym razie brzmiała deklaracja intencji. Wystarczyło ją jednak zaledwie wypowiedzieć, by ujawniło się zagrożenie, jakie dla idei porządku zaprowadzonego ludzką ręką i dla kierowniczej roli, którą w tym porządku zastrzegła dla siebie klasa wykształcona, stwarzała formuła naturalnych fundamentów etyki. Czy podstawy etyki powinny zostać umieszczone w „naturze” „naprawdę istniejących „e m p i r y c z n y c h” ludzi; w surowych, nieprzetworzonych skłonnościach i impulsach, ujawniających się w wyborach ludzi, dążących do realizacji swoich celów i w swoich wzajemnych stosunkach? Tak „demokratyczna” wersja natury ludzkiej byłaby katastrofalna dla zgłaszanej przez filozofów oferty duchowego przywództwa i czyniłaby ich usługi całkowicie zbędnymi. Filozofowie woleli straszyć swych czytelników obrazem niebezpieczeństw, czyhających na ludzki porządek rzeczy: gdyby ludzkie zachowanie mogło podążać za swoimi naturalnymi skłonnościami, nie wyniknęłyby z tego żaden ład, stosowny dla stanu ludzkiego. Życie byłoby „plugawe, brutalne i krótkie”. „Pospółstwo – pisał d’Alambert – jest ciemne i ogłupiałe [...] niezdolne do stanowczego ani życzliwego czynu”<sup>11</sup>. Zgubne konsekwencje nieokrzesania, okrucieństwa i dzikich instynktów w zachowaniu mas, wydawały się nieobliczalne. *Les philosophes* nie wstawili się nigdy wielkim szacunkiem dla „empirycznych” mężczyzn i kobiet. Stanowili oni dla nich problem, i to problem trudny, jako że w „naturze” owych mężczyzn i kobiet wypadałoby poszukiwać kodeksu etycznego, który z kolei miał być legitymacją roli oświeceniowych filozofów jako prawodawców etycznych i strażników moralności.

Było tylko jedno rozsądne rozstrzygnięcie tego dylematu: tak, to natura Człowieka będzie stanowić mocny jak skała, wystarczający fundament po-

---

<sup>11</sup> O wewnętrznie sprzecznych filozoficznych poglądach na lud i o nierozstrzygalnych sprzecznościach w które uwikłani byli krzewiciele Oświecenia, patrz Zygmunt Bauman *Legislators and Interpreters*, Cambridge 1987, rozdz. 5.

wszechnie obowiązującego kodeksu etycznego; jednakże takim fundamentem nie będzie „natura mężczyzn i kobiet” takich, jakimi są oni obecnie, jakich można oglądać dzisiaj – a to z tej przyczyny, że to, co możemy dziś widzieć i opisywać nie jest przejawem „prawdziwej ludzkiej natury”. Nigdzie dotąd natura nie ujawniła się w całej prawdzie i okazałości. Natura ludzka istnieje obecnie tylko *in potentia*. Jest ona nienarodzoną możliwością, oczekującą, by położna pomogła jej wydostać się na zewnątrz, a i to nie bez długotrwałych męczarni i ostrych bólów porodowych. Ludzka natura jest „jeszcze-nie”. Jest ona własną potencjalnością, możliwością niespełnioną, i co najważniejsze niespełnialną sama przez się, bez pomocy rozumu i jego agentów.

Muszą się stać dwie rzeczy, aby przeznaczenie ludzkiej natury spełniło się. Po pierwsze, ludziom należy objawić ukryty w nich moralny potencjał. Ludzi należy oświecać co do standardów, których bez zewnętrznej pomocy nie zdołaliby sobie przyswoić. Po drugie – należy im pomóc w utrzymywaniu tego standardu przez staranny dobór środowiska, które mogłoby formować i nagradzać prawdziwie moralne postępowanie. Oba zadania wymagają profesjonalnych umiejętności, po pierwsze ze strony nauczycieli, po drugie – prawodawców. Pilność obu tych zadań plasuje wiedzę i wykształcenie, a także tych, którzy są w stanie zastosować je praktycznie, w roli najwyższego autorytetu. Od ich umysłów i czynów zależał los ludzkiej rzeczywistości, dostrajanej do wyobrażenia o ludzkiej naturze.

Dlaczego ludzie skłonni byli trwać przy zasadach, objawianych im przez nauczycieli? Pod nieobecność nakazów boskich, teraz gwałtownie odrzucanych, kodeks etyczny musiałby kłaść nacisk na zgodność z potrzebami tych, których namawiano do jego przestrzegania. Ambicje moralne miały zatem mieć korzenie równie ziemskie, jak ziemskie były fundamenty pod przyszłą etykę i musiały przejść podobną próbę, jak ta, której poddano same fundamenty. Tak więc należało dowiedzieć, że czynienie dobra jest dobre dla tych, którzy je czynią. Należy go pragnąć dla korzyści, jakie przynosi ono tu i teraz, na tym świecie. Musi się ono uzasadnić jako racjonalny wybór kogoś, kto pragnie dobrego życia, racjonalny z powodu korzyści, które przynosi. „Interes” i „miłość własna” (*l'amour-propre*) – tak nazwano się powody, które miały skłaniać do podporządkowania się oświeceniowym instruktorom moralnym i zaakceptowania ich nauk. Pragniemy przyjemności i chcemy uniknąć bólu – miłość własna nie gwarantuje nam osiągnięcia tych celów, o ile nie zostanie oświeconą – wsparta i pokierowana przez dobrze pojęty własny interes. Interes ów musi być jednak rzeczywiście właściwie rozumiany, zaś właściwe zrozumienie jest dokładnie tym, czego najbardziej brakuje niewykształconemu umysłowi. Ludziom należy zatem powiedzieć, jakie są ich prawdziwe interesy. Jeśli nie słuchają lub nie chcą usłyszeć, należy ich zmusić, by zachowywali się tak, jak wymaga tego ich prawdziwy interes.

Ludzie nie powinni krzywdzić innych, ponieważ krzywdzenie innych jest wbrew ich interesom, przynajmniej na dłuższą metę (nawet jeśli jakaś nierozum-

na, krótkowzroczna osoba zakłada inaczej). Żaden człowiek nie mógłby znieść życia w pogardzie – wyjaśniał Voltaire – i dlatego „tout homme raisonnable conclura qu'il est visiblement de son intérêt d'être honnête homme” (*Traité de Métaphysique*). Wobec wymowy faktów każdy rozsądny człowiek musi przyjąć, że czynienie dobra jest lepsze niż krzywdzenie innych. Rozum przychodzi tu w sukurs miłości własnej i rezultatem tego spotkania jest działanie na rzecz właściwie pojętego własnego interesu.

Rozum jest powszechnym ludzkim dobrodziejstwem, jednak podobnie jak jest w innych przypadkach, także i w dostępie do rozumu jedni ludzie są „równiejsi” od innych. Filozofowie są właśnie takimi ludźmi, którzy do rozumu niezmaconego, nie zaciemnionego przez wąsko pojęte interesy, mają dostęp bardziej bezpośredni. A zatem to oni powinni ustalić, jaki rodzaj zachowania ów rozum zaleciłby osobie rozumnej. Ustaliwszy, powinni powiadomić o rezultacie ludzi gorzej wyposażonych, którzy nie mogą dojść do tych wniosków sami, a następnie poprzeć swe ustalenia autorytetem „wtajemniczonych”. Jednakże do innych owo przesłanie filozofów dociera już w postaci Prawa: nie tyle wewnętrznej zasady tkwiącej we własnych ludzkich wyborach, ile zewnętrznej podpowiedzi, dotyczącej ich dokonywania. Pomimo, że rozum jest wspólną ludzką własnością, zasadom, rozpowszechnianym w imię tego rozumu, należy się podporządkować tak, jak przemożnej sile zewnętrznej. Chociaż uzasadnienie postępowania moralnego jest wysoce indywidualistyczne i autonomistyczne, odwołując się w istocie do miłości własnej i do własnej korzyści, postępowanie moralne można zagwarantować tylko przy pomocy heteronomicznej mocy Prawa.

### Sąd moralny, odebrany i odzyskany

W szczelinie istniejącej pomiędzy „realnymi” indywidualnymi skłonnościami a domniemanym sposobem, w jaki zachowywaliby się ludzie, gdyby postępowaniem ich kierowała dobrze pojęta własna korzyść, było miejsce na posłużenie się kodeksem etycznym jako instrumentem społecznej dominacji. W istocie dopóty, dopóki taka szczelina istniała, kodeks etyczny nie mógł być niczym więcej, jak tylko zachętą lub też uzasadnieniem moralnej heteronomii, nawet jeśli sam kodeks apelował do przyrodzonej wszystkim ludziom zdolności do autonomicznego sądu moralnego. Każdy człowiek jest zdolny dokonywać moralnego wyboru i to właśnie pozwala go traktować jako adresata wymagań moralnych i odpowiedzialny moralnie podmiot. Jednakże z tego czy innego powodu (niech to będzie grzech Adama, niezrozumienie własnego interesu czy nikczemne zwierzęce instynkty), stanąwszy w sytuacji wyboru, większość ludzi nie wybiera tego, co jest moralnie dobre. Tak więc, paradoksalnie, to sama wolność sądenia i wyboru domaga się zewnętrznej siły, przymuszającej osobę czynić dobro „dla jej zbawienia”, „dla własnego dobra”, lub „w jej własnym interesie”.

Paradoks ten nękał myślicieli-moralistów co najmniej od czasów ataku Św. Augustyna na pelagiańską herezję. W sensie logicznym był to paradoks, wystawiający filozoficzną niewinność na ciężką próbę. Nie było w nim jednak nic paradoksalnego, jeśli chodzi o realia życiowe. Wszystkie instytucje społeczne opierają się wszak na stosowaniu środków przymusu, tudzież na założeniu, że jednostka nie jest zdolna dokonywać „dobrych” wyborów („dobrych” w znaczeniu zarówno „dobra jednostki”, „dobra społecznego” jak również obu naraz). Traktowanie jednostki jako kogoś zasadniczo niegodnego zaufania pochodzi właśnie z nasycenia zwykłego życia przemocą instytucji, roszcujących sobie prawo, by być jedynym autorytetem, władnym ustanawiać standardy dobrego postępowania. Wolność jednostki może się (w praktyce, o ile nie w teorii) pod względem moralnym skończyć dobrze tylko wówczas, gdy zostanie podporządkowana heteronomicznemu zespołowi standardów; oznacza to cedowanie prawa do decyzji o tym, co jest dobre, na różne społecznie akceptowane agendy i poddanie się ich werdyktom. Krótko mówiąc, oznacza to zastąpienie moralności – moralnym kodeksem, i modelowanie etyki na wzór Prawa. Odpowiedzialność indywidualna przekłada się wówczas (znów w praktyce, jeśli nie w teorii) na kategorie zgodności lub naruszania popieranych społecznie zasad etyczno-prawnych.

Opisana tu dialektyka moralności/prawa przejawia się w postaci „dylematu egzystencjalnego” osoby ludzkiej – nierozstrzygalnych antynomii typu „interes indywidualny *versus* grupowy” lub „jednostka *versus* społeczeństwo”. Jako taką znamy ją najlepiej z analiz filozoficznych i socjologicznych Jana Jakuba Rousseau czy Herberta Spencera, Emila Durkheima czy Zygmunta Freuda. Pozornie uniwersalny model, na którym opierają się ich rozważania, skrywa jednak zasadniczo odmienne poziomy heteronomii, oddziałujących na jednostkę, i rozmaity stopień akceptacji tego stanu przez ludzi. Autonomia i heteronomia jednostki są w nowoczesnym społeczeństwie rozłożone nierównomiernie. Nawet jeśli w każdej ludzkiej sytuacji wykryjemy obecność ich obu, znajdziemy je w rozbieżnych ilościach, w różnej mierze przydzielone różnym społecznym pozycjom. Autonomia i heteronomia, wolność i zależność (a także imputacja wiarygodności moralnej, którą *post facto* włącza się w obręb teorii jako źródło ich antynomiczności) są głównymi czynnikami społecznej stratyfikacji.

Tym, co filozoficzne i socjologiczne modele „powszechnej ludzkiej kondycji” próbowały (na próżno) teoretycznie przezwyciężyć, był praktyczny dualizm pozycji moralnej w nowoczesnym społeczeństwie, będący instrumentem i odbiciem dominacji. W nowoczesnym społeczeństwie niektóre jednostki są bowiem bardziej wolne niż inne, niektóre zaś są bardziej niż inne zależne.

Niektórzy mogą sobie pozwolić na decyzje autonomiczne (mogą być one autonomiczne dzięki zasobom, jakie podejmujący decyzję mają do swojej dyspozycji) – albo podejmujący decyzję uznani zostają za kompetentnych w kwestii własnych interesów na tyle, by podejmować właściwe, rozsądne

decyzje, albo też rozstrzygnięcia, których dokonują, mogą być wyjęte spod jurysdykcji społecznie akceptowanego kodeksu etycznego i zaklasyfikowane jako „moralnie obojętne” (a d i a f o r y c z n e, czyli takie, co do których etyczne autorytety nie czują potrzeby zajmowania stanowiska). Innym nie pozwala się podejmować decyzji prawdziwie autonomicznych (nie mogą one być prawdziwie autonomiczne, zważywszy na szczupłość środków, będących do dyspozycji potencjalnych decydentów) – albo nie ufa się w ich kompetencje w kwestii ich własnych interesów i w zdolność działania we właściwy sposób, albo przewidziane ich autonomiczne działania określa się jako szkodliwe dla dobrobytu grupy jako całości, a zatem szkodliwe dla samych działających podmiotów.

Krótko mówiąc ów dualizm środków wyraża się jako dylemat wolnego decydowania z jednej strony, z drugiej zaś – konieczności ograniczania wolności tych, których pomawia się o skłonność do czynienia zła. Możesz zaufać mądrymu (jest to zakodowana nazwa silnego), że działając autonomicznie będzie czynił dobrze. Ale nie możesz wszystkich uważać za mądrych. Aby zwiększyć możliwość czynienia dobra przez zamożnego, należy mu dać jeszcze więcej zasobów (z nadzieją, że uczyni z nich właściwy użytek). Aby jednak nie pozwolić, by ubogi czynił zło, trzeba jeszcze bardziej ograniczyć ilość zasobów, które są do jego dyspozycji (i tak na przykład, aby być pewnym dobrego skutku, dochody bogatych trzeba zwiększać, a ubogich zmniejszać).

Oczywiście nigdzie w społeczeństwie nie można znaleźć ani całkowitej wolności, ani totalnej zależności. Obie są tylko wyobrażonymi biegunami, pomiędzy którymi rozgrywają się i oscylują prawdziwe życiowe sytuacje. Poza tym ci, którzy, odwołując się do swych wyjątkowych umiejętności w dziedzinie racjonalnego decydowania, domagają się dla siebie monopolu lub przynajmniej innej miary w prawie do wolnego wyboru, rzadko go uzyskują i z pewnością nie mają go na stałe. Wolność (rzeczywista, nie idealna) jest przywilejem, przywilejem żarliwie kwestionowanym, przywilejem, który kwestionowany być musi. Przywileju trudno domagać się brutalnie, bez ogródek. Trzeba się o niego upominać w sposób bardziej subtelny – głosząc, że wolność jest przyrodzoną własnością ludzkiego bytu, z zastrzeżeniem, że nie każdy może z niej korzystać w sposób społecznie akceptowalny, nie stwarzając zagrożenia dla dobrobytu i trwania samego społeczeństwa. Jednakże nawet w tej formie przywilej ów można zakwestionować. Kwestią sporną jest bowiem to, co jest, a co nie jest właściwym użytkowaniem z wolności, co jest dobroczynne, a co szkodliwe dla wspólnego dobra – co podlega rzeczywistemu konfliktowi interesów i jest przedmiotem wzajemnie sprzecznych interpretacji. Tu istnieje rzeczywisty konflikt i rzeczywista sprzeczność pomiędzy warunkami życia, na swą własną zgubę ignorowana i pomijana przez teorie etyczne, mające ambicję dotarcia do uniwersalnych, powszechnie stosowalnych zasad. Wyczerpują one swe możliwości albo w spisie błahych zaleceń, dotyczących powszechnie znanych, ale obraźliwie banalnych czy wydumanych dylematów, albo też w abstrakcyjnych

modelach, swoją elegancją dostarczających pewnej przyjemności filozofowi, jednakże całkowicie oderwanych od praktycznej moralności i codziennego podejmowania decyzji w społeczeństwie takim, jakie ono jest.

Ta smutna sytuacja nie jest z pewnością winą filozofów. Różni ludzie w ludzkim społeczeństwie mierzą się z różnymi narzuconymi im moralnymi standardami. Cieszą się też różnym stopniem moralnej autonomii. Standardy i autonomia są przedmiotem konfliktów i walki. Nie istnieje jedna, niekwestionowalna, wszechpotężna społeczna instytucja, która mogłaby (i chciała) przekuć uniwersalne zasady, nawet świetnie intelektualnie uzasadnione, w efektywne uniwersalne standardy zachowania. Zamiast niej istnieje wiele instytucji i wiele etycznych standardów, których obecność wrzuca jednostkę w stan moralnej niepewności, z której nie ma satysfakcjonującego, bezpiecznego wyjścia. Na końcu drogi, którą przemierzyło współczesne społeczeństwo w poszukiwaniu powszechnie obowiązującego kodeksu zasad etycznych, czegoś na kształt Prawa, stoi współczesny człowiek, bombardowany sprzecznymi moralnymi wymaganiami, alternatywami i pragnieniami, zaś odpowiedzialność za działanie łąduje i tak na jego barkach. „Tym, co nas czyni nowoczesnymi – pisze Alain Wolfe – jest fakt, że nie potrafimy działać jako nasi własni moralni agenci”<sup>12</sup>. Jednak niezależnie od tego, czy jesteśmy nowoczesni, żyjemy w nowoczesnym społeczeństwie, które nie pozostawia nam wyboru co do tego, czy zostaniemy naszym własnym moralnym agentem – nawet jeśli (a raczej dlatego że) nie brakuje ofert na wykonywanie dla nas tej pracy (w zamian za pieniądze, wolność, bądź jedno i drugie).

Przy końcu ery nowoczesnej jesteśmy, by tak rzec, z powrotem w punkcie wyjścia. W racjonalnie zorganizowanym – „przezroczystym” – społeczeństwie, w którym rządzi Rozum i tylko Rozum, jednostce miało się oszczędzić udręki niepewności. Teraz wiemy, że nigdy nie było to możliwe i że możliwe być nie mogło. Pokusa uczynienia wszystkich ludzi moralnymi przez przeniesienie ich moralnych obowiązków na prawodawców, zawiodła i zawieść musiała, podobnie jak obietnica uczynienia wszystkich wolnymi w trakcie tego samego procesu. Teraz wiemy, że zawsze już będziemy mierzyć się z moralnymi dylematami, nie znajdując jednoznacznie dobrych (to znaczy powszechnie akceptowanych, niekwestionowanych) rozwiązań i że nigdy nie będziemy pewni, gdzie mamy takich rozwiązań poszukiwać; nigdy też nie będziemy wiedzieć, czy dobrze by było je znaleźć.

### **Ponowoczesność: moralność bez kodeksu etycznego**

W chwili, gdy stajemy przed wyborami o bezprzykładnie dalekosiężnych i potencjalnie katastrofalnych konsekwencjach, po prawodawcach nie oczekuje-

---

<sup>12</sup> A. Wolfe *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press 1989, s. 19.

my już więcej mądrości, ani po filozofach bystrości, dzięki której raz na zawsze zostalibyśmy uchronieni przed moralną ambiwalencją i niepewnością decyzyjną. Podejrzewamy, że prawda jest dokładnie odwrotna od tej, jaką nam dotąd przedstawiano. Społeczeństwo, jego trwanie i dobrobyt jest możliwe właśnie dzięki moralnej kompetencji jego członków, nie zaś odwrotnie. Mówiąc ściślej – słowami Alaina Wolfe'a – moralność jest praktyką „negocjowaną pomiędzy, z jednej strony, wykształconymi, zdolnymi do samorozwoju, przedstawicielami społeczeństwa i z drugiej, kulturą zdolną do zmiany”<sup>13</sup>. Miałoby być powtarzać, że gdyby nie tresura społeczna nie byłoby w ogóle moralnych jednostek, coraz bardziej przychylamy się do stanowiska, że ludzie muszą posiadać jakąś moralną umiejętność, która sprawia, że są zdolni tworzyć społeczeństwa i pomimo wszystko zapewniać im – szczęśliwe czy mniej szczęśliwe – przetrwanie.

Jest wielce prawdopodobne, że wybory moralne są w istocie wyborami, zaś dylematy dylematami, nie zaś przejściowymi i korygowalnymi rezultatami ludzkiej słabości, ignorancji czy błędów. Kwestie sporne nie mają z góry określonych rozwiązań, a na rozstajnych drogach brak drogowskazów wskazujących właściwy kierunek. Nie istnieją nienaruszalne zasady, które można by poznać, nauczyć się na pamięć i zastosować, by uciec z sytuacji bez wyjścia lub uchronić się przed posmakiem goryczy (czy nazwiemy go skrupułami, poczuciem winy czy grzechem), który przychodzi nieproszony w ślad za podjęciem decyzji i jej realizacją. Rzeczywistość ludzka jest nieuporządkowana i wieloznaczna, i także moralne decyzje, w odróżnieniu od abstrakcyjnych zasad etycznych, są ambiwalentne. W tego rodzaju świecie przyszło nam żyć. I jakby na przekór smartwieniom filozofów, którzy nie mogą zrozumieć „moralności bez zasad”, moralności bez podstaw, codziennie udowadniamy, że potrafimy sobie radzić w takim świecie, pomimo że niewielu z nas, zagadniętych o zasady, jakie nami kierują, potrafiłoby cokolwiek o nich powiedzieć. Jeszcze mniej spośród nas słyszało coś o rzekomo nieodzownych „moralnych fundamentach”, bez których podobno nie jesteśmy w stanie być dobrzy dla siebie nawzajem.

Wiedzieć, że to jest prawda (lub po prostu ją przeczuwać albo też zachowywać się t a k , j a k b y ś m y to wiedzieli), to tyle, co być człowiekiem ponowoczesnym. Ponowoczesność to n o w o c z e s n o ś ć b e z i l u z j i (co można też wyrazić w ten sposób, że nowoczesność jest ponowoczesnością nie przyjmującą prawdy o sobie). Te iluzje sprowadzają się do przekonania, że nieład ludzkiego świata jest zaledwie stanem przejściowym i odwracalnym, który wcześniej czy później zostanie zastąpiony przez uporządkowane i systematyczne rządy rozumu. Trudno pogodzić się z faktem, że „brud” pozostanie, niezależnie od tego, co zrobimy lub czego się dowiemy, że te drobne uporządkowania i enklawy, które ze świata wykrawamy, są kruche, aktualne-tylko-do-odwołania, a w końcu równie arbitralne i przypadkowe, co ich alternatywy.

<sup>13</sup> *Whose Keeper, op.cit.*, s. 220.



Można powiedzieć, że po długotrwałej i zażartej, choć w końcu nie rozstrzygniętej walce o odczarowanie świata (mówiąc ściśle, opór przeciw odczarowaniu, który ani na chwilę nie osłabł, tkwił jak cierń w ciele nowoczesności),<sup>14</sup> ponowoczesność przynosi tego świata „powtórne zaczarowanie”. Nieufność wobec ludzkiej spontaniczności, popędów, impulsów i takich skłonności, jakie nie poddają się przewidywaniu i racjonalnemu uzasadnianiu, została całkowicie zastąpiona nieufnością wobec nieemocjonalnego i wyrachowanego rozumu. Emocjom przywrócono utraconą godność, rację bytu odzyskało to, co „niewyjaśnione”, mało tego, to, co „irracjonalne” – sympatie i przywiązania, niewyjaśnialne w kategoriach użyteczności i celowości. Ustało gorączkowe poszukiwanie jawnych lub ukrytych funkcji wszystkiego, cokolwiek ludzie robią sobie i innym. Świat ponowoczesny jest światem, w którym taje mnicą przestaje być ledwo tolerowanym cudzoziemcem, oczekującym w kolejce na deportację. W tym świecie mogą się zdarzać rzeczy, które nie mają uzasadnienia, zaś ludzie mogą robić rzeczy, które z trudem dałoby się wytłumaczyć wskazaniem jakiegokolwiek (nie mówiąc już o rozsądnym) celu. Lęk przed pustką, który, według Theodora Adorno stanowi najdotkliwszy psychologiczny skutek nowoczesnego Oświecenia, został przytępiony i uśmierzony (choć nie całkowicie zduszony). Uczymy się współżyć ze zdarzeniami i działaniami, które są nie tylko póki-co-nie-wyjaśnione, ale (wedle wszelkiego prawdopodobieństwa) w ogóle niewyjaśnialne. Niektórzy z nas skłonni są nawet mówić, że takie zdarzenia i działania stanowią twarde, nieusuwalny rdzeń ludzkiej kondycji. Znowu uczymy się respektu dla dwuznaczności, szacunku dla ludzkich uczuć, doceniania działań bez celu i bez oczekiwania nagrody. Godzimy się z tym, że nie wszystkie działania, a szczególnie nie wszystkie najważniejsze nasze działania, muszą się uzasadniać i tłumaczyć celami, jakim służą i korzyściami, jakie przynoszą, abyśmy je docenili.

Umysłowość nowoczesna sądzi, że takie ponowoczesne sentymenty stanowią śmiertelne zagrożenie dla ludzkiego współżycia. Zniesławiwszy i oczerniwszy ludzkie działania, mające za przyczynę tylko „namiętności” i spontaniczne skłonności, nie próbując już udowadniać słuszności odczłowieczonych, wspomaganym przez mechanizm przemocy, reguł wzorowanych na prawie, nowoczesny umysł trwoży się możliwością „deregulacji” („rozregulowania”) ludzkiego postępowania, życia bez sztywnego i wyczerpującego kodeksu etycznego, powątpiewa w ludzką intuicję moralną i zdolność opanowania umiejętności i zwyczajów niezbędnych do współżycia społecznego. Sporo pozostałości tych nowoczesnych sentymentów przypadło też w udziale nam wszystkim, którzy poddani zostaliśmy owemu treningowi i teraz od czasu do czasu i w rozmaitym stopniu uczestniczymy w tych lękach i niepokojach.

---

<sup>14</sup> Obszerniej dowodziłem tego w *Narrating Postmodernity* (patrz: Z. Bauman *Intimations of Postmodernity*, London 1992).

Niełatwo przystać na przypadkowość bytu i nabrać respektu dla dwuznaczności. Nie ma żartów z ich psychologicznymi kosztami. Niemniej jednak powiedzenie, iż nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło, w dwójnasób dotyczy omawianego tu zła. Bowiem ponowoczesne powtórne zaczarowanie świata niesie ze sobą szansę bezpośredniej konfrontacji z ludzkimi możliwościami moralnymi, tym razem wolnymi od osłonek i deformacji; szansę ich powrotu z wygnania, na które skazały je czasy nowoczesne; szansę przywrócenia odebranych im praw i godności; zatarcia pamięci oszczerstw i stygmatów, pozostawionych przez nieufną nowoczesność. Świat nie musi koniecznie stać się wskutek tego lepszy i bardziej gościnnie. Jednak będzie on miał szansę zmierzenia się z upartymi ludzkimi inklinacjami i będzie mógł jeszcze raz przyjąć je za punkt wyjścia. Rozpoczynanie od nich (w odróżnieniu od uchylania, dezawuowania takiego początku), będące aktem skromności, przydaje realizmu nadziei uczynienia świata bardziej ludzkim.

Uwolnienie moralności od pancerza sztucznie stworzonych etycznych kodeksów (albo też wyzbycie się ambicji utrzymania jej w nim) oznacza powtórne jej uczłowieczenie, spersonalizowanie. Ludzkie namiętności zwykło się uważać za zbyt płuche i nieprzewidywalne, a zadanie zagwarantowania trwałości ludzkiego współzamieszkiwania na ziemi za zbyt poważne, aby los koegzystencji można było zdawać na własne zdolności moralne tych, co współżyć ze sobą mają. Zaczynamy teraz wszakże rozumieć, że dla ludzkiego losu trudno znaleźć jakieś lepsze powiernictwo, lub też, że samozwańczy opiekunowie mogą się tym losem zaopiekować zupełnie niewłaściwie (co znaczy, że cała oferowana opieka może okazać się nierealistyczna lub, co gorsze, nieproduktywna), o ile styl sprawowanej opieki nie bierze pod uwagę ludzkich popędów moralnych i autonomii moralnej osoby. Nie bez trudu uczymy się, że to osobista moralność umożliwia etyczne negocjacje i finałowe porozumienie, nie zaś odwrotnie. Dla pewności zastrzeżmy, że osobista moralność nie stanowi gwarancji sukcesu negocjacji. Może ona nawet negocjacje utrudniać i mnożyć na drodze przeszkody. Osobista moralność może sprawić, że żadne z osiągniętych porozumień nie będzie ostateczne, lecz chwilowe tylko i nie przez wszystkich honorowane. Mimo to właśnie dzięki niej wiemy, jak rzeczy stoją, a także jak stoimy my sami, i, pod groźbą utraty twarzy nie możemy udawać, że jest inaczej.

Rehumanizacja moralności oznacza powrót odpowiedzialności moralnej punktu docelowego z powrotem do punktu początkowego procesu etycznego. Z mieszaniną lęku i nadziei uświadamiamy sobie teraz, że gdyby odpowiedzialność nie była „od samego początku” jakoś zakorzeniona w naszym ludzkim istnieniu, nigdy, nawet najbardziej przemyślnym czy zręcznym fortelem nie wyczarowano by jej później. Czujemy instynktowną sympatię wobec spostrzeżeń w rodzaju uwagi, zapisanej przez P.F. Strawsona więcej niż dwadzieścia lat temu, że na pytanie „jaki pożytek może mieć jednostka z moralności?”, nie jest odpowiedzią stwierdzenie o zainteresowaniu ogółu istnieniem pewnych sys-

temów społecznie usankcjonowanych wymagań<sup>15</sup> (mamy co więcej wątpliwości, czy pytanie o „pożytek z moralności” powinno być w ogóle stawiane; podejrzewamy, że może być to rodzaj pytania-pułapki, które z góry zakłada że odpowiedź istnieje). Zaczynamy też wierzyć, że wszystkie społecznie tworzone namiastki moralności, jak kodeksy obowiązków funkcjonalnych i proceduralnych, są niegodne zaufania i moralnie wątpliwe (nawet jeśli są instrumentalnie skuteczne). Wszystkie one przytępią raczej niż wzmacniają osobistą odpowiedzialność, tę ostateczną ostoję i nadzieję moralności. Ze spóźnieniem zaczynamy doceniać sugestię Vladimira Jankélévitcha, że tak jak fakt istnienia *cogito* uniemożliwiał totalny sceptycyzm, tak samo w fakcie „poufałości, zażyłości, bliskości moralnej” można upatrywać „ostatecznej instancji”, od której „nie można uciec, o ile nie zachodzi przypadek złej woli”; „Nic nie zastąpi tego serdecznego przyzwolenia duszy, ani powierzchowna zgoda, która łączy do słów, ani transcendentny autorytet, który, aby zostać uznanym wymaga, by on sam został zwolniony z wymogu posiadania sumienia”<sup>16</sup>.

Początkowa delegitymizacja czy branie w nawias impulsów moralnych i emocji, a następnie próby wnoszenia gmachu etyki z argumentów starannie oczyszczonych z moralnych półtonów i wszelkich związków z niewypaczoną, ufną ludzką zażyłością, można by, używając słynnej alegorii Harolda Garfinkela, przyrównać do stwierdzenia, iż gdybyśmy tylko mogli usunąć ściany, lepiej zobaczylibyśmy, na czym trzyma się sufit. To elementarny i pierwotny, „brutalny fakt” moralnego impulsu i moralnej odpowiedzialności dostarcza tworzywa, z którego budowane jest współzycie ludzkie. Po stuleciach udowadniania, że jest inaczej, „tajemnica prawa moralnego we mnie” (Kant) nadal jawi nam się jako niemożliwa do wyjaśnienia. Jak zaznaczył ostatnio Michael S.Pritchard, dając wyraz powszechnie panującej opinii: „Możemy próbować wyjść na zewnątrz siebie i z zewnętrznego, obiektywnego punktu widzenia, próbować beznamiętnie uzasadniać [etyczne] twierdzenia. Jednakże, jak zauważył to Strawson, nigdy się to jeszcze nie udało, i jest po temu dobry powód. Jeśli zewnętrzne uzasadnienie wymaga pozbycia się sentymentów moralnych, po to byśmy mogli ocenić zachowanie «obiektywnie», do jakich zasobów mielibyśmy się odwołać, by dalej prowadzić badanie? Aby oddać podmiotowi sprawiedliwość musimy użyć naszej moralnej wrażliwości, która obejmuje także nasze uczucia. Nie istnieje tu żaden neutralny grunt. Jeśli mamy z niej mieć jakikolwiek praktyczny pożytek, filozofia moralna musi być budowana «od środka», niezależnie od tego, jak bardzo chcielibyśmy, aby było inaczej”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> P.F. Strawson *Freedom and Resentment and Other Essays*, London 1974, s. 35.

<sup>16</sup> *Traité de vertus* (1968), cyt. za: *Contemporary European Ethics. Selected Writings*, (wyd. Joseph J. Kockelmans), New York 1972, s. 45–46.

<sup>17</sup> M.S. Pritchard *On Becoming Responsible*, University Press of Kansas 1991, s. 10.

Kiedy tylko zniknie nowoczesna obsesja celowości, użyteczności i towarzysząca jej podejrzliwość wobec wszystkich czynów autotelicznych, moralność nareszcie będzie miała szansę stać się sobą. Będzie mogła przestać bronić swej racji bytu wskazując na korzyści, jakie przynosi jednostkom, działając w interesie ich przetrwania, pozycji społecznej i szczęścia, a także oddając usługi zbiorowemu poczuciu bezpieczeństwa, prawu i porządkowi. Jest to szansa brzemienna w skutki, jako że pytanie „po co być moralnym?” jest końcem, nie zaś początkiem moralnej postawy, która (podobnie jak *Gemeinschaft* Tönniesa) istnieje tylko w stanie *an sich*, trwając dopóty, dopóki sama nie wie o sobie jako o moralnej postawie, dopóki nie zostanie urzeczowiona jako przedmiot badania, albo też nie zostanie poddana ocenie w kategoriach standardów innych niż jej własne. Wykorzystawszy tę szansę, moralność będzie mogła uznać (lub raczej, nieprzymuszona, będzie mogła wyznać) swą własną nieracjonalność, fakt, że jest swym własnym warunkiem, koniecznym i wystarczającym. I tak będzie dobrze, ponieważ żaden moralny impuls nie przeżyje, a już na pewno nie przebędzie bez szwanku probierczej próby użyteczności i pożytku.

Tłumaczenie z języka angielskiego przejrzone przez Autora  
*Joanna Tokarska-Bakir*

#### ZYG MUNT BAUMAN – MORAL OBLIGATION AND ETHICAL PRINCIPLES

The author describes the phenomenon of postmodern morality. Postmodernism is, according to him, modernism without illusion, that the disorder of the human world is a transitory and reversible state. Postmodern morality is morality liberated from: authority (God, Reason), ethical codes, teleology and utility. Isn't this liberation the end of morality? Bauman claims that it is a chance for morality. Individual, irrational, impulsive, subject-oriented morality is humanised again, and instead of becoming the object of investigation, becomes once more „the mystery in me”.