

MIROŚLAW RUTKOWSKI*

SUMIENIE I AUTONOMIA

Słowa kluczowe: sumienie, autonomia, etyka

Keywords: conscience, autonomy, ethics

Na pytanie, czy wolno postępować zgodnie z własnym sumieniem, większość z nas udzieliłaby zapewne odpowiedzi pozytywnej. Mało kto odważyłby się bronić opinii, że takie działanie jest karygodne i powinno być zabronione. Niektórzy idą jeszcze dalej i zakładają, że zachowanie zgodne z sumieniem jest przedmiotem przynajmniej moralnej obligacji *prima facie*. Najbardziej radykalny pogląd utrzymują jednak ci, którzy stoją na stanowisku, że obowiązek moralny może dotyczyć tylko postępowania, co do którego mam przekonanie, że powinienem je wykonać.

Bez względu na różnice dzielące zwolenników etyki sumienia, wspólnie wyrażają oni poparcie dla idei, że nikomu, kto uznaje pewne czyny za słuszne lub obowiązkowe i uświadamia sobie fakt posiadania takiego przekonania, nie można z powodów moralnych odmówić prawa do ich wykonania.

Uważam ten pogląd za niesłuszny, sądzę bowiem, iż sądy poszczególnych ludzi na temat tego, co w danej sytuacji powinni czynić, nie mogą

* Mirosław Rutkowski, prof. US, kierownik Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, e-mail: rutkowski1957@gmail.com.

samodzielnie spełniać funkcji moralnego drogowskazu ani dla nich, ani dla kogokolwiek innego. Będę bronił twierdzenia, że odwołanie się do własnego sumienia nie stanowi ostatecznej i najważniejszej racji za słusnością zgodnego z nim postępowania.

Aby przedstawić uzasadnienie takiego stanowiska, trzeba rozpocząć od odpowiedzi na pytanie, co sprawia, że jeśli ktoś jest przekonany o tym, iż powinien wykonać czyn *x*, to należy zakładać, że ma moralny obowiązek, aby tak postąpić. Wydaje się, że przychyłość dla tak postawionej kwestii bierze się na ogół z bezkrytycznej akceptacji tezy o

Autonomii Sumienia, według której sumienie ustanawia obowiązki moralne jako ich konieczny i zarazem wystarczający warunek.

W ramach tego poglądu sumienie jest źródłem wiedzy moralnej o nadzwyczajnym statusie prawodawczym. Jego werdykt stanowi nie tylko jedyną, ale również ostateczną i całkowitą podstawę dla zobowiązań osoby, która w swoim postępowaniu chciałaby kierować się niepodważalnymi racjami etyki. Każdy, kto stoi na takim stanowisku, uznaje tym samym, iż miałby obowiązek wykonać czynność *x*, gdyby był przekonany o tym, że tak powinien zrobić¹. Jeżeli więc w swoim sumieniu uważasz, iż powinieneś wykonać jakieś działanie – na przykład ratować tonące dziecko – to twoje przekonanie bez reszty konstituuje obowiązek, abyś tak postąpił.

Autonomia Sumienia zakłada ideę, że przekonanie o obowiązku nie potrzebuje innej racji do ukonstytuowania obligacji oprócz własnego zaistnienia. Oznacza to, że w praktyce społecznej podmiot moralny mógłby sam formułować obowiązki moralne i swojej decyzji w tej sprawie nie musiałby usprawiedliwiać innymi racjami poza faktem ich stanowienia we własnym sumieniu. Często dochodzi się na tej podstawie do jeszcze bardziej uniwersalnego wniosku, a mianowicie, że ludzie dysponujący takim autonomicznym źródłem moralności posiadają całkowicie odmienny status niż pozostałe istoty².

¹ Stanowisko to nie było powszechnie podzielane. Zob. G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, w: *Ethics, Religion and Politics, Collected Papers*, Minneapolis 1981, s. 27.

² M. Warnock, *Egzystencjalizm*, tłum. M. Michowicz, Poznań: Prószyński i S-ka 2005, s. 14.

1. Sumienie doksastyczne

To zakłada konsekwencje, w które trudno uwierzyć. Gdy mówimy o kimś, że sumienia nie posiada, to na mocy powyższej tezy musimy odmówić mu wrażliwości moralnej na krzywdę innych ludzi, jaką według potocznych wyobrażeń z pewnością mają ci, którzy w swoim postępowaniu kierują się jego nakazami. Pozbawiamy go również moralnej poczytalności, gdyż nie tylko zakładamy, że nie miałby poczucia obowiązku i nie mógłby podjąć jakiegokolwiek zobowiązania moralnego, ale, co gorsze, przyjmujemy także, że nie zdawałby sobie sprawy z jego naruszenia.

Według tak rozumianej Autonomii Sumienia

(1) Jeśli ktoś jest przekonany, że powinien wykonać czynność *x*, to faktycznie ma taki obowiązek.

Faktem jest, że od czasu do czasu łapię się na tym, że sam dochodzę w ten sposób do wiedzy na temat tego, co jest moim obowiązkiem. Polega to na tym, że jeśli jestem przekonany o tym, iż powinienem coś zrobić, to z tego powodu uważam, że jest to moim obowiązkiem. Ponieważ sądzę, że mamy podobne doświadczenia w tym zakresie, to wnoszę z tego, że wszyscy dorośli ludzie prędzej czy później zaczynają zastanawiać się samodzielnie nad tym, co w konkretnych sytuacjach jest ich obowiązkiem i – tak jak ja – próbują w tym celu formułować jakieś przekonania na ten temat. Zakładam zatem, że moje twierdzenie jest prawdziwe co do faktów dla każdego z nas. To oznacza, że nie można wykluczyć, iż po sprecyzowaniu, co kryje się pod wyrażeniem ‘czynność *x*’, prawdziwe mogłoby być twierdzenie, że i ty

(2) jesteś przekonany, iż powinieneś wykonać *x*.

Każdy, kto akceptuje (1) i (2), musi na tej podstawie dojść do wniosku, że

(3) masz moralny obowiązek wykonać *x*³.

Jeśli nie skonkretyzuję tego, co jest przedmiotem obowiązku, rozumowanie to mogę uprościć. Miałoby ono wówczas następujący przebieg: jeżeli każdy ma moralny obowiązek zrobić to, co we własnym sumieniu

³ G.F. Schueler, *Is It Possible to Follow One's Conscience?*, „American Philosophical Quarterly” 44 (2007), s. 52; J. Dancy, *Practical Reality*, Oxford: Oxford University Press 2000, s. 59.

uważa za swój obowiązek, to zawsze, gdy jesteś przekonany, że powinieneś wykonać jakieś działanie, masz moralny obowiązek je wykonać. Wynika z tego, że przeświadczenie o autonomii sumienia oraz fakt, że masz jakieś przekonania o tym, co powinieneś uczynić, w pełni wystarczą do tego, żeby ustalić, co jest, a co nie jest obowiązkiem. Twierdzenia (1)–(3) stanowią również niepodważalny dowód na to, że za prawdziwe należałoby uznawać każde twoje przekonanie na ten temat.

Teza ta wydaje się mało wiarygodna, zakłada bowiem, że słuszność naszych intuicji na temat obowiązku moralnego nie zależy ani od treści naszych przekonań, ani od zdolności poznawczych czy logicznych procedur, za pomocą których do nich dochodzimy. W tej perspektywie nie ma żadnego znaczenia, że przekonania poszczególnych osób różnią się między sobą; bez znaczenia jest także fakt, że mogą być ze sobą sprzeczne. Każdy może powiedzieć: „To, że w ogóle mam jakieś obowiązki, jest prawdą tylko dlatego, że jestem o tym przekonany”.

Taki stan rzeczy jest nie do przyjęcia. Istnieje obawa, że w ten sposób można by nadawać wiarygodność

nie tylko przekonaniom filozofa, który całe swoje życie spędził na badaniu kwestii moralnych, lecz również przekonaniom wszelkiej maści tępaków, którzy nigdy nie przeczytali nic głębszego od komiksu ani nie myśleli nigdy o niczym więcej poza grami wideo, nie wspominając o rasistowskim fanatyku przekonanym, że byłoby rzeczą ze wszech miar niesłuszną dać ludziom o czarnym kolorze skóry prawa wyborcze, czy maniakowi religijnym, który uważa, że osoby nieakceptujące jego przekonań religijnych powinny opuścić kraj⁴.

Stanowisko to jest trudne do utrzymania również z innego powodu. Kiedy mówimy o kimś, że *uczynił to, co powinien*, możemy mieć na myśli dwie różne rzeczy: że uczynił to, czego wymagał od niego obowiązek moralny, lub że uczynił to, czego wymagał obowiązek moralny, ponieważ był przekonany, że uczynienie tego było jego obowiązkiem. W pierwszym przypadku nie zakłada się, aby uczynienie tego, co powinno się uczynić, wymagało posiadania przekonania o tym, że to, co się czyni, jest tym, co powinno zostać uczynione. Inaczej jest w przypadku drugim – tutaj uczynienie

⁴ G.F. Schueler, *Is It Possible...*, dz. cyt., s. 53. Na ten temat zob. T.I. Beauchamp, *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórzynki, Warszawa: Książka i Wiedza 1996, s. 497.

tego, co powinienem, zakłada uczynienie tego, o czym jestem przekonany, że moim obowiązkiem jest to uczynić. Tak więc czyny, które spełniają warunki konieczne do wykonania moralnego obowiązku w przypadku drugim, spełniają również analogiczne warunki, jakie mają zastosowanie w przypadku pierwszym. Relacja odwrotna natomiast nie zachodzi.

Ponieważ przedstawione wersje twierdzenia *uczynił to, co powinien* nie zawsze dotyczą tych samych czynów, więc wydaje się czymś zupełnie naturalnym, że można wykonać czyn będący przedmiotem moralnego obowiązku, nie mając w ogóle przekonania, że tak właśnie powinno się postąpić. Nie jest też rzeczą niesłuszną ani sprzeczną wewnątrznie posiadać przeświadczenie o tym, że można nie uczynić tego, co powinno się uczynić, nawet jeśli uczyniliśmy to, o czym byliśmy przekonani, że jest przedmiotem moralnego obowiązku. *Uczynienie tego, co powinno się uczynić*, nie wynika zatem w sposób konieczny z postępowania polegającego na uczynieniu tego, o czym myślimy, że powinniśmy uczynić. Z własnego doświadczenia wiedzą o tym na przykład ci, którzy po wykonaniu tego, o czym myśleli lub byli przekonani, że powinni wykonać, nie pozbyli się do końca wątpliwości, czy w ten sposób spełnili ciężący na nich obowiązek⁵.

Choć wnioski, do których doszedłem, wydają się zrozumiałe i wiarygodne, nie wszyscy będą skłonni w nie uwierzyć. Niemalże trudnościami z tym mieć osoby wspierające mocną odmianę ontologicznego woluntaryzmu, która głosi, że zawsze, gdy ktoś jest przekonany, że p, to p. Moralną wersją tego stanowiska jest właśnie twierdzenie (1). Z tego powodu dalsza obrona głoszonych przeze mnie poglądów opiera się na założeniu, że jeśli paradygmat woluntarystyczny uznalibyśmy za zbyt naiwny bądź nieprawdziwy, to za niedorzeczne musielibyśmy uznać również (1).

Istnieje argument, na podstawie którego wielu ludzi może dojść do wniosku, że należałoby zaaprobować ten paradygmat. Otóż niektórzy z nas uważają, że powiedzenie: „Jestem przekonany, że p” wyraża twierdzenie informujące o tym, że p jest prawdziwe bądź słuszne. Zgodnie z tym, gdy mówię: „Jestem przekonany, że p”, to byłoby w pewnym sensie rzeczą paradoksalną, gdybym stwierdził równocześnie, że p jest nieprawdziwe bądź niesłuszne. To tak, jakbym powiedział: „Jestem przekonany, że świeci słońce, ale słońce nie świeci”. Domniemanie o współistnieniu wzajemnie

⁵ D.O. Thomas, *Obedience to Conscience*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, New Series 64 (1963–1964), s. 243–244.

wykluczających się twierdzeń wiąże się w tym przypadku z przyjętym założeniem, iż powiedzenie „Jestem przekonany, że p” sugeruje, że p jest prawdziwe, co może prowadzić do wniosku, że wypowiadając takie zdanie w pierwszej osobie, stwierdzam tym samym następujące dwie rzeczy: że słońce świeci i równocześnie, że nie świeci. Mówienie w ten sposób może rzeczywiście stanowić paradoks, jednak nie jest wewnętrznie sprzeczne⁶. Gdyby tak było, to za paradoksalne musielibyśmy uznać również analogiczne zdania wypowiadane w drugiej lub trzeciej osobie, na przykład: „Jesteś przekonany, że p, ale p jest fałszywe” lub: „Kasia jest przekonana, że p, ale p jest fałszywe”. Wydaje się jednak, że utrzymywanie takiego poglądu byłoby rzeczą absurdalną; nie wikłamy się przecież w żaden paradoks ani w wewnętrzną sprzeczność, gdy mówimy: „Mój syn jest przekonany, że wieloryb jest rybą, ale wieloryby nie są rybami”.

Czy można więc bez zastrzeżeń akceptować twierdzenie, że zawsze, gdy ktoś jest przekonany, że p, to p? Bynajmniej. To, iż myślisz, że p, nie zawsze musi zakładać, że jest tak, jak myślisz, a więc nie zawsze zakłada, że p jest prawdziwe czy słuszne. Gdyby zakładało, odmiennie wyglądałaby nie tylko nasza wiedza o świecie – również świat musiałby wyglądać zupełnie inaczej. Skoro Tycho de Brahe doszedł do przekonania, iż budowę świata najlepiej opisuje teoria geocentryczna, to w takim przypadku nie tylko jego przekonania byłyby prawdziwe, ale wbrew temu, co obecnie wiemy na ten temat, Ziemia byłaby nieruchomym środkiem wszechświata, a Słońce krążyłoby po jej orbicie. Pomimo jednak tego, co sądził na ten temat, wszechświat ma i prawdopodobnie zawsze miał budowę heliocentryczną – również dla niego⁷.

Wydaje się, że tak samo przedstawia się sprawa z twierdzeniem (1). To, iż jesteś przekonany, że powinieneś wykonać czyn x, nie zawsze musi implikować wniosek, iż faktycznie jest to twój obowiązek. Gdyby implikowało, to każdy – nawet obrońca tezy o równej wartości ras ludzkich – musiałby przyznać, że moralnym obowiązkiem zdeklarowanego rasisty byłoby przeciwdziałanie wszelkim społecznym inicjatywom przyznającym prawa wyborcze ludziom o czarnym kolorze skóry.

⁶ B. Williams, *Przekonania z wyboru*, w: *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński i M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 6–7; L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008, s. 265–267.

⁷ C.R. Kordig, *Pseudo-Appeals to Conscience*, „Journal of Value Inquiry” 10 (1976), s. 11.

Niektórzy mogą dojść do wniosku, że zarzut ten łatwo jest uchylić, wprowadzając dodatkowe kryteria prawomocności naszych przekonań moralnych. Mogliby mianowicie twierdzić, że choć posiadanie tego typu przekonania jest koniecznym warunkiem zaistnienia obowiązków, nie stanowi jednak warunku wystarczającego. To miałyby dalekosiężne skutki. Spowodowałyby, że trzeba by zrezygnować z tezy o Autonomii Sumienia w zaproponowanym brzmieniu. Na skutek wprowadzonej modyfikacji moglibyśmy mówić jedynie o

Sumieniu Kompetentnym: sumienie może ustanawiać obowiązki moralne jako ich konieczne i zarazem wystarczające kryterium, o ile spełnia warunki x_1, \dots, x_n .

W celu uzasadnienia zmiany zwolennicy tak rozumianej autonomii podmiotu moralnego mogliby powołać się na argumenty, jakie często przytacza się na obronę tezy, że nie wszystkie maksymy rozumu praktycznego są źródłem moralnych powinności. Niektórzy uważają, że nie są nimi na przykład te z nich, których powstanie w jakimkolwiek stopniu uwarunkowane zostało hipotetycznie, tj. innymi racjami niż jedynie tym, że zostały ustanowione przez rozum. Funkcję takiego warunku pełnić mogą również niektóre własności imperatywu kategorycznego. Oznaczałoby to, że przekonanie, jakie mamy o naszych powinnościach, ustanawia obowiązek moralny tylko wtedy, gdy skłonni jesteśmy poddać je uniwersalizacji i uznać, że jest powszechnie ważne.

Dla moich obecnych celów nie muszę zakładać konkretnych warunków ani rozstrzygać, która interpretacja jest właściwa⁸. Wystarczy, jeśli powiem, że dla zwolenników Kompetentnego Sumienia ważne jest przyjęcie takich warunków.

Dokonana modyfikacja zmienia wymowę sformułowanych zarzutów, lecz tylko do pewnego stopnia i jedynie w zakresie, który nie jest istotny z punktu widzenia leżącej u ich podstaw argumentacji. Po przyjęciu tej zmiany nie można już dłużej utrzymywać, że słuszność naszych moralnych przekonań nie zależy od sposobu, w jaki do nich doszliśmy. Zwolennik Kompetentnego Sumienia mógłby bowiem na takie *dictum* odpowiedzieć, że jednym z najważniejszych warunków w ramach x_1, \dots, x_n jest właśnie

⁸ D. Velleman, *The Voice of Conscience*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, New Series 99 (1999), s. 57–76.

zastrzeżenie, które wymaga bezstronności oraz rzetelnego przemyślenia całej sprawy zgodnie z najlepszymi kompetencjami, jakimi dysponowałyby podmiot co do własnych zdolności poznawczych, umiejętności analitycznego myślenia i logicznego rozumowania w tym zakresie.

Według tej opinii osoba spełniająca wszystkie potrzebne warunki byłaby idealnym prawodawcą moralnym, gdyż posiadałaby wiedzę oraz zdolności, jakie wymagane są po to, by można było nabyć prawidłowe przekonania o własnych powinnościach.

Główny problem leży jednak gdzie indziej. Nawet gdyby każdy z osobna potrafił spełnić kryteria idealnego prawodawcy, nie zmieniłoby to faktu, że w ramach tego poglądu moralny status obowiązków nie tyle zależałby od treści naszych przekonań, co od posiadanych kompetencji, które mają gwarantować, że sumienie nie jest jedynie kapryśną samowolą nieokrzesej istoty, lecz faktycznie wyraża obowiązki. Uczynienie zadość warunkom $x_1 \dots x_n$ nie doprowadzi jednakże do moralnej idylli; nie spowoduje bowiem, że raz na zawsze pozbędziemy się rasistowskich przekonań, że nie będziemy nigdy faworyzować własnych interesów lub że obcy nam będzie fanatyzm religijny⁹.

Jeśli mam rację, a więc jeśli spełnienie zakładanych warunków nie gwarantuje ani słuszności, ani jednomyślności naszych przekonań moralnych, to mogę słusznie domniemywać, że dla zwolenników Kompetentnego Sumienia nie ma większego znaczenia fakt, że przekonania poszczególnych osób w tej sprawie mogą się dalej między sobą różnić, a nawet wzajemnie się wykluczać. W stosunku do poglądu pierwotnego różnica polega na tym, że rozumowanie to zawęży krąg ludzi, których sumienie można w tej sprawie brać pod uwagę. Nie eliminuje to jednak najważniejszego błędu, jakim jest brak ponadjednostkowych kryteriów służących do oceny słuszności poszczególnych przekonań na temat moralnej powinności.

Wydawać by się mogło, że najlepszym wyjściem z tej sytuacji byłoby odwołanie się do

Twierdzenia o nieomyślności: sumienie, które spełnia warunki x_1, \dots, x_n , jest nieomyślne.

⁹ Gdyby było inaczej, trudno byłoby na przykład wytłumaczyć, dlaczego Arystoteles usprawiedliwiał niewolnictwo, a Jonathan Edwards obnosił się tak ostentacyjnie ze swoją mizantropią i z nieukrywaną lubością skazywał ludzi na męki piekielne.

Przyjęcie takiego punktu widzenia stanowiłoby naturalną konsekwencją założenia, iż obowiązki moralne nie są przez sumienie odkrywane, lecz kreowane. Pomyłka sumienia wykluczona jest dlatego, gdyż funkcja stanowienia obowiązków moralnych nie podlega innej kontroli niż ta, którą zakłada teza na temat Kompetentnego Sumienia. W świetle tego poglądu sumieniu można na wstępie stawiać takie lub inne warunki, jednak nie sposób zakładać istnienia żadnej instancji ani kryterium, do których można by się później odwołać, chcąc sprawdzić wiarygodność jego decyzji. Ten, kto postępuje zgodnie z sumieniem, zachowuje pełną autonomię, gdyż posłuszny jest jedynie własnym przekonaniom. Ponieważ jest ono jedynym źródłem moralności i jednocześnie najwyższym autorytetem moralnym, to ostateczną racją zarówno co do istnienia, jak i uznania obowiązków moralnych może być tylko fakt, że każdy ustanawia je sam we własnym sumieniu.

Z tego powodu wielu z nas będzie zapewne myśleć, że rzeczą nieroztropną byłoby mówienie o prawdziwości czy fałszywości przekonań tego rodzaju, albowiem sądy tak rozumianego sumienia nie dowodzą czegokolwiek poza faktem stanowienia przez siebie obowiązków moralnych. Jeśli więc ktoś jest przekonany o swojej powinności, to uznamy, że w kwestii istnienia obowiązków nie można wymagać już niczego więcej.

Twierdzenie o nieomyślności, jak również przytoczone uwagi na ten temat, można interpretować dwojako. Można założyć, że nieomyślność sumienia ma charakter wyłącznie jednostkowy. Oznaczałoby to, że moje przekonanie o tym, co powinienem zrobić w danej sytuacji, jest nieomyślne tylko dla mnie, natomiast inni ludzie w tej samej sytuacji mogą mieć zupełnie odmienne przekonania na ten temat. Byłyby one dla nich tak samo nieomyślne jak moje przekonania dla mnie, jednak nie tylko mogłyby się od moich różnić, ale pozostawać z nimi w sprzeczności. W takiej sytuacji nikt nie mógłby powiedzieć, że zgodnie z jego sumieniem inni ludzie mają jakieś obowiązki; nie mógłby też potępiać tych, którzy postępowaliby niezgodnie z jego przekonaniem co do istniejącego w danej sytuacji obowiązku.

Nieomyślność sumienia może być również interpretowana w kategoriach uniwersalnych – jako zgodność przekonań moralnych głoszonych przez różne osoby. Ci, którzy tak rozumieją nieomyślność, nie mogą zakładać, że jest możliwe, aby ludzie, których przekonania spełniają warunki x_1, \dots, x_n , przyjmowali odmienne lub wykluczające się obowiązki. Każdy, czyje sumienie funkcjonuje prawidłowo – a więc nie jest w jakikolwiek sposób zależne od naszych pragnień i emocji ani od przypadkowych i nietrwałych

okoliczności zewnętrznych – miałyby prawo powiedzieć, że jego własne przekonania moralne ustanawiają obowiązki ważne dla nas wszystkich.

Wydaje się, że odwoływanie się do Kompetentnego Sumienia może odgrywać zakładane znaczenie w etyce jedynie w ramach drugiej wersji *Twierdzenia o nieomyślności*. Ci, którzy przyjmują taki punkt widzenia, nie czynią tego tylko po to, aby uniknąć zarzutów skierowanych pod adresem Sumienia Autonomicznego; ich zamiary są bardziej ambitne, chcą nadać sumieniu wymiar uniwersalnej i powszechnej predyspozycji do wyrażania obowiązków moralnych. To wymaga jednak spełnienia przynajmniej dwóch warunków: aby powinności będące przedmiotem jednostkowych przekonań były zgodne ze sobą i takie same dla wszystkich, a także aby każdego z nas cechowała jednakowa zdolność do ich ustanawiania.

Czy zgoda na taką interpretację zapewni osiągnięcie zakładanego celu? Idea kompetencji implikuje twierdzenie, że jeśli twoje sumienie spełnia określone warunki, tzn. jest *sumieniem właściwym*, to gdy jesteś przekonany, że powinieneś jakiś czyn wykonać, masz *de facto* obowiązek, aby tak postąpić. Dokonane w ten sposób uzasadnienie moralnego obowiązku czyni bezzasadnym pytanie, dlaczego jesteś zobligowany do takiego zachowania, gdyż według tego poglądu twoje przekonanie o tym, co w tej sytuacji powinieneś zrobić, wystarcza do zaistnienia takiej obligacji. Miałoby ono sens, gdybyś był przekonany o tym dlatego, że postępowanie to faktycznie jest twoim obowiązkiem. Takie założenie jest jednak sprzeczne z tezą leżącą u podstaw rozważanego poglądu, a mianowicie, że obowiązki moralne nie są niezależne od tego typu przekonań.

Wyjaśnienia wymaga też pojęcie *właściwego sumienia*. Tak ścisły związek między moim przekonaniem na temat tego, co jest dla mnie obowiązkiem, a obowiązkiem, który na mnie faktycznie ciąży, istnieje tylko wówczas, gdy moje sumienie spełnia dodatkowe warunki x_1, \dots, x_n . Jeżeli spełnienie tych warunków nie jest konieczne z punktu widzenia eksternalistycznego, tj. po to, aby obowiązki moralne odkrywać, lecz internalistycznego, tj. po to, aby je ustanawiać, to powstaje zasadne pytanie, dlaczego mam uznawać, iż pewne działania tylko dlatego są dla mnie obowiązkowe, że jestem o tym przekonany w swoim sumieniu. Nie każde przecież działanie, o którym jestem przekonany, że powinienem go wykonać, może być faktycznym

przedmiotem moich obowiązków. Jest to powszechnie znana prawda¹⁰. Otóż sumienie właściwe może stanowić różnicę przede wszystkim dlatego, że jest instancją moralnie doskonałą. Oznacza to, że nie może nakazać mi działania, którego wykonanie nie byłoby moim obowiązkiem moralnym.

Rozumowanie zwolenników sumienia w pełni kompetentnego przebiega w sposób następujący:

P₁: Sumienie, które jest właściwe, jest instancją moralnie doskonałą.

P₂: Instancja moralnie doskonała nie może nakazywać postępowania, które nie byłoby przedmiotem moralnego obowiązku.

W: Wszystko, co nakazuje właściwe sumienie, jest moralnie obowiązkowe.

W świetle tego argumentu słuszność twierdzenia, że istnienie obowiązków moralnych zależy w ten sposób od decyzji sumienia, wynika z faktu, że sumienie, które spełnia określone warunki, jest sumieniem moralnie doskonałym. Ale skąd wiemy, że sumienie spełniające te warunki jest w taki sposób moralnie doskonałe? Ponadto, skąd wiemy, kiedy sumienie spełnia warunki moralnej doskonałości?

Ci, którzy chcieliby odpowiedzieć na pierwsze pytanie, muszą poszukać dobrego uzasadnienia dla P₁ oraz P₂. W tym celu rozważmy na początek propozycję, według której przesłanka P₁ jest prawdą analityczną. Gdyby tak rzeczywiście było, to jej negację moglibyśmy uznać za logicznie sprzeczną. Nie wydaje się jednak, aby ten wniosek był słuszny. Pojęcie ‘sumienie właściwe’ nie ma tego samego znaczenia, co ‘moralnie doskonały’. Nawet jeśli zgodzilibyśmy się, że nasze sumienie nie może być w taki sposób właściwe, nie będąc moralnie doskonałe, to nie możemy zakładać, że tak rozumiane sumienie jest koniecznym elementem moralnej doskonałości. Z logicznego punktu widzenia nie ma nic niestosownego w powiedzeniu, że coś może być moralnie doskonałe i może nie być sumieniem właściwym.

Prawda mogłaby być jeszcze bardziej niepokojąca, gdyby dokonane założenie o moralnej doskonałości sumienia było jedynie hipotezą użytą wobec zwolenników tego argumentu w celach kurtuazyjnych. Takie postawienie sprawy na pierwszy rzut oka może szokować, niemniej jednak nie wydaje się być całkowicie pozbawione wiarygodności. Jeśli pojęcie

¹⁰ Sumienie właściwe od niewłaściwego rozróżniała H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków: Znak 2010, s. 125, 135.

moralnej doskonałości rozumieć będziemy zgodnie z przyjętą interpretacją Twierdzenia o nieomyślności jako niepopelnianie błędów w ustanawianiu obowiązków moralnych, to wynika z tego, że każdy, czyje sumienie jest w ten sposób moralnie doskonałe, ustanawia moralne obowiązki mocą posiadanych przekonań oraz że ustanawia takie same obowiązki jak wszyscy pozostali, którzy w swoich decyzjach kierują się równie doskonałymi sumieniami. W rezultacie tego orientujemy się, iż argument ten nie służy tylko do uzasadnienia tezy, że sumienie właściwe konstytuuje moralne obowiązki; jego wniosek zakłada również, że poszczególne sumienia, które spełniają kryterium sumienia właściwego, konstytuują takie same obowiązki. Ostatecznie więc każdy, kto stoi na stanowisku, jakie implikuje istnienie Sumienia Kompetentnego, musiałby twierdzić, że sumienie ustanawia moralne obowiązki dlatego, gdyż spełnia warunki x_1, \dots, x_n , i z tego powodu jest nieomyślne. Jeśli zakładamy, że nieomyślność nie jest takim warunkiem, to związek między spełnieniem przez sumienie tych warunków a jego nieomyślnością nie może mieć koniecznego charakteru. Nie sposób bowiem zaprzeczyć, że dwa różne sumienia, które spełniają warunki x_1, \dots, x_n , mogą w podobnych okolicznościach generować odmienne, a niekiedy nawet sprzeczne przekonania o obowiązkach.

Niektórzy mogliby w tej sytuacji wysunąć postulat, aby nieomyślność uczynić jednym z tych warunków. Nie byłoby to jednak rozsądne posunięcie. W świetle tej propozycji nieomyślność sumienia wynikałaby po prostu z przyjętego założenia, że jest ono nieomyślne. Problem nieomyślności naszych przekonań moralnych nie zostałby przez to rozwiązany, lecz przeniesiony w inne miejsce. Nadal moglibyśmy więc sensownie pytać, dlaczego słuszne jest to założenie.

Jest jeszcze inny sposób, w jaki można odpowiedzieć na to pytanie. Posługują się nim ci, którzy utrzymują, że dowodząc słuszności P_1 , nie trzeba odwoływać się do praw logiki, lecz do możliwości, jakimi przy ustalaniu obowiązków moralnych dysponuje każda osoba. Stanowisko to głosi, że jeśli mam określone przekonanie odnośnie do tego, co powinienem w danych okolicznościach uczynić, i jeśli do takiego przekonania doszedłem po spełnieniu założonych warunków, to nie można się spodziewać, że będę mógł jednocześnie myśleć lub wspierać pogląd, iż powinienem zrobić coś innego niż to, co na podstawie posiadanego przekonania uważam, że powinienem zrobić. Byłoby rzeczą nierozumną twierdzić, że osoba przekonana, iż jej obowiązkiem jest wykonać czynność x , mogłaby zgodzić się z opinią, że

powinna zamiast x wykonać y . Z jednostkowego punktu widzenia to, co stanowi rzeczywisty przedmiot obowiązku, jest zawsze tożsamy z tym, o czym się myśli, że jest obowiązkiem. Wynika z tego, że rozróżnienie pomiędzy tym, co *jest* naszym obowiązkiem, a tym, o czym *myślimy*, że jest naszym obowiązkiem, choć może być dokonane w teorii, w praktyce nigdy się nie zdarza¹¹.

Wedle jednej z wersji tego stanowiska sumienie jest doskonałe, ponieważ z jednostkowego punktu widzenia obowiązki moralne ustanawiane są ostatecznie przez nasze przekonania, które spełniają określone warunki. Argument jest zatem następujący:

Ponieważ z jednostkowego punktu widzenia obowiązki moralne ustanawiane są przez własne sumienie, które spełnia warunki x_1, \dots, x_n ,

więc

Każde sumienie, które spełnia te warunki, jest moralnie doskonałe.

Rozumowanie to nie dowodzi, że koniecznym warunkiem doskonałości sumienia jest spójność przekonań moralnych pomiędzy poszczególnymi osobami, które spełniają warunki x_1, \dots, x_n . Nie dowodzi nawet, że osoba, która spełnia te warunki, nie będzie miała odmiennych przekonań w różnym czasie.

Najsłabszą jego stroną wydaje się brak jednoznacznej odpowiedzi na pytanie przypominające słynny dylemat z platońskiego *Eutyfrona*: czy sumienie dlatego ustanawia obowiązki, że jest moralnie doskonałe, czy też może dlatego jest moralnie doskonałe, że ustanawia obowiązki. Powyższy argument można uzasadnić poprzez udzielenie pozytywnej odpowiedzi tylko na pierwszą część pytania. Czyniąc tak, nie rozwiązuje się jednakże analizowanego zagadnienia, gdyż w tym celu należałoby powrócić do problemu związanego z przesłanką P_1 , tj. odpowiedzieć najpierw na pytanie o to, skąd wiadomo, że sumienie spełniające warunki x_1, \dots, x_n jest moralnie doskonałe. Takie postępowanie polegałoby między innymi na przypisaniu funkcji przesłanki rozumowaniu, które nie zostało dowiedzione i samo wymaga dowodu. Z tego powodu można więc przypuszczać, że prowadziłoby do *petitio principia*.

¹¹ K.R. Seeskin, *Genuine Appeals to Conscience*, „Journal of Value Inquiry” 12 (1978), s. 296.

Ponadto, tak długo, jak sprawa ta pozostaje otwarta, zwolennikom Sumienia Kompetentnego będzie można imputować mało znaczący, a w rezultacie również dość naiwny punkt widzenia, zgodnie z którym uważają oni sumienie za doskonałe jedynie dlatego, iż stoją na stanowisku, że każdy z nas powinien wykonać działania, co do których ma przekonanie, że ich wykonanie jest jego obowiązkiem.

Nie mniejsze trudności rodzi odpowiedź na pytanie o naszą wiedzę na temat tego, kiedy sumienie spełnia warunki moralnej doskonałości. Aby poznać swoje obowiązki, musisz najpierw wiedzieć, czy twoje sumienie jest doskonałe; ale skąd weźmiesz pewność, że tak właśnie jest?

Dowodziłem, że jeśli nie istnieje konieczny związek między spełnieniem kryteriów sumienia właściwego a jednością sądów moralnych, to nie może być podobnego związku między doskonałością sumienia a jego nieomylnością pojmowaną w kategoriach uniwersalnych. Wynika z tego, że w tej wersji sumienia, jaką zakłada idea kompetencji, nie można wykluczyć przypadków, w których każdy z nas będzie miał w podobnej sytuacji odmienne przekonanie co do własnych obowiązków pomimo posiadanej pewności, że spełnia ono zakładane warunki nieomylności. Wydając sąd moralny o naszych obowiązkach, często nie potrafimy dostrzec, jak bardzo nasze przekonania odbiegają od warunków, które powinny spełniać. Czym innym jest bowiem sądzić, że ma się prawidłowe przekonania moralne, a czym innym takie przekonania posiadać.

Sytuacja ta stwarza pewną możliwość, która może prowadzić do nieporozumienia. Z dotychczasowych ustaleń wynika jasno, że osoby, które odwołują się do własnego sumienia, mogą faktycznie posiadać przekonania moralne, które spełniają wymagane warunki, lecz nie można wykluczyć, że niektórzy z nich mogą takich przekonań nie posiadać niezależnie od tego, co na ten temat myślą. Twierdziłem dotychczas, że nawet gdyby każdy z nas miał sumienie spełniające warunki doskonałości, to i tak nie uchroniłoby to nas przed możliwością posiadania odmiennych przekonań co do naszych obowiązków. Teraz mogę do tego dodać kolejne zastrzeżenie. Otóż nawet gdybyśmy wszyscy byli przekonani w naszych sumieniach, że w pewnych okolicznościach powinniśmy wykonać czyn *x*, nie oznaczałoby to, że mamy obowiązek tak postąpić. Nie zawsze jest bowiem tak, że gdy mamy takie same przekonania moralne, to ich jednomyślność wynika z faktu, że nasze sumienia spełniają zakładane warunki doskonałości. W pewnych sytuacjach jednomyślność przekonań może równie dobrze wynikać z naszego błędnego

mniemania na ten temat. Dzieje się to na przykład wówczas, gdy zdarza się tak, że wykonanie występnych czynów uznawane jest powszechnie za przedmiot moralnego obowiązku tylko dlatego, iż każdy z osobna wierzy, że jego własne sumienie, którego nakazom jest w tym względzie posłuszny, spełnia wymagane warunki doskonałości moralnej. Wydaje się, że przykładem takiego postępowania mogą być niektóre akty okrucieństwa i niesprawiedliwości społecznej wynikające z homofobicznych bądź rasistowskich przekonań ich sprawców¹².

Kiedy zachodzą takie przypadki, jest wielce prawdopodobne, że gdy sumienie podpowiada mi, że obowiązkiem jest wykonanie jakiegoś działania, to pomimo iż uważam, że każdy na moim miejscu miałby podobne przekonania moralne, tak naprawdę stwierdzam tylko tyle, że ja sam tak myślę.

Stanović to może realne zagrożenie dla prawidłowego funkcjonowania etyki w życiu społecznym jeszcze w innym sensie. Jeżeli bowiem będziemy przeświadczeni, że nasze sumienie spełnia wymagane warunki, to każde postępowanie lub przekonanie innych osób, które będzie niezgodne z jego nakazami, uznamy z tego powodu za stronicze i niepoprawne. Przy założeniu, że podobnie reagowałyby większość ludzi wygłaszających własne przekonania na ten temat, takie postępowanie przy zachowaniu pozorów jedności wcześniej czy później doprowadziłoby moralność do skrajnego subiektywizmu. Byłoby również w jakiś sposób paradoksalne, u jego podstaw leży bowiem założenie, że niesłuszne postępowanie może mieć miejsce tylko wówczas, gdy postępujemy wbrew własnym przekonaniom, o których sądzimy ponadto, że spełniają warunki moralnej doskonałości.

Aby zaradzić tej niedogodności, niektórzy mogliby twierdzić, że gdy jakaś osoba jest przekonana o tym, iż ma obowiązek wykonać pewne działanie, znaczy to, że w ten sposób daje wyraz swojemu przeświadczeniu, że inni ludzie znajdujący się na jej miejscu byłiby przekonani, iż ich obowiązkiem jest działanie to wykonać.

Nie jest to dobre rozwiązanie. Zgodnie z tym poglądem gdybym zapytał cię, co jest twoim obowiązkiem, to udzielając odpowiedzi, nie mógłbyś odwołać się do własnego sumienia, a jedynie wyrazić opinię o tym, co

¹² Wydaje się, że podobny mechanizm heteronomicznego sumienia białych mieszkańców Południa Stanów Zjednoczonych opisuje J. Feinberg, *Collective Responsibility*, w: *Collective Responsibility. Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics*, red. L. May, S. Hoffman, New York: Rowman and Littlefield 1991, s. 35–47.

według ciebie sądzą na ten temat inni ludzie. Problem jest szerszy, gdyż powszechna akceptacja tego stanowiska sprawiłaby, że nie tylko ty znalazłbyś się w takiej sytuacji. Każdy, kto byłby przekonany, że powinien wykonać czyn x , mógłby być przeświadczony o istnieniu obowiązku jedynie dlatego, że sądziłby, iż przeświadczeni są o tym również jacyś inni ludzie. To prowadziłoby do wniosku, że nie ma nikogo, kto miałby w swoim sumieniu przekonanie konstytuujące obowiązek moralny, które nie odnosiłoby się do przekonania innych ludzi na ten temat. Absurdalność tej sytuacji polega na tym, że w rezultacie nikt tak naprawdę nie wiedziałby, co jest, a co nie jest przedmiotem obowiązku; nie tylko z tego powodu, że nie mógłby posiadać własnych przekonania moralnych na ten temat, ale przede wszystkim dlatego, że w ramach tego poglądu nie sposób mieć sensownej opinii o tym, na ile słuszne są moralne przekonania innych ludzi.

Ostatni zarzut byłby lepiej zrozumiały, gdybyśmy założyli, że istnieją tylko dwie osoby: ty i ja. Jeśli w tych okolicznościach miałbym przekonanie, że powinienem wykonać x , to zgodnie z analizowanym poglądem miałbym je dlatego, gdyż sądziłbym, iż jesteś o tym przekonany. Skoro jednak jesteś o tym przekonany dlatego tylko, że myślisz, iż ja jestem o tym przekonany, to wynika z tego, iż jestem przekonany, że powinienem wykonać x , ponieważ jestem przekonany, że myślisz, iż mam takie przekonanie. Z tego samego powodu także ty musiałbyś dojść do paradoksalnego wniosku, że dlatego jesteś przekonany, iż powinieneś wykonać x , gdyż jesteś przekonany, że ja z kolei myślę, iż masz takie przekonanie.

Niedostateczna wiarygodność tego rozumowania wynika również z faktu, że sprzeczne jest ono z założeniem leżącym u podstaw tezy o Kompetentnym Sumieniu. Przyjmuje się tu bowiem, że obowiązki moralne są konstytuowane bezpośrednio przez sumienie, które spełnia warunki x_1, \dots, x_n , jednak opinia innych ludzi na ten temat nie może stanowić takiego warunku.

Dokonana analiza prowadzi do wniosku, że stanowisko, zgodnie z którym obowiązki moralne są powoływane do istnienia przez sumienie będące ich koniecznym i wystarczającym warunkiem, zakłada dwa podstawowe twierdzenia synejdziejologiczne:

Twierdzenie o wyłączości I: że przekonania generowane przez sumienie, które spełnia warunki x_1, \dots, x_n , są jedynym źródłem obowiązków moralnych

oraz

Twierdzenie o jednomyślności: że każde sumienie, które spełnia te warunki, generuje identyczne przekonania.

Próbowałem pokazać słabe strony, jakie w ramach Autonomii Sumienia ma każde z tych twierdzeń z osobna; dowodziłem również, że odwołanie się do Sumienia Kompetentnego nie może gwarantować ich prawdziwości, gdyż broniąc w ten sposób tezy o stanowieniu obowiązków moralnych, musimy zakładać internalistyczny charakter związku między sumieniem a obowiązkami. W rezultacie doszedłem do wniosku, że pogląd ten jest mało wiarygodny.

Nie uważam tego przypadku za odosobniony. Sądzę, że z podobnymi kłopotami borykają się wszystkie wersje etycznego konstrukttywizmu, które zakładają konieczność precyzyjnego określenia warunków, jakie powinny spełniać osoby *ustanawiające* powszechne zasady postępowania¹³.

Z tym wiąże się kolejny i być może najpoważniejszy problem dotyczący relacji, jaka istnieje między przekonaniem moralnym a wolą podmiotu. Otóż prawidłowo rozumiana Autonomia Sumienia implikuje twierdzenie, zgodnie z którym przekonania moralne są rezultatem naszych decyzji. I nie

¹³ Podobne wady wydaje się mieć stworzona przez Johna Rawlsa teoria umowy społecznej. Zakłada się w niej, że obowiązujące w społeczeństwie zasady sprawiedliwości mogą formułować tylko osoby znajdujące się w tzw. sytuacji pierwotnej. Sytuacja ta cechuje się tym, że „nikt nie zna swego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji ani społecznego statusu, nikt też nie wie, jakie naturalne przymioty i uzdolnienia, jak inteligencja, siła itd., przypadną mu w udziale. [...] strony umowy nie wiedzą nic o swoich koncepcjach dobra ani o swych indywidualnych predylekcjach. Zasady sprawiedliwości wybierane są za zasłoną niewiedzy. Uniemożliwia to uprzywilejowanie bądź upośledzenie kogokolwiek w wyniku działania przypadku lub wpływu społecznych okoliczności. Jeśli wszyscy są w podobnej sytuacji i nikt nie może zaprojektować zasad faworyzujących jego własną pozycję, zasady te są rezultatem uczciwego porozumienia czy przetargu”. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek i A. Romaniuk, Warszawa: PWN 1994, s. 24–25.

Rawls jest przekonany, że zasady sprawiedliwości mogą zostać wybrane tylko w tak opisanej sytuacji pierwotnej oraz że wszyscy jej uczestnicy, którzy znajdują się za zasłoną niewiedzy, wybiorą takie same zasady. Jest zatem zwolennikiem analogicznego *Twierdzenia o wyłączności*, jak i *Twierdzenia o jednomyślności*. Przeprowadzone eksperymenty jednoznacznie wykazują błędność takiego założenia. Zob. N. Frolich, J. Oppenheimer, *Choosing Justice: An Experimental Approach to Ethical Theory*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press 1992.

chodzi tu o decyzje dotyczące tego, co mówimy – o wypowiedzenie bądź niewypowiedzenie przekonania – lecz tego, jakie mają być same przekonania, a ściślej: jakie przekonania mamy mieć. Oznacza to, że poprzez odwołanie się do własnego sumienia każdy z nas decyduje o tym, co jest, a co nie jest moralnym obowiązkiem, i tym samym postanowienie w tej sprawie uzależnia wyłącznie od swojej woli. To prowadzi do wniosku, iż konstytutywnym elementem Autonomii Sumienia musi być pogląd zwany Woluntaryzmem Doksastycznym¹⁴, który zakłada, że przekonania moralne powstają w wyniku autonomicznych i dobrowolnych decyzji bez udziału jakichkolwiek czynników zewnętrznych. Jest to ważne spostrzeżenie. Między innymi dlatego, że akceptując je, popieramy tym samym

Woluntaryzm Sumienia Doksastycznego, według którego przekonania stanowiące źródło moralnych obowiązków są wyłącznie przedmiotem decyzji, jakie człowiek podejmuje w swoim sumieniu.

Takie stanowisko jest trudne do utrzymania z kilku względów. Jednym z nich jest niezgodność zakładanego w jego ramach związku między przekonaniem a decyzjami z dość powszechnie podzielanym twierdzeniem Davida Hume'a, iż przekonania moralne nie są wytworem powziętych przez nas w tym względzie postanowień, lecz generowane są przez pewne stany emocjonalne, których doznajemy niezależnie od naszej woli. Klasyczne ujęcie tego problemu, które znajduje szerokie zastosowanie również we współczesnych teoriach ekspresywistycznych, jest w zasadzie bardzo radykalne. Zakłada, że przekonania moralne, a w konsekwencji także moralny status możliwych dla nas do wykonania czynów, są całkowicie niezależne od naszych decyzji i przytrafiają się nam tak samo nagle, przypadkowo i w sposób całkowicie niezamierzony jak owe uczucia, z których wynikają. Przy takim ujęciu przekonań moralnych nasze sumienie nie może stanowić

¹⁴ Dalsza analiza tego zagadnienia oparta jest na następujących pracach: B. Williams, *Przekonania z wyboru*, dz. cyt., s. 11–15 i 20–25; R. Vitz, *Doxastic Voluntarism*, Internet Encyclopedia of Philosophy, www.iep.utm.edu/doxa-vol; C. Ginet, *Deciding to Believe*, w: *Knowledge, Truth and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility and Virtue*, red. M. Steup, New York: Oxford University Press 2001, s. 63–76; N. Nottelman, *The Analogy Argument for Doxastic Voluntarism*, „Philosophical Studies” 131 (2006), s. 559–582; K. Thompson, *Moore's Paradox, Direct Doxastic Voluntarism, and Atheist Distrust*, „LUX: A Journal of Transdisciplinary Writing and Research from Claremont Graduate University” 2 (2013), art. 30, <http://scholarship.claremont.edu/lux/vol2/iss1/30>.

autonomicznego źródła obowiązków nawet w przygodnym sensie. A to jest sprzeczne *ab ovo ad mala* z każdą formą Autonomii Sumienia.

Ponieważ nie dysponuję wystarczająco jasną koncepcją przekonania moralnych jako pewnego typu stanów wewnętrznych naszego sumienia, więc nie mogę wykluczyć, że proces ich powstawania może mieć nieco inny przebieg, aniżeli założyłem; przypominający bardziej podejmowanie określonych decyzji. Bez trudu wyobrażam sobie na przykład, że jest możliwe, aby ktoś doszedł do jakiegoś przekonania w kwestiach moralnych na podstawie dokonanych wcześniej założeń i po uprzednim upewnieniu się, że założenia te zostały spełnione. Zgodnie z tym, jeżeli przekonanie, że powinienem wykonać jakiś czyn, oparte jest na założeniu, iż obowiązki moralne może powoływać do istnienia jedynie osoba spełniająca warunki Bezstronnego Obserwatora, i jeśli mam pewność, że ja sam spełniłem te warunki, to mogę powiedzieć, że moje przekonanie moralne jest uwiarygodnione lub potwierdzone w sądach mówiących kolejno o zaistniałych warunkach metaetycznych i empirycznych. Koncepcja Bezstronnego Obserwatora nie jest wymogiem bezwzględnym. Wybrałem ją niejako na chybił trafił, gdyż moim celem nie jest wskazanie i zdefiniowanie faktów, które świadczyłyby najlepiej na rzecz słuszności Woluntaryzmu Doksastycznego Sumienia. Chcę jedynie pokazać, że w tego rodzaju przypadkach do przekonania moralnych dochodzi się dlatego, że jest się przeświadczonym o zaistnieniu pewnych stanów rzeczy, które uważa się za konieczne. Zakładam zatem, że powstające w naszych sumieniach przekonania moralne mogą opierać się na jakichś innych przekonaniach – którym dajemy wiarę – w taki sposób, że gdybyśmy nie mieli pewności co do słuszności bądź prawdziwości tych drugich, to przestalibyśmy także żywić pierwsze z nich.

Tej koncepcji odpowiada zaprezentowany wcześniej model Sumienia Kompetentnego, w którym stwierdza się, że powstanie przekonania moralnego uzależnione jest w podobny sposób od posiadania przekonania dotyczących zajścia bliżej nieokreślonych warunków x_1, \dots, x_n . Podstawowa idea, na jakiej opiera się ten model, jest taka, że przekonania moralne są następstwem związku występującego między warunkami, jakie musi spełnić osoba decydująca o treści własnych przekonania, a jej percepcją rzeczywistego stanu rzeczy, który dotyczy stopnia, w jakim faktycznie spełnia ona te warunki. Wynika z tego, że przekonanie, które nie może sprostać założonym w tej idei wymogom, a więc nie sprzyja rozumieniu, że nasza wiedza o obowiązkach moralnych wynika z dostosowania się do zbioru

takich idealnych warunków, nie jest z pewnością właściwym przekonaniem moralnym. Problem w tym, że wymogów tych nie spełnia również założenie o woluntarystycznym charakterze Sumienia Doksastycznego. Powołanie do istnienia z własnej woli przekonań moralnych wyklucza bowiem możliwość potwierdzania bądź uzasadniania tych przekonań poprzez inną rację niż fakt ich stanowienia we własnym sumieniu; tym samym twierdzi się, że związek, którego istnienie pociąga za sobą przyjęcie koncepcji Sumienia Kompetentnego, nie może stanowić warunku *sine qua non* dla prawidłowego formułowania obowiązków moralnych.

Zwolennicy etyki sumienia mogą argumentować, iż nie ma potrzeby zakładać, że każde przekonanie moralne jest wyłącznie skutkiem jakichś innych przekonań. Istotnie. Nie wszystkie przekonania moralne, jakie mamy, muszą być połączone związkiem przyczynowym z innymi przekonaniem. Ktoś może uważać, że jego obowiązkiem jest wykonać czyn x, i nie opierać tego przekonania na innych przekonaniach, jakie ma. To prowadzi jednakże do odrzucenia koncepcji Sumienia Kompetentnego.

Przyjęcie tego stanowiska miałyby konsekwencje, o których pisałem szerzej na początku. Musielibyśmy uznać radykalną odmianę Autonomii Sumienia, która na teren etyki wprowadza niebezpieczną odmianę ontologicznego woluntaryzmu, a to oznaczałoby, że akceptujemy pogląd, zgodnie z którym każde przekonanie na temat powinności moralnej powołuje do istnienia obowiązek. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że przy takim założeniu etyka byłaby jedynie zbiorem przypadkowych oraz arbitralnych zaleceń i zakazów; z tego powodu mogłyby być one w dużej mierze absurdalne, a ponadto często wzajemnie by się wykluczały.

2. Sumienie emotywnie

Doksastyczna wersja sumienia nie jest jedyną ani nawet najważniejszą. W etyce równie istotną rolę odgrywa interpretacja sumienia w kategoriach emocjonalnych. Teorie te zapoczątkowane zostały w oświeceniu przez myślicieli, którzy swoje predylekcje do autonomicznego charakteru etyki uzasadniali w oparciu o emotywistyczną naturę ocen moralnych¹⁵. Obecnie,

¹⁵ Zob. J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 2, tłum. E. Zieliński, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN 1955, s. 122; A.A. Shaftesbury,

choć nie są już tak powszechnie aprobowane, nadal cieszą się poparciem niektórych przedstawicieli etyki nonkognitywistycznej¹⁶. Moim celem nie jest ich rekonstrukcja ani nawet szczegółowe omówienie. Pragnę jedynie pokazać, do czego może prowadzić definiowanie sumienia jako autonomicznego i zarazem emotywnego źródła moralności.

Na początek zakładam, iż w punkcie wyjścia zwolennik tego typu teorii uważa, że oceny moralne wyrażają nasze uczucia w taki sposób, który uniemożliwia przypisanie im charakteru twierdzącego. Utrzymuje na przykład, że są one jedynie zewnętrzną oznaką uczuć; podobnie jak okrzyk *aaaaach!*, który będąc objawem rozkoszy doznawanej przez osobę A, nie jest identyczny z twierdzeniem: „A doznaje uczuć rozkoszy”. W ramach tezy o Autonomii Sumienia tak rozumiany ekspresywizm etyczny prowadzi do wniosku, iż sąd: „Wykonanie x jest moim obowiązkiem” implikuje, że czynność polegająca na wykonaniu x związana jest z uczuciem aprobaty. Na ogół nie zakłada się, że związek między obowiązkiem a uczuciem ma charakter przyczynowo-skutkowy. Jego istnienie nie oznacza zatem, że obowiązek będący własnością czynu x powoduje powstanie we mnie właściwego uczucia. Poprawne rozumienie tego związku ma raczej charakter fenomenalistyczny i najbardziej odpowiada temu, co swego czasu zaproponował Edward Westermarck – że moralna wartość czynów jest identyczna z uczuciem aprobaty lub dezaprobaty, jakiego doznają wobec nich tacy ludzie jak ty lub ja¹⁷.

Powiązanie w ten sposób sądów moralnych z uczuciami poszczególnych osób ma tę zaletę, że wyklucza istnienie sprzeczności między wygłaszanymi na ten temat opiniami poszczególnych ludzi. Ma jednak również wadę, która koncepcję tę całkowicie dyskwalifikuje. W jej ramach każdy z nas mógłby bowiem wypowiedzieć następujące twierdzenie: „Kiedy mówisz, że obowiązkowe jest wykonanie czynności x, to uważam, że masz rację, sądzą jednak, że przedmiotem obowiązku jest wykonanie czynności y”.

Z punktu widzenia spójności posiadanych przekonań moralnych konsekwencje mogą być jeszcze bardziej doniosłe. Emotywistyczne rozumienie

Miscellaneous Reflections on the Said Treatise, w: tegoż, *Characteristics of Men, Manners and Opinions*, t. 3, Birmingham 1773, s. 177.

¹⁶ Zob. R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1961, s. 43; S.E. Mezes, *The Cause and Function of Conscience*, „The Philosophical Review” 5 (1896), s. 505.

¹⁷ E. Westermarck, *Ethical Relativity*, New York: Littlefield, Adams & Company 1932, s. 114–115.

sumienia zakłada tezę, która jest niezbywalną częścią moralnej autonomii, a mianowicie, że uczucia ustanawiające obowiązki są ich koniecznym i zarazem wystarczającym warunkiem. Teza ta implikuje z kolei twierdzenie, że każdy ma moralne przyzwolenie na wykonanie czynności aprobowanej w ten sposób przez jego sumienie. W rezultacie mogę znaleźć się w sytuacji, w której będę zmuszony przyznać, że masz obowiązek – a więc i moralne przyzwolenie na to – by wykonać działanie uważane przeze mnie za niewłaściwe. To prowadziłoby do wniosku, że jeśli sumienie może być moralnym drogowskazem tylko dla jego posiadacza, to nie sposób zakładać istnienia zasad moralnych, które miałyby ważność ponadjednostkową.

Zwolennicy emocjonalnej teorii ocen nie muszą aprobować tak skrajnego subiektywizmu. Niektórzy z nich mogliby w tej sytuacji dojść do wniosku, że prawidłowe sądy moralne wypowiadają tylko ci, którzy zajmują pozycję Idealnego Sędziego i z tego powodu są bezstronni, dobrze poinformowani, mają rozwiniętą zdolność współodczuwania oraz wykazują neutralny stan emocjonalny¹⁸. Pogląd ten zakłada analogiczne

*Twierdzenie o wyłączności*²: że jedynym źródłem właściwych sądów moralnych są decyzje osób, które spełniają warunki Idealnego Sędziego oraz analogiczne

*Twierdzenie o jednomyślności*²: że osoby spełniające te warunki podejmują identyczne decyzje moralne.

Trudności zaczynają się w momencie, gdy teoretyczne założenia tej teorii chcemy zastosować w praktyce. Jak rozumieć na przykład bezstronność? Czy wąsko, jako niezależność od własnych interesów, czy też może szerzej, jako niezależność od interesów każdej osoby, z którą łączą nas jakieś więzi? A może za osobę bezstronną należałoby uważać każdego, kto nie posiada pragnień wobec rzeczy, które nie mogą być zdefiniowane bez użycia nazwy własnej? Nie wiadomo też, czy osoba dobrze poinformowana powinna uwzględniać wszystkie fakty czy też tylko te, które mają znaczenie

¹⁸ Pisałem o tym szerzej w: M. Rutkowski, *Teoria idealnego obserwatora*, „Studia Filozoficzne” 5 (1987), s. 75–87 oraz tenże, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume’a*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2001, s. 135–148. Omówienie współczesnych wersji tego typu teorii moralnych znaleźć można w: J. Kawall, *On the Moral Epistemology of Ideal Observer Theories*, „Ethical Theory and Moral Practice” 9 (2006), s. 359–374.

z moralnego punktu widzenia. Podobne wątpliwości występują w odniesieniu do pozostałych warunków. Choć zdolność współodczuwania jest na ogół traktowana jako dyspozycja do odbierania cudzych stanów emocjonalnych, niektórzy mogą ją jednak postrzegać jako wyraz sympatii lub współczucia. Z kolei neutralny stan emocjonalny dla jednych może oznaczać jedynie brak gwałtownych uczuć, dla innych natomiast całkowitą apatię.

Poważnym problemem jest również wiarygodność decyzji podejmowanych przez Idealnego Sędziego. Funkcjonujące w ramach tej teorii *Twierdzenie o wyłączności*² nie pozostawia wątpliwości, że jego przekonania stanowią zarazem konieczne i wystarczające źródło zasad moralnych. Oznacza to, że każdy, kto spełnia zakładane warunki, może wydawać oceny i formułować sądy, które z moralnego punktu widzenia są w zasadzie nie do podważenia. Niektórzy nie są jednak pewni, czy możemy bezgranicznie ufać decyzjom podjętym w takich okolicznościach. Czy wątpliwości te są uzasadnione?

Na ogół nie kwestionuje się tezy, że nikt nie zajmuje stanowiska Idealnego Sędziego w sposób naturalny. Aby móc formułować z tej pozycji oceny moralne, musimy często przemóc spontaniczne emocje, wrodzone dyspozycje, odruchy lub nabyte skłonności. Osiągnięcie tego celu nie unicestwia ani nie modyfikuje wszystkich moralnie nagannych bądź niewłaściwych pragnień i awersji. Mogą mieć je zatem również ci, którzy pozytywnie przeszli ten test. Zakończone sukcesem próby spełnienia tych warunków dają co najwyżej nadzieję, że w procesie podejmowania moralnych decyzji zostaną one dostatecznie opanowane i przezwyciężone. Możliwa jest zatem sytuacja, w której będąc Idealnym Sędzią, mógłbyś odczuwać niechęć w stosunku do tego, co moralnie aprobujesz.

Jeżeli tak się mają rzeczy, to zajęcie stanowiska Idealnego Sędziego nie musiałyby wykluczać ewentualnej niechęci do homoseksualistów, kobiet, ludzi o czarnym kolorze skóry czy też do ateistów. Z tego powodu nie można skutecznie argumentować przeciwko twierdzeniu, że osoba uznana za Idealnego Sędziego mogłaby być przeciwna przyznaniu im praw, które przysługują innym ludziom. Nie sposób również dowieść, że nie będzie ona aprobować zasad moralnych, które ich dyskryminują.

Ci, którzy pozytywnie odnoszą się do *Twierdzenia o wyłączności*², mogliby znaleźć się w sytuacji, w której musieliby wspierać moralnie homofobię, mizoginizm, rasizm lub religijny fundamentalizm. Aby uniknąć tej konsekwencji, nie wystarczyłoby powiedzieć, że osoby o takich przekonaniach nie spełniają warunków Idealnego Sędziego. W tym celu należałoby

dowieść dużo mocniejszego twierdzenia, a mianowicie, że nie jest możliwe, aby takie przekonania miała osoba, która warunki te spełnia. Chcąc tego dokonać, musielibyśmy odwołać się do *Twierdzenia o jednomyślności*². To jednak nie doprowadziłoby do upragnionego celu, posiadanie wspólnych cech nie zawsze bowiem gwarantuje moralną zgodę.

Opisane rozdwojenie stwarza nieusuwalną trudność. Jeżeli sądzę, że nie każdy Idealny Sędzia odczuwałby aprobatę wobec równego traktowania ludzi bez względu na ich kolor skóry czy przynależność etniczną, a jednocześnie uważam, że takie postępowanie jest moralnym obowiązkiem, nie mogę używać wyrażenia ‘moralny obowiązek’ w tym znaczeniu, że osoba zajmująca pozycję Idealnego Sędziego doznawałaby uczucia aprobaty. Rzecz w tym, że jeśli mamy przeświadczenie o tym, iż powinna zostać wykonana czynność x, i jednocześnie przekonani jesteśmy, że z pozycji Idealnego Sędziego za obowiązkowe uznane zostałyby działanie y, to pojęciu ‘obowiązek moralny’ nie można nadawać znaczenia, które zakłada omawiana teoria¹⁹.

W tej sytuacji niektórzy mogliby dojść do wniosku, że zwolennik emotywnej wersji sumienia znalazłby się w lepszej sytuacji, gdyby założył, że decyzje moralne są w istocie rzeczy twierdzeniami na temat naszych uczuć. Zgodnie z tym poglądem sąd: „Wykonanie x jest moim obowiązkiem” oznaczałoby nie tylko, że doświadczam pewnych uczuć, lecz również, że *twierdzę*, iż czynność polegająca na wykonaniu x wywołuje we mnie uczucie aprobaty. W przeciwieństwie do interpretacji ekspresywistycznej ta wersja emotywnego sumienia zakłada, że można ustalać prawdziwość lub fałszywość naszych przekonań moralnych, badając relacje, w jakich pozostają one do pewnych faktów psychologicznych.

Tak szeroko rozumiana propozycjonalność sądów sumienia nie załatwia sprawy. Leżąca u podstaw tego poglądu teza, według której moralne przyzwolenie ma status jednostkowy, prowadzi do wniosku, iż każda osoba ma moralne przyzwolenie na wykonanie czynności aprobowanej w ten sposób przez jej sumienie. W rezultacie mógłbym znaleźć się w sytuacji, w której będę zmuszony przyznać, iż jest prawdą, że masz obowiązek – a więc i moralne przyzwolenie na to – by wykonać działanie x, pomimo iż zarazem będę przekonany, że jest również prawdą, że takie postępowanie jest moralnie niewłaściwe.

¹⁹ Takiego zdania był R. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: PWN 1966, s. 300–301.

Można zmodyfikować ten punkt widzenia, wprowadzając dodatkowe warunki prawomocności dla uczuć stanowiących przedmiot właściwych sądów moralnych. Przy takim założeniu obowiązki mogłyby być konstytuowane na przykład tylko przez uczucia, których doznaje osoba znajdująca się w pozycji Idealnego Sędziego. Wydaje się jednak, że zabieg ten niczego nie zmienia. Wiedza na temat trudności, z jakimi boryka się Sumienie Kompetentne i ekspresywistyczna wersja Idealnego Sędziego, także w tym przypadku rodzi uzasadniony sceptycyzm co do możliwości ustalenia jednoznacznej interpretacji zakładanych warunków oraz kryterium wiarygodności podjętych na tej podstawie decyzji, jak i zbieżności wypowiedzianych ocen. Trudności pierwszego rodzaju stanowią poważną przeszkodę w odwoływaniu się do *Twierdzenia o wyłączości*², natomiast trudności drugiego rodzaju praktycznie wykluczają *Twierdzenie o jednomyślności*².

Słabością emotywniej wersji sumienia jest również i to, że musimy w jej ramach wyjaśnić, o jakie konkretnie uczucia chodzi. W tej roli najchętniej widzimy wyrzuty sumienia, poczucie winy lub po prostu wstyd; nierzadko odwołujemy się także do zadowolenia oraz niezadowolenia albo do uczuć aprobaty i dezaprobaty. Ze względu na wyłącznie psychologiczny rodowód wskazanych uczuć można podać przynajmniej dwa dalsze powody, dla których tak rozumiane sumienie nie może stanowić wiarygodnego źródła wiedzy moralnej.

Gdy zakłada się, że powiedzenie: „Moje sumienie mówi mi, abym wykonał czyn x” nie stwierdza niczego więcej ponad istnienie konkretnego faktu psychologicznego i tym samym nie oznacza niczego więcej niż powiedzenie: „Mam jedno z tych uczuć”, to nie można w sposób wiarygodny utrzymywać, że „mam moralny obowiązek postępować zgodnie z tym, co mówi mi moje sumienie”. Twierdząc, że sumienie nakazuje komuś wykonanie pewnego działania, twierdzi się tylko, że osoba ta ma takie lub inne uczucie, jednak z faktu, że ma jakieś uczucie, nie można bez dokonania dalszych założeń poprawnie wnioskować na temat tego, jakie ciążą na niej obowiązki.

Jeżeli moralna powinność wynika z wyrzutów sumienia, poczucia winy lub wstydu, który pojawia się, kiedy stajemy wobec nieprzychylniej reakcji innych ludzi na fakt, że nie potrafimy sprostać powszechnie uznanym konwencjom lub obyczajom, napotykaemy dodatkową trudność. Uczucia te stanowią bowiem odpowiedź na nasze zachowanie, które jest zasadniczo niezgodne z zasadami prawidłowego postępowania wynikającymi z uznanej już wartości moralnej określonych czynności i działań. Jeśli sumienie ma

być źródłem sądów moralnych, to moje przekonanie o tym, co powinienem zrobić, nie może poprzedzać tego, co w tej sprawie mówi mi moje sumienie. Gdy zatem skłonni jesteśmy bronić stanowiska, które zakłada, że obowiązki można uzasadniać jedynie poprzez odwołanie się do tego typu uczuć, i gdy z tego powodu powstrzymujemy się od wykonania konkretnej czynności, mówiąc na przykład: „Moje sumienie podpowiada mi, abym nie wykonywał czynu x, tak więc mam obowiązek powstrzymania się od wykonania x”, to stajemy się mało wiarygodni nie tylko dlatego, że odwołujemy się do uczuć, których mieć nie możemy i że z tego powodu utrzymujemy absurdalny pogląd, iż ciążyą na nas obowiązki, które *de facto* nie istnieją, lecz również – a właściwie: przede wszystkim – dlatego, że w tym przypadku uczucia nie mogą konstituować moralnej obligacji w odniesieniu do czynu x, albowiem warunkiem powstania tych uczuć jest posiadanie przez podmiot wiedzy na temat moralnego statusu tego czynu²⁰.

Aby temu zapobiec, niektórzy decydują się zaakceptować tezę, że sumienie można w ten sam sposób łączyć również z uczuciami, które jeszcze nie zaistniały, jeśli *przewidujemy*, że będziemy ich doświadczać po dokonaniu pewnych działań. Do zaistnienia zobowiązania moralnego wystarczyłoby zatem samo wyobrażenie sobie, jakie uczucia wywołałoby w nas ich wykonanie. W tej sytuacji powinność, by przedsięwziąć jakiś czyn, wynikałaby jedynie z mojego przekonania, że gdy czynu tego nie wykonam, to z tego powodu będę miał poczucie winy, wyrzuty sumienia lub po prostu spalę się ze wstydu. Oznacza to, że gdybym był głęboko przeświadczony o tym, iż jedno z tych uczuć będzie mnie dręczyć, jeśli nie dotrzymam obietnicy, którą złożyłem wczoraj mojej córce, to pogląd ten zakłada, że moja asercja w tym względzie całkowicie wystarczyłaby do zaistnienia obowiązku, abym się z niej wywiązał.

Ta kwestia nie wymaga z mojej strony pogłębionej argumentacji. Nie sądzę, żeby zwolennicy tego poglądu mieli zamiar wspierać emotywnie znaczenie sumienia w wersji, jaką wcześniej przedstawiłem. Powoływanie się na sumienie w celu ustalenia moralnych obowiązków nie jest w ich przypadku tożsame z odwoływaniem się do konkretnych uczuć, lecz do hipotetycznego z natury rzeczy przekonania, które mówi jedynie o tym, jakie powstałyby uczucia, gdyby zaszły określone warunki. Pogląd ten

²⁰ M.C. McGuire, *On Conscience*, „The Journal of Philosophy” 60 (1963), s. 254. Odwołuję się również do uwag zawartych na s. 255–258.

implikuje zatem twierdzenie niezgodne z koncepcją emotywnego sumienia, a mianowicie, że obowiązki moralne mogą prawidłowo ustalać osoby, które nie doświadczają tego typu uczuć.

Nie jest to zarzut w pełni konkluzywny, gdyż nie obejmuje wszystkich uczuć, które w ramach tak rozumianego sumienia mogłyby stanowić źródło powinności moralnych. Jednym z nich jest poczucie niesłuszności pewnych działań, które niekiedy nazywa się również moralną dezaprobatą.

Każdy zapewne zna z własnego doświadczenia sytuację, którą opisuje następujące zdanie: „Żądano, abym wykonał pewne działanie, czułem jednak, że postąpienie w ten sposób byłoby moralnie niesłuszne”. Niektórzy uważają, że różnica istniejąca między powiedzeniem: „Odczuwam wyrzuty sumienia”, „Mam poczucie winy” lub „Czuję wstyd” a powiedzeniem: „Czuję, że to jest niesłuszne” lub „Wzbudza to we mnie uczucia moralnej dezaprobaty” jest na tyle znacząca, że nawet jeśli okazałoby się prawdą, że uczucia pierwszego rodzaju nie mogą stanowić źródła moralnych obligacji, to z faktu tego w żaden sposób nie da się wyciągnąć wniosku, że takim źródłem nie mogą być również uczucia drugiego rodzaju. Wypowiedzenie sądu: „Czuję, że to jest niesłuszne” nie tylko opisuje surowy fakt psychologiczny polegający na tym, że mam takie uczucie, lecz także – w przeciwieństwie na przykład do sądu: „Mam poczucie winy” – zakłada wyrażenie przekonania, że istnieją racje, które uzasadniają treść tego sądu. Człowiek, który ma wyrzuty sumienia z powodu tego, co uczynił, może sensownie głosić, że nie wierzy, aby mogły istnieć jakiegokolwiek inne argumenty na rzecz niesłuszności takiego postępowania; bylibyśmy natomiast zaskoczeni, gdyby w ten sam sposób zachowała się osoba, która powiedziała nam wcześniej: „Wiesz, czuję, że to, co zrobiłam, jest niesłuszne”.

Aby to wyjaśnić, można odwołać się do przykładów, które nie budzą tego typu wątpliwości. Tak więc, gdy ktoś mówi nam szczerze, że czuje się samotny, nie prosimy go o podanie racji przemawiających za słusznością twierdzenia: „Czuję się samotny”. Rozumiemy bowiem, że do tego celu w pełni wystarcza sam fakt istnienia takiego uczucia i że przede wszystkim to właśnie zostało w tej wypowiedzi w sposób jasny wyrażone. Podobnie jest ze stwierdzeniem: „Czuję ból”. Sytuacja jest jednak odmienna, gdy ktoś mówi: „Myślę, że tego typu argumentacja nie jest do końca poprawna”. Słyszac taką wypowiedź, uważamy na ogół, że wymaga ona dodatkowego uzasadnienia i że musi ono przebiegać inaczej niż w pierwszym przypadku. Jest tak dlatego, gdyż prosty fakt, że osoba ta w ten sposób myśli, nie może

stanowić wystarczającej racji za słusnością tego, o czym mówi, tj. że jakaś argumentacja nie jest do końca poprawna. Ponadto, zakładamy, że mówiąc w ten sposób, daje nam do zrozumienia, że potrafi podać racje na poparcie tej tezy.

Zdanie „Czuję, że to, co zrobiłem, jest niesłuszne” bardziej przypomina twierdzenie drugie niż pierwsze. Gdy mówię w ten sposób, nie tylko stwierdzam istnienie jakiegoś uczucia, ale robię coś znacznie ważniejszego, coś, co pod pewnym względem można by porównać do wypowiedzenia sądu: „Myślę, że to, co zrobiłem, jest niesłuszne”. Użycie czasownika ‘czuję’ zamiast ‘myślę’ nie ma na celu wskazanie odmiennych źródeł moich przekonań moralnych, lecz odmiennych możliwości, jakimi dysponuję w kwestii przedłożenia właściwych racji na rzecz sądu, że to, co zrobiłem, jest niesłuszne. Wprowadzone rozróżnienie nie dla wszystkich może być w pełni zrozumiałe. Ponieważ problem ten nie ma kluczowego znaczenia z punktu widzenia prowadzonych rozważań, dlatego powołam się na krótkie wyjaśnienie, jakiego w odniesieniu do tej kwestii udzielił Martin McGuire:

Kiedy jakiś człowiek mówi: „Myślę, że to jest niesłuszne”, to powinien być przygotowany na to, że będzie musiał przedstawić racje na rzecz tego sądu. Oznacza to, że ze względu na kontekst wypowiedzi zakłada on, że potrafi, jeśli zostanie o to poproszony, przedstawić odpowiednie racje na poparcie sądu „to jest niesłuszne”. Lecz kiedy jakiś człowiek mówi: „Czuję, że to jest niesłuszne”, to nie możemy czuć się oszukani, kiedy dowiemy się, że takich racji przedstawić nie może (jak z pewnością byśmy się czuli wtedy, gdyby ta osoba powiedziała „myślę...” i nie potrafiłaby przedstawić żadnej racji). Osoba mówiąca „czuję...” zakłada jednakże, że takie racje istnieją lub że moglibyśmy je znaleźć, gdybyśmy zagadnieniu temu poświęcili więcej czasu i wysiłku²¹.

Pogląd ten zakłada, że oba twierdzenia wymagają uzasadnienia pochodzącego z zewnątrz i że w obu przypadkach osoba wypowiadająca sąd moralny musi być przekonana o istnieniu racji, które wspierają jej punkt widzenia. Różnica między nimi polega głównie na tym, że w przypadku pierwszym racje są już znane, natomiast w przypadku drugim jedynie zakłada się, że takie racje istnieją i że posiadamy dyspozycje, które umożliwiają ich poznanie.

²¹ Tamże, s. 256.

Jeżeli uznam ten pogląd za wiarygodny, to wobec emotywniej wersji sumienia nie będę mógł stosować analogicznych zarzutów, jakie sformułowałem pod adresem tych, którzy o naszych obowiązkach moralnych wnioskuje jedynie w oparciu o fakty psychologiczne, jak również wobec tych, którzy wnioskuje na ten temat na podstawie takich uczuć, jak wyrzuty sumienia, poczucie winy czy wstydu. Gdy mówię: „Moje sumienie podpowiada mi, abym nie wykonywał czynu x”, to w ramach tego poglądu nie mówię niczego więcej niż to, że „Mam poczucie, iż wykonanie tego czynu jest rzeczą niesłuszną” lub że „Mam poczucie, iż nie powinienem go wykonywać”. Mówiąc w ten sposób, nie tylko stwierdzam istnienie faktu psychologicznego, jakim z pewnością jest posiadania takiego uczucia, lecz wyrażam również przekonanie o istnieniu zewnętrznych racji uzasadniających sąd, że „wykonanie tego czynu jest rzeczą niesłuszną” lub sąd, że „nie powinienem go wykonywać”. Zwolennik tak rozumianych sądów sumienia mógłby w tym miejscu stwierdzić (co robi *de facto* McGuire), że skoro podobne przekonanie o istnieniu racji zewnętrznych musi mieć również ten, kto mówi: „Myślę, że wykonanie tego czynu jest rzeczą niesłuszną” lub: „Myślę, że czynu tego nie powinienem wykonać”, to każdy, kto deklaruje poparcie dla

Sumienia Emotywnego: jeśli czuję, że nie powinienem wykonać czynu x, to mam obowiązek moralny powstrzymać się od wykonania x, tym samym uznaje również jakąś wersję

Sumienia Doksastycznego: jeśli myślę, że nie powinienem wykonać czynu x, to mam obowiązek moralny tego nie robić.

Wyrażając zgodę na taką interpretację, stajemy przed koniecznością dokonania wyboru, który, jak sądzę, nie może doprowadzić do szczęśliwego zakończenia. Leżąca u podstaw mentalnej wersji sumienia interpretacja sądu moralnego „myślę, że...” nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o to, czy mam obowiązek wykonać czyn x dlatego tylko, że myślę, iż powinienem tak postąpić, czy też może również dlatego, że istnieją jakieś zewnętrzne racje za tym, aby tak myśleć. Musimy więc sprecyzować, co stanowi konieczny i wystarczający warunek moralnej powinności: fakt, że myślę, iż mam taki obowiązek, istnienie racji leżących u podstaw takiego myślenia czy też może jedno i drugie.

Niektórzy mogą dojść do wniosku, że w ramach opisanej wersji Sumienia Doksastycznego nie da się przyjąć założenia, że ciężący na mnie obowiązek moralny jest samoistnie konstytuowany przez moje przekonanie o tym, co w danej sytuacji powinienem uczynić, ponieważ posiadanie takiego przekonania zdeterminowane jest istnieniem racji uzasadniających jego słuszość. Zgadzam się z tezą zawartą w pierwszej części wniosku, mam jednak wątpliwości co do sposobu, w jaki próbuje się ją uzasadnić. Zgodnie z przyjętą wersją Sumienia Doksastycznego mam obowiązek wówczas, jeśli myślę, że go mam, a skoro mogę tak myśleć tylko wtedy, gdy znam racje przemawiające na rzecz przekonania, że taki obowiązek faktycznie mam, to można dojść do wniosku, że mój obowiązek nie wynika bezpośrednio z tego, że tak myślę, lecz z istnienia bądź z wiedzy o istnieniu racji, które uzasadniają takie myślenie. Gdyby tak rzeczywiście było, to argument ten należałoby uznać za słuszny. Rzecz jednak w tym, że rozumowanie mające na celu wykazanie podobieństwa między emotywną i mentalną wersją sumienia nie zakłada tego samego znaczenia *istnienia racji* ani *wiedzy o istnieniu racji* w obu przypadkach. Zgodnie z dokonany­m rozróżnieniem osoba, która „czuje, że powinna wykonać czyn x”, jedynie przypuszcza, że istnieją racje na rzecz tego, co czuje, natomiast osoba, która „myśli, że powinna wykonać czyn x”, może znajdować się w dwóch różnych sytuacjach: może tych racji nie znać, lecz pomimo tego może wiedzieć, że one istnieją (byłoby tak wówczas, gdyby znała racje przemawiające za istnieniem tych racji) lub może je znać i stąd wiedzieć o ich istnieniu. Dla pierwszej z nich jedynym argumentem na rzecz istnienia tych racji może być jej własne przekonanie, że tak właśnie jest, dlatego tego rodzaju uzasadnienie ma charakter internalistyczny, natomiast druga z nich potrafi w tym celu powołać się na jakieś racje zewnętrzne, a więc uzasadnić ich istnienie w sposób eksternalistyczny.

Aby utrzymać Autonomię Sumienia, należałoby wybrać ewentualność pierwszą. To jednak wiązałoby się z powołaniem do istnienia tych samych trudności, które stawiają pod znakiem zapytania wszelkie próby opisu sumienia w kategoriach tak rozumianej autonomii. Jeśli nie można im zaradzić w odniesieniu do przekonań, które mają postać sądów „sądzę, że...” lub „myślę, że...”, to jest mało prawdopodobne, aby udało się to w odniesieniu do proponowanej interpretacji sądu „czuję, że...”.

3. *Możliwe qui pro quo*

Zakładam, że jeśli zwolennicy Autonomii Sumienia bronią swojego stanowiska lub próbują przekonać nas do własnego poglądu, to nie tylko dają nam jasno do zrozumienia, że zawsze wiedzą, które z posiadanych przez nich przekonań lub uczuć reprezentują ich sumienie, ale są głęboko przeświadczeni również o tym, że w takiej samej sytuacji znajduje się każda osoba postępująca zgodnie z moralnymi obowiązkami, które zostały przez nią sformułowane w podobny sposób. Ponieważ nie można sensownie twierdzić, że sumienie jest źródłem wszystkich przekonań i uczuć, jakie możemy mieć w odniesieniu do kwestii moralnych, to zanegowanie powyższego założenia sprowadziłoby tezę o Autonomii Sumienia do absurdalnej w gruncie rzeczy opinii, że każde posiadane przez nas przekonanie lub uczucie na ten temat może być uznane za konieczny i zarazem wystarczający warunek ciężących na nas obowiązków. Udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, czy faktycznie posiadamy wiedzę, jaką przypisują nam zwolennicy Autonomii Sumienia, nie jest zatem rzeczą błahą.

Aby przekonać się o tym, czy ich pewność w tej sprawie jest w pełni uzasadniona, rozważmy na początek jakiś wydumany przypadek. Przypuśćmy, że pewna osoba znalazła się w okolicznościach przypominających do złudzenia sytuację opisaną przez jedną z tych wyimaginowanych opowieści, które od jakiegoś czasu nagminnie wykorzystuje się w dydaktyce i etycznej argumentacji.

Kogo uśmiercić? Pewien dróżnik zamierza właśnie zgodnie z rozkładem jazdy przestawić zwrotnicę przed nadjeżdżającym pociągiem, w którym jadą na wakacje dzieci. Nie zdaje sobie jednak sprawy z tego, że na tor, na który chce skierować pociąg, podstawiono przez pomyłkę cysterny z materiałem wybuchowym o niezwykle dużej mocy. Zdarza się jednak tak, że wie o tym wszystkim pewna osoba. Uświadamia ona sobie także, że gdyby pociąg pojechał dalej tym samym torem, którym jedzie, to choć nie dotrze do miejsca przeznaczenia, nie ulegnie również wypadkowi i w ten sposób życie podróżujących nim dzieci zostanie ocalone. Wskutek nadzwyczajnego zbiegu okoliczności, nad którym nie ma potrzeby szczegółowo się tutaj rozwodzić, osoba ta ma możliwość zapobieżenia tej tragedii. Może to zrobić tylko w jeden sposób: blokując zwrotnicę, którą zamierza przestawić dróżnik. W wyniku

tego pociąg pojedzie dalej tym samym torem. Podjęcie takiej decyzji nie jest jednak dla niej łatwe z powodu posiadanej wiedzy na temat skutków, do jakich niechybnie doprowadzi czynność zablokowania zwrotnicy. Wie ona bowiem, że jeśli tak zrobi, to oczywiście nie dojdzie do wybuchu, niemniej jednak nie będzie możliwe uniknięcie innej tragedii: zginą pracownicy kolei, którzy w pobliskim tunelu, przez który pociąg będzie musiał wówczas przejechać, wykonują na tym torze jakieś prace konserwatorskie.

Załóżmy następnie, że osoba ta, chcąc dowiedzieć się, co powinna w tej sytuacji uczynić, postanawia odwołać się do własnego sumienia. Jeżeli sumienie traktujemy jako najważniejsze i niezawodne źródło wiedzy moralnej, to wyrażenie ‘odwołać się do sumienia’ obejmuje albo proste i nie do końca zrozumiałe akty intuicji, albo niezwykle skomplikowane analizy i procedury uzasadniania sądów, które w tego typu przypadkach zawsze doprowadzają do jednoznacznych sądów moralnych bez względu na to, jak żmudny byłby proces dochodzenia do takiej wiedzy. Tego chciałbym uniknąć. Moim celem nie jest opisywanie zdarzeń, w których można bez większych trudności sformułować ostateczne przekonanie o tym, co mamy obowiązek zrobić. Miałoby to sens jedynie wówczas, gdybym zakładał, że zawsze możliwe jest osiągnięcie takiego stanu umysłu, w którym dla każdego z nas w każdej sytuacji – a więc i w tej, którą opisuje powyższa historyjka – da się w końcu wyłonić jedno niepodważalne przekonanie co do tego, jaka jest ta jedyna i najważniejsza powinność, oraz że w jakiś sposób dysponować będziemy pewnością, iż przekonanie to pochodzi z sumienia. Nie jestem jednak do końca o tym przekonany.

Niekiedy dylemat moralny odczuwamy tak mocno, że każda możliwa do wykonania lub zaniechania czynność wydaje się nie do zaakceptowania. Jest tak na przykład wówczas, gdy będąc przekonani o tym, że pewne działanie jest słuszne, mamy jednocześnie nieodparte wrażenie, że jego wykonanie nieuchronnie wiązałoby się ze zrobieniem czegoś niewłaściwego. Z tego powodu w odniesieniu do zaprezentowanego przypadku chcę przedstawić odmienny scenariusz, który dużo bardziej przypomina to, czego doświadczamy w życiu codziennym. Zakłada on, że osoba usiłująca w takich okolicznościach podjąć decyzję, czy ma doprowadzić do śmierci dzieci czy pracowników kolei, nie potrafi pomimo wysiłku, jaki w to wkłada, znaleźć na to pytanie kategorycznej i jednoznacznej odpowiedzi i zamiast

czерpać spokój i należną satysfakcję z osiągnięcia moralnie upragnionego stanu rzeczy, boryka się z odmiennymi lub ze sprzecznymi przekonaniem na temat tego, co stanowi właściwy przedmiot ciężącego na niej obowiązku.

Mogę założyć, że osoba, która w opisanym przypadku ma podjąć moralnie właściwą decyzję, nie jest pozbawiona sumienia. Co więcej, mogę nawet założyć, że jej sumienie jest nieomyślne. To jednak za mało, aby można było formułować tezę, że spełnia ona wszystkie warunki, które wystarczają dla dokonania trafnego wyboru.

Problemu tego nie można rozwikłać *in foro externo*, albowiem w ramach Autonomii Sumienia jego istoty nie stanowi żadna z kluczowych kwestii będących przedmiotem zainteresowania rozumu dyskursywnego: ani to, które z posiadanych przekonań jest bardziej uzasadnione w oparciu o wiedzę na temat własności cechujących jego przedmiot, ani to, które z nich bardziej spełnia kryteria prawdy z zewnętrznej perspektywy. Dotyczy on rzadko rozpatrywanego zagadnienia z zakresu poznania poprzez introspekcję i wymaga odpowiedzi na pytanie o to, skąd mamy wiedzieć, które z przekonań zostało ukonstytuowane przez sumienie.

Niektórzy dojdą zapewne do wniosku, że rozwiązanie tego problemu nie jest tak trudne, jak twierdzą. Aby tego dowieść, mogą odwołać się do znanego faktu, że najpowszechniej akceptowany paradygmat sumienia wyposażony jest w mechanizm, który został zaprojektowany między innymi po to, aby rozwiewać tego typu wątpliwości. Znany jest on pod nazwą *wyrzutów sumienia* lub *skrupułów moralnych*. Zakładam, że zwolennik Autonomii Sumienia opisałby go tak, jak zrobił to Immanuel Kant lub John Newman²².

²² „Sumienie posiada każdy człowiek; przed obserwującym go od wewnątrz sędzią odczuwa on respekt i lęk przeplatający się z szacunkiem. Ta czuwająca nad nim oraz jego prawem władza nie jest czymś ustanowionym przezeń dobrowolnie, lecz organiczną częścią jego istoty. Towarzyszy mu jak cień nawet wówczas, kiedy zdaje mu się, że udało mu się przed nią zbiec. We śnie, w afekcie, w odurzeniu – wszędzie jest ona obecna; a skoro tylko się człowiek ocknie i dojdzie do siebie, zaraz dobiega go ten bezlitosny głos.” I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 315.

„W przypadkach, które zawczasu wymagają rozstrzygnięcia przez sumienie, człowiekowi zdaje się, że ostrzega go ono przed pochopną decyzją: przy tym w sprawach dotyczących powinności etycznych, gdzie sędzią może być tylko i wyłącznie sumienie, odczuwa on poważne skrupuły moralne. I chociaż nie wdaje się ono w detale, gdy rzecz na to nie zasługuje – nigdy też nie bagatelizuje ani nie puszcza płazem prawdziwych wykroczeń, ani też nie pozostawia żadnych niedomówień, które otwierałyby pole do nadużyć dla

Ogólnie mówiąc, mechanizm ten ma powoływać do istnienia przykre doznania, aby utrudniać nam niezgodne z obowiązkiem postępowanie zarówno wówczas, gdy nadużyliśmy już własnej wolności w tym względzie, jak i wówczas, gdy mamy zamiar to uczynić. Zadając nam w tych okolicznościach ból, powodując cierpienie czy wywołując przed nimi lęk, nakazuje wykonywanie czynów, które tym samym pośrednio samo zaleca, a których wykonanie zgodnie z Autonomią Sumienia jest naszym obowiązkiem. W ten sposób – jako sumienie retrospektywne – daje nam nauczkę, gdy zachowaliśmy się niezgodnie z obowiązkiem, albo – jako sumienie prospektywne – przezornie zapobiega tego rodzaju czynom w przyszłości²³. Choć wyposażenie sumienia w prerogatywy „sędziego, który stoi ponad wszelką wolnością działania”, „oskarżyciela” i jednocześnie „stróża porządku moralnego” miało pierwotnie na celu jedynie względy praktyczne, tj. spowodowanie, abyśmy postępowali zgodnie z moralnymi powinnościami, to jednak nie powinniśmy zbyt pochopnie wyciągać z tego wniosku, że fakt ten nie może mieć żadnego zastosowania dla interesującego nas problemu. Jeżeli bowiem na tej podstawie zakłada się, że wiemy, jakich czynności nie możemy wykonać spośród tych, co do których mamy sprzeczne przekonania, to tym samym zakłada się również, iż z łatwością możemy się dowiedzieć, które z naszych przekonań są w tej sytuacji przekonaniem sumienia, a które nimi nie są.

Na fundamencie przedstawionej argumentacji możliwa jest obrona dalej jeszcze idącego sądu. Skoro tego rodzaju przykre doznania są koniecznym i wystarczającym warunkiem identyfikacji przekonań moralnych, których źródłem jest sumienie, a przekonania te zgodnie z zasadą autonomii bezwarunkowo konstytuują obowiązki moralne, to należy z tego wnosić, że nie tylko nie możemy mieć obowiązków bez tego typu doznań, ale również że ich zaistnienie – faktyczne bądź przewidywane – obowiązki z konieczności konstytuuje²⁴.

Czy można w ten sposób rozwiązać dylemat osoby, która stojąc przed wyborem, czy uśmiercić dzieci, czy pracowników kolei, chciałaby wiedzieć,

samowoli”. Tamże, s. 318. Zob. też I. Kant, *Metafizyczne podstawy...*, s. 110–111. J.H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa: PAX 1989, s. 97–98.

²³ Na temat sumienia retrospektywnego i prospektywnego zob. E. D’Arcy, *Conscience and Its Right to Freedom*, New York 1961, rozdz. 1; J.F. Childress, *Appeals to Conscience*, „Ethics” 89 (1979), s. 317–318.

²⁴ Podobną tezę w odniesieniu do sumienia retrospektywnego sformułował L. May, *On Conscience*, „American Philosophical Quarterly” 20 (1983), s. 62.

skąd pochodzą jej sprzeczne przekonania na temat tego, co ma w tej sytuacji zrobić? Ponieważ w tym przypadku mamy do czynienia z pytaniem o sumienie prospektywne, to według zaprezentowanej argumentacji osoba ta musiałaby najpierw wyobrazić sobie, jakiego rodzaju emocje wywołałoby wykonanie przez nią kolejno czynności zgodnych z posiadanymi na ten temat przekonaniem, a następnie w drodze selekcji za głos sumienia uznać przekonanie nakazujące czynność, której wykonanie spowodowałoby, że – zgodnie z własnym wyobrażeniem – doświadczyłaby jakichś przykrych uczuć, które można by nazwać wyrzutami sumienia. Załóżmy następnie, że osoba ta po rozważeniu całej sprawy zechciałaby zastosować się do zalecanej procedury. Oznacza to, że wiedziałaby, co ma zrobić tylko wówczas, gdyby udało się jej wyeliminować przekonanie wymagające wykonania czynu, który zgodnie z jej wyobrażeniami nie wywołałby u niej tego rodzaju przykrych doznań.

W przedstawionej strategii wykonywania moralnie właściwych działań jest to warunek konieczny. Jeżeli z jakichś powodów nie zostanie spełniony, osoba ta nie będzie świadoma tego, co podpowiada jej sumienie; w rezultacie nie będzie też wiedziała, jakie ma obowiązki. Niestety, gdy aktom sumienia nie towarzyszy komfort psychiczny polegający na tym, że są one jedynymi przykrymi doznaniem, lub na tym, że brak jest wewnętrznego konfliktu między podobnymi doznaniem wynikającymi z wykonania przeciwnych czynności, a wprost przeciwnie, gdy muszą one współwystępować z wieloma innymi przykrymi uczuciami albo nawet je przewyżczać, to w takiej sytuacji nie można sensownie zakładać, że spełnienie tego warunku zawsze jest możliwe. Jeśli osoba podejmująca w opisanych okolicznościach decyzję, czy uśmiercić dzieci czy pracowników kolei, ma na przykład wykluczające się przekonania na temat tego, co powinna uczynić, i jeśli ma te przekonania dlatego, że wyobraża sobie, iż wykonanie zgodnych z tymi przekonaniem czynności wywołałoby u niej w obu przypadkach równie przykre uczucia, to nie można sensownie zakładać, że mogłaby ona poznać swoje obowiązki moralne poprzez wyeliminowanie jednego ze swoich przekonaniań.

Złożoność tego typu przypadków oraz dodatkową trudność, jaka z tego faktu wynika dla osób, które w oparciu o własne sumienie chciałyby podejmować trafne decyzje moralne, widać wyraźniej, gdy spojrzysz na cały problem poprzez pryzmat następującej uwagi Johna Stuarta Milla:

Wewnętrzną sankcją obowiązku, niezależnie od tego, za pomocą jakich kryteriów ten obowiązek jest wyznaczony, jest zawsze jedno i to

samo – jakieś uczucie w nas samych, a mianowicie mniej lub więcej intensywna przykrość towarzysząca gwałceniu obowiązku, przykrość, która u ludzi należycie pod względem moralnym wyrobionych jest tak silna, że każe w poważniejszych wypadkach odrzucać to pogwałcenie jako niemożliwe. To uczucie [...] stanowi istotę sumienia. W tym złożonym wszakże w praktyce zjawisku to proste uczucie bywa na ogół całe otoczone dodatkowymi skojarzeniami, nasuniętymi przez sympatię, miłość, a częściej jeszcze przez strach, przez uczucia religijne różnego typu, wspomnienia z dzieciństwa i całego minionego życia, przez szacunek dla samego siebie, pragnienie, by zasłużyć na szacunek innych, a czasem nawet tendencję do samoponiżenia. Ta szczególnie złożoność stanowi, jak sądzę, źródło przypisywania pojęciu powinności moralnej jakiegoś charakteru mistycznego, zgodnie z tendencją umysłu ludzkiego przejawiającą się i w wielu innych okazjach. Ta tendencja skłania ludzi do wierzenia, że pojęcie powinności nie może być związane z innymi czynami niż z tymi, z którymi wiąże je obecnie w naszym osobistym doświadczeniu jakieś tajemnicze prawo. Jego moc wiążąca tymczasem polega na tym, że istnieje w nas cały zespół uczuć, które musimy przełamać po to, by pogwałcić nasze dyrektywy moralne i że jeżeli mimo oporu tych uczuć dyrektywy nasze pogwałcimy, wypadnie nam prawdopodobnie zderzyć się później z tymi uczuciami w postaci wyrzutu sumienia²⁵.

Choć Mill nie zajmuje się bezpośrednio Autonomią Sumienia, to jednak z jego wypowiedzi wynika jasno, że również w takim przypadku można mówić o pewnego rodzaju uproszczeniu lub niewłaściwej racjonalizacji *post factum* polegających na tym, że pomimo mnogości różnorodnych uczuć sprzeciwiających się wykonaniu lub niewykonaniu pewnych czynności nie dokonuje się wśród nich należytej selekcji na te, które faktycznie stanowią źródło moralnych obowiązków, i na te, które będąc zupełnie przygodnymi, stanowić mogą co najwyżej jakieś „dodatkowe skojarzenia” bądź „uboczne okoliczności”, lecz wszystkie traktuje się na równi jako wyrzuty sumienia²⁶. Stanowisko to, choć niewątpliwie słuszne i godne uwagi, nie wyraża problemu w taki sposób, jak opisałem. W jego ramach stwierdzić można jedynie,

²⁵ J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 38–39. O niejednorodnym charakterze sumienia pisał również A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, Kraków: Zielona Sowa 2005, s. 68.

²⁶ Niektórzy interpretują wypowiedź Milla dużo mocniej, a mianowicie jako twierdzenie, że dokonanie takiej selekcji nie tylko jest trudne, ale wręcz niemożliwe. Zob. P. Fuss, *Conscience, „Ethics”* 74 (1964), s. 113.

że osoba mająca podjąć w oparciu o własne sumienie decyzję, czy uśmiercić dzieci czy pracujących robotników kolejowych, stoi wobec trudności polegającej na tym, że istnieje w niej cały zespół nieprzyjemnych doznań, z którymi będzie musiała się zmierzyć, gdyby zechciała doprowadzić do śmierci dzieci. I te uczucia uznaje ona *in gremio* za wyrzuty sumienia, nie bacząc w ogóle na to, które z nich pochodzą z sumienia, a które na przykład stanowią jedynie wyraz jej rodzicielskiej miłości lub jakiegoś traumatycznego wspomnienia z dzieciństwa.

Spostrzeżenia to nie tylko poszerza zakres mojej dotychczasowej argumentacji, ale nadaje jej również większą wiarygodność. Na jego podstawie mogę z powodzeniem twierdzić, że w przypadku, w którym nie sposób podjąć działania, nie uśmiercając jakichś ludzi, odwołanie się do sumienia jest problematyczne nie tylko wówczas, gdy mamy sprzeczne przekonania na temat ciężących na nas w tej sytuacji obowiązków moralnych, ale również wtedy, gdy za pomocą mechanizmu wyrzutów sumienia uda się w końcu sprzeczność tę zlikwidować i w ramach osiągniętego w ten sposób zespołu jednorodnych uczuć dojść do jednego i niepodważalnego przekonania o tym, jak powinniśmy postąpić. Stanowisko to mogę wspierać, nawet jeśli nie jestem do końca przekonany, że zakładana przez Milla jednorodność uczuć mogłaby mieć miejsce w opisanym przypadku.

Ci, którzy się ze mną nie zgadzają, mają teraz dodatkowy problem do rozwiązania. Muszą dostarczyć mocnych racji na rzecz twierdzenia, że osoba ta wiedziałaby, jaki jest jej obowiązek w sytuacji, w której spośród sprzecznych przekonań pretendujących do głosu jej sumienia mogłaby trafnie wyeliminować przekonania wskazujące na czynność, której wykonanie nie spowodowałoby u niej żadnych przykrych doznań. Muszą także wytłumaczyć, w jaki sposób byłaby w stanie zdobyć taką wiedzę, jeśli nie potrafiłaby zaprzeczyć temu, że gdyby nie postąpiła zgodnie ze swoim przekonaniem, to mogłaby doświadczyć przykrych doznań pochodzących z innego źródła niż jej własne sumienie. Jest mało prawdopodobne, by zadanie to można było zadowalająco wykonać. Jego trudność potęguje dodatkowo fakt, iż dużo łatwiej jest dowieść rzeczy przeciwnej, a mianowicie, że nasza wiedza na temat obowiązków moralnych jest w tych warunkach zawsze niepewna.

Aby dowiedzieć się, czy tak właśnie mają się rzeczy, należałoby dokonać dodatkowych ustaleń w odniesieniu do procesu powstawania całego zespołu uczuć, jakich mogą doświadczać osoby znajdujące się w sytuacji, w której uratowanie życia jednych ludzi nieuchronnie zakłada śmierć innych.

Można by na przykład przyjąć, że osoba mająca w opisanych okolicznościach zdecydować, czy uśmiercić dzieci czy pracowników kolei, dochodzi za pomocą myślenia prospektywnego do wniosku, że wykonanie czynności prowadzącej do uśmiercenia dzieci spowoduje, że doświadczy przykrych doznań. Gdyby postąpiła w ten sposób, to nie tylko musiałaby przezwyciężyć strach o życie własnych dzieci wywołany przez traumatyczne wspomnienia z dzieciństwa, ale musiałaby również pogwałcić cenione przez nią zasady miłości macierzyńskiej. Niestety, z powodu przyjętych założeń, które wydają się całkiem realne, sprawy komplikują się jeszcze bardziej, albowiem w ten sam sposób może ona nabrać równie mocnego przeświadczenia, że nie mniej przykre doznania wywoła wykonanie czynności prowadzącej do uśmiercenia pracowników kolejowych. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że do powstania tego typu uczuć mogą doprowadzić u niej takie czynniki, jak głęboki szacunek dla rodziców i ciągle żywe jeszcze wspomnienie tragicznej śmierci ojca, który zginął w podobnych okolicznościach.

Czego może nas nauczyć ten zmyślony przypadek? Zwolennicy Autonomii Sumienia sądzą zapewne, że niewiele. Choć ich opinia może wydawać się nam zrozumiała, nie znaczy to jednak, że musimy uznawać ją za słuszną. Rozważając takie przypadki, odkrywamy w sposób optymalny całą złożoność procesu tworzenia się naszych przekonań na temat tego, co powinniśmy robić w konkretnych sytuacjach, dowiadujemy się, co faktycznie znaczy odwoływanie się do własnego sumienia i na czym polegają nasze epistemiczne ograniczenia, których żadna wersja Autonomii Sumienia nie może przezwyciężyć. Choć do ostatecznych ustaleń w tym zakresie dochodzimy podczas rozważań nad nieistniejącym światem, nie można mieć jednak wątpliwości, że obowiązują one również w sytuacjach rzeczywistych i w życiu każdego z nas.

Załóżmy zatem, że ta wymagowana osoba pragnie wiedzieć, co powinna w tej sytuacji uczynić, i w tym celu zamierza odwołać się do własnego sumienia. Pierwszy problem, na jaki napotyka, to posiadanie sprzecznych na ten temat przekonań. Gdyby za głos sumienia uznała jedno z nich, na przykład to, które mówi jej, że powinna ratować życie dzieci, musiałaby dysponować narzędziami pozwalającymi na zdyskwalifikowanie w tej roli pozostałych przekonań. Do tego nie nadaje się prosty mechanizm skrupułów moralnych funkcjonujący tak, jak zakładał Kant, albowiem każda z możliwych do wykonania czynności spowoduje u tej osoby przykre doznania. Jeżeli miałaby rozpoznać głos sumienia współwystępujący

unisono z wieloma innymi głosami, musiałaby mieć zdolność odróżniania uczuć związanych z sumieniem od doznań emocjonalnych, które stale mu towarzyszą, lecz nie są jego wytworem. W przeciwnym wypadku z faktu, że ma głębokie przeświadczenie, iż sumienie jest najwyższym autorytetem moralnym, w żadnym razie nie wynikałoby, że potrafi ustalić, co jest, a co nie jest jej obowiązkiem.

Niektórzy mogą sugerować, że wbrew temu, co sądził Mill, każde uczucie ma swoją własną i niepowtarzalną naturę – rozpoznawalną bez trudu w trakcie jego doznawania – za pomocą której można je odróżnić od innych uczuć. Na rzecz tej tezy przemawiać ma wiele znanych nam faktów. Czyż nie na tej właśnie podstawie prawie nigdy nie mylimy uczucia żalu z uczuciem wstydu? Czy nie potrafimy bez większego wysiłku odróżnić uczucia zakłopotania od uczucia zadowolenia? Jeśli zakładamy zatem, że istotę sumienia stanowi zawsze ten sam rodzaj doznania emocjonalnego, to powinniśmy stać na stanowisku, że nie ma żadnych powodów ku temu, aby stosować wobec niego inne kryteria ontologiczne i epistemologiczne niż te, jakimi posługujemy się wobec pozostałych tego typu doznań²⁷.

Nie wydaje się, aby ten pogląd ustanawiał mocny argument. Natura uczuć może być źródłem wiedzy na ich temat jedynie w dość ograniczonym zakresie, a ponadto zakres ten prawdopodobnie nie obejmuje wiedzy, jaka wymagana jest do rozwiązania opisanego problemu. Na podstawie doznawanych uczuć potrafimy z dużą pewnością i prawdziwie orzekać wyłącznie o ich przeciwieństwach, o tym, czy są to uczucia negatywne czy pozytywne. Każdy przyzna bez wahania, że byłoby rzeczą dziwną gdyby normalna osoba, która świadomie doświadcza pewnego uczucia, nie wiedziała, czy jest to uczucie przyjemne czy przykre. Tego rodzaju doświadczenie nie wystarcza jednak do dokonywania bardziej subtelnych rozróżnień w ramach względnie jednorodnego zespołu uczuć pozytywnych lub negatywnych. Różnica między radością a zadowoleniem, gniewem a złością, poczuciem winy a zawstydzeniem czy samotnością a osamotnieniem nie sprowadza się wyłącznie do różnic występujących między odczuwanymi doznaniem emocjonalnymi, lecz wynika w dużej mierze z chłodnych kalkulacji i przyjętych w ich ramach założeń co do okoliczności, które muszą wystąpić, aby takim mianem można było określać doświadczane w ich ramach uczucia. Prawdopodobnie nie ma

²⁷ Argumenty na rzecz takiego poglądu można znaleźć w: A. Schinkel, *Conscience...*, dz. cyt., s. 378–380.

uczuciu posiadających jedyną w swoim rodzaju i niepowtarzalną naturę, która samoistnie generowałaby naszą samotność, ani uczuciu charakteryzujących się własnościami, ze względu na które moglibyśmy bezbłędnie wyrokować o własnym osamotnieniu. Wiedzy o tym, że oto znaleźliśmy się w jednym bądź drugim stanie – a także o występujących między nimi różnicach – nie zdobywamy poprzez badanie natury doświadczanych każdorazowo uczuciu; wynika ona z założeń, które w określonych warunkach pozwalają nam utożsamiać każdy z tych stanów z pojawiającymi się doznaniem.

Nie jest to jedyny argument, jaki w tej sprawie mogą utrzymywać zwolennicy Autonomii Sumienia. Zamiast bazować na wątpliwej i nie do końca jasnej różnicy jakościowej między wyrzutami sumienia a pozostałymi uczuciami, mogliby zastosować odmienne kryterium różnicujące oparte na mocy, z jaką doświadczamy jednych i drugich. Niekiedy uważa się bowiem, że sumienie, stojąc na straży przestrzegania nakazów moralnych, wywołuje uczucia, których siła przewyższa inne emocje i że pod tym względem są one z nimi nieporównywalne. Doświadczamy ich najczęściej pod postacią przeszywającego bólu i z trudem potrafimy znieść doznawane pod ich wpływem cierpienie. Stąd właśnie bierze się strach, jaki odczuwamy przed ich wystąpieniem. Najbardziej radykalny w tej kwestii pogląd głosi, że ta niespotykana siła i gwałtowność doznań wytwarzanych przez mechanizm wyrzutów sumienia może spowodować śmierć osób, które przyczyniły się do ich zaistnienia swoim niesumiennym zachowaniem²⁸.

Jakie konsekwencje w odniesieniu do przypadku, który analizuję, ma włączenie tego stanowiska do Autonomii Sumienia? Wydaje się, że na obecnym etapie rozważań udzielenie ostatecznej odpowiedzi na to pytanie nie byłoby wystarczająco wiarygodne. Osiągnięcie tego celu wymaga precyzyjnego ustalenia, jaki faktycznie charakter ma związek łączący wyrzuty sumienia z przypisywaną im mocą: czy należałoby go rozumieć w ten sposób, że mechanizm wyrzutów sumienia każdorazowo powołuje do istnienia doznania emocjonalne przewyższające pod względem siły wszystkie inne doznania, czy też raczej w ten sposób, że choć mechanizm ten w normalnych okolicznościach zawsze powoduje tego typu skutki, to jednak jego

²⁸ J.H. Newman, *Religion Pleasant to the Religious*, w: tegoż, *Parochial and Plain Sermons*, t. 7, London–Oxford–Cambridge 1868, s. 199–200. Więcej na ten temat można znaleźć w: S. Gałęcki, *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana*, Kraków: Universitas 2012, s. 276.

funkcjonowanie nie jest doskonałe i z tego powodu może zdarzyć się tak, że siła powoływanych przez niego do istnienia uczuć nie przewyższy siły uczuć pochodzących ze źródeł zewnętrznych wobec sumienia?

Rozumowanie zwolenników Autonomii Sumienia zakładające pierwszą – mocniejszą – wersję, uniemożliwia istnienie dylematu moralnego, przed którym postawiona została osoba mająca podjąć decyzję, czy uśmiercić dzieci, czy pracowników kolei. Tym samym dyskwalifikuje również opisaną sytuację w roli wiarygodnego kontrargumentu. Nie należy się temu dziwić. Jeżeli zakłada się, że mechanizm wyrzutów sumienia zawsze doprowadza do jednoznacznego i słusznego przekonania o tym, co powinniśmy zrobić, to przytaczanie wyimaginowanych przykładów, które uzasadniają przeciwną tezę, musi wydawać się zwykłym nieporozumieniem.

Trudno jednak uwierzyć, że tak właśnie mogłoby być. Tego typu dylematy nie są wymysłem; przeżywają je ludzie w realnym świecie. Każdy może być pewnego dnia zmuszony wybrać między dwoma sposobami działania, z których oba uznawać będzie z moralnego punktu widzenia za nie do końca słusne lub wręcz za niewłaściwe. Wielu z nas tego doświadczyło. Ponadto, z takim problemem – znanym szerzej pod nazwą problemu „brudnych rąk” – od niepamiętnych czasów borykają się na co dzień osoby zaangażowane w życie publiczne lub działalność polityczną²⁹. Nie jest to nic nowego.

Na tej podstawie niektórzy mogą dojść do wniosku, że w obliczu tego rodzaju wiedzy empirycznej obrona powyższego rozumowania wymaga fortelu, jaki pod adresem swoich interlokutorów zastosował swego czasu Hegel, a mianowicie, że teoria ma przewagę nad faktami, tak więc skoro fakty przeczą teorii, to tym gorzej dla faktów. Takie postępowanie nie gwarantuje jednak sukcesu. Jeśli rzecznik Autonomii Sumienia zaakceptuje tę specyficzną metodę dochodzenia do prawdy, to pomimo iż utrzyma w ten sposób mocną wersję wyrzutów sumienia, uczyni to kosztem logicznej wiarygodności własnego stanowiska.

Nie jest to jedyny argument, jaki można wysunąć przeciwko rozumowaniu opartemu na niedoścignionej mocy wyrzutów sumienia. Z faktu, iż sumienie jest najwyższym autorytetem moralnym, w żadnym razie nie

²⁹ Na ten temat istnieje bogata literatura. Zobacz na przykład: T. Nagel, *Wojna i masakra*, w: tegoż. *Pytanie ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia 1997; M. Walzer, *Działalność polityczna: problem brudnych rąk*, w: *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, red. W. Galewicz, Kraków: Universitas 2010.

wynika, że jego głos musi brzmieć najsilniej. I nie chodzi tylko o to – jak uważano dotychczas – że nie potrafi skłonić nas do właściwego postępowania, lecz o to przede wszystkim, że nie zawsze możemy trafnie zidentyfikować pochodzące z tego źródła zalecenia. Ponadto, istnieje duże prawdopodobieństwo, że w opisanej sytuacji uczucia wytworzone przez mechanizm skrupułów moralnych mogą pod względem posiadanej siły przewyższać pozostałe doznania emocjonalne jedynie w tak niewielkim stopniu, że nie będziemy mogli dokładnie określić, które z nich wyraża faktycznie głos naszego sumienia. Wszystko to prowadzi do wniosku, iż w ramach Autonomii Sumienia za słuszne trzeba uznawać twierdzenie, że choć sumienie może nie mieć żadnych kłopotów z ustaleniem obowiązków, to jednak my możemy mieć poważne trudności związane z rozpoznaniem jego nakazów. Urzeczywistnienie się tej możliwości byłoby dla nas rzeczą fatalną, gdyż skutkowałoby kompletnym brakiem rozeznania w kwestiach moralnych³⁰.

Słabszej wersji związku łączącego sumienie z mocą generowanych przez nie uczuć w ogóle nie biorę pod uwagę jako poważnej racji za odrzuceniem tego rodzaju dylematu. Zakładam, że opisany przeze mnie przypadek powinien być z tego punktu widzenia traktowany jako dopuszczalny wyjątek, albowiem stanowi modelowy przykład sytuacji, w której osoba podejmująca moralne decyzje może nie być w stanie prawidłowo zidentyfikować wytwarzanych przez sumienie doznań z powodu zbyt dużej siły uczuć pochodzących z innych źródeł.

Takie wnioski wynikają z analizy przypadków, w których mamy sprzeczne przekonania na temat tego, co powinniśmy zrobić. Czy dotyczą one również osób, które podejmują moralne decyzje w oparciu o względnie jednorodny zespół uczuć?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, powinienem inaczej scharakteryzować osobę, która stoi wobec problemu, kogo ma uśmiercić. Zgodnie z zaleceniami Milla zakładam więc, iż po skrupulatnym rozważeniu wszystkich istotnych okoliczności tej sytuacji dochodzi ona do przekonania, że jej obowiązkiem jest przestawienie zwrotnicy i uratowanie jadących na wakacje dzieci. Oznacza to, że gdyby chciała wprowadzić w życie zamiar ich uśmiercenia, musiałaby przełamać w sobie cały zespół niezwykle nieprzyjemnych uczuć. Wiemy też, że te przykre dla niej doznania mogą być

³⁰ Obawiał się tego J. Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and a Dissertation upon the Nature of Virtue*, London: G. Bell & Sons 1958, s. 49–51, 160.

spowodowane wieloma różnorodnymi czynnikami, spośród których znajduje się między innymi mechanizm wyrzutów sumienia, jakieś traumatyczne wspomnienie z dzieciństwa oraz fakt posiadania własnych dzieci i rozwinięte z tego powodu ponad miarę uczucia macierzyńskie.

W nowych okolicznościach ważne jest to, co myślimy na temat takich kwestii jak to, czy przekonanie tej osoby może w opisanej sytuacji powołać do istnienia moralny obowiązek oraz czy może ona – lub ktokolwiek inny – wiedzieć, co stanowi jego przedmiot.

Pierwsza sprawa nie powinna przysparzać zbyt wielu kłopotów. Nie ma powodów, aby negować możliwości zaistnienia obowiązku. Jeśli u podstaw posiadanego przez tę osobę przekonania leży zespół uczuć, w skład którego wchodzi również wyrzuty sumienia, to nie sposób zaprzeczyć, że zgodnie z założeniami Autonomii Sumienia jej obowiązkiem mogłoby być takie postępowanie. Byłoby ono jej obowiązkiem, gdyby sumienie stanowiło rzeczywiste źródło utrzymywanego przez nią przekonania. Niestety, nie można z tego wyciągnąć wniosku – ani też w żadnym razie nie oznacza to – że przestawienie zwrotnicy jest *de facto* obowiązkiem tej osoby. Tak długo nie będzie można tego zakładać, jak długo nie będzie wiadomo, skąd faktycznie pochodzi jej przekonanie na ten temat. Autonomia Sumienia stwierdza w sposób jasny, że obowiązki moralne nie mogą być konstytuowane przez przekonania, które nie są bezpośrednio zdeterminowane głosem naszego sumienia. Dotychczasowe rozważania dowodzą, iż nie można wiarygodnie wykazać, że osoba znajdująca się we wskazanej przez Milla sytuacji nie jest właśnie takim przypadkiem.

Z tych samych powodów trzeba negatywnie rozpatrzyć również drugą kwestię. Skoro w opisanej sytuacji nie można precyzyjnie wskazać źródła, z którego pochodzą nasze przekonania na temat moralnych powinności, to wydaje się, iż w ramach Autonomii Sumienia nie można sensownie zakładać, że znajdujące się w tej sytuacji osoby będą wiedziały, co mają obowiązek uczynić. Choć mogą one mieć konkretne co do tego przekonania, nie znaczy to jednak, że mają świadomość, które z nich ustanawia właściwy sąd moralny. Tak więc pomimo iż dowodziłem, że brak możliwości prawidłowego zidentyfikowania źródeł tego typu przekonań nie przekreśla ostatecznie powołania do życia obowiązków moralnych, sądzę jednak, że ma on inny nieprzewidziany skutek, a mianowicie wyklucza możliwość dysponowania na ten temat moralną wiedzą.

To wszystko prowadzi do wniosku, który osłabia autonomię sumienia. Głosi on, że jeśli byłoby prawdą, że sumienie ustanawia wartości moralne, to w wielu sytuacjach nikt nie mógłby wiedzieć, czy działanie, którego wykonanie uważa za swoją powinność, stanowi faktycznie przedmiot obowiązku. Co ważniejsze, nie moglibyśmy wiedzieć tego nie tylko w sytuacji, w której posiadane przez nas przekonanie nie ustanawiałoby żadnej powinności, lecz nawet wówczas gdyby spełniało ono warunki wyrażone w Autonomii Sumienia i faktycznie powoływało do istnienia obowiązków moralny.

CONSCIENCE AND AUTONOMY

Summary

In this article I claim that the idea of autonomy of conscience cannot be used as a plausible basis for ethics.