

J a c e k H o ł ó w k a

Cztery problemy moralne omówione przez Tomasza Nagla

Słowa kluczowe: *absurdalność ludzkiego losu, empatia, etyczny neopragmatyzm, konsekwencja moralna, lęk przed śmiercią, masakra wojenna, ogólne zasady etyczne, perwersja seksualna, potępienie moralne, rozbieżność ocen*

W początkowej części książki *Pytania ostateczne* (1979) Thomas Nagel (ur. 1937, emerytowany profesor filozofii i prawa z New York University) zamieścił cztery ważne rozdziały dotyczące etyki. Autor omawia w nich śmierć człowieka, absurd życia, perwersję seksualną i masakrę wojenną. Swe rozważania rozpoczyna od przestrogi: „Rozległe istotne pytania nazbyt łatwo rodzą rozległe i mętne odpowiedzi” (Nagel 1997, s. 5). To klucz do zrozumienia jego stanowiska. Widzimy, przed jakimi błędami stara się nas ochronić. Mamy się powstrzymać przed uznaniem ogólnych napomnień moralnych za prawdę ostateczną i powinniśmy podejrzliwie odnosić się do stanowisk, które przy użyciu jednej ogólnej zasady próbują rozwiązać wszystkie dylematy moralne. Ogólność, bezwzględność i bezwyjątkowość są często podpierane górnolotnymi frazesami i swadą, ale zawierają treści tendencyjne i arbitralne. Jak zatem mamy rozumieć wymagania etyki? Nagel nie daje wyraźnej odpowiedzi, jedynie sugeruje, że etyka nie powinna szerzyć posłuszeństwa moralnego, tylko powinna zalecać, by każdy sam kierował swym postępowaniem w oparciu o rozwijaną w sobie empatię i zdolność współokreślania relacji międzyludzkich. Nie popularyzuje moralnego chaosu i leseferyzmu, ale namawia nas do

stosowania uczciwości myślowej i do opanowania odruchów zarówno moralnej mimikry, jak moralnego rebeliantstwa. W ten sposób przywraca wiarygodność kazuistyce.

1. Śmierć

Thomas Nagel radzi, byśmy nie lękali się śmierci. To mówią wszyscy, choć mało kto potrafi w praktyce zastosować się do tego zalecenia. Może u osób w późnym wieku lęk przed śmiercią jest częściowo temperowany przez rozgoryczenie z powodu zgrzybiałości, niedołęstwa, choroby fizycznej lub depresji. Ale co radzić pozostałym? Zasadnicze zalecenie Nagla jest zbieżne z poglądem sformułowanym przez Epikura: „Gdy jest śmierć, nie ma nas, gdy my jesteśmy, nie ma śmierci”. Myśl tę potwierdził Ludwig Wittgenstein w zdaniu: „Śmierć nie jest zdarzeniem z naszego życia” (teza 6.4311). Ale nawet jeśli zaakceptujemy ten pogląd, śmierć pozostaje dla nas czymś co najmniej głęboko rozczarowującym. Czy może być inaczej?

Człowiek umiera, zostajemy z jego ciałem, i choć ciało może uciepnieć w sposób, w jaki przydarza się to, powiedzmy, meblowi, nie jest przedmiotem żalu. Jest nim natomiast człowiek. Stracił życie, a gdyby nie umarł, dalej by je przeżywał i miał wszystko, co jest w nim dobrego (Nagel 1997, s. 17).

Nagel ma dwie zasadnicze propozycje, które mogą nam pomóc pogodzić się ze śmiercią kogoś bliskiego lub nabrać dystansu do własnej śmierci. Nie wprowadza nazw dla tych propozycji, ale ja to zrobię dla większej jasności omówienia. Pierwszą propozycję możemy nazwać „konceptcją autoperswazji”, drugą „konceptcją życia dwutorowego”. Konceptcja autoperswazji za punkt wyjścia przyjmuje konstatację, że dobrze jest żyć i że czymś niedobrym jest stracić życie. Gdy pamiętamy, co nam oferuje życie, niemożliwość dalszego korzystania z tych dobrodziejstw może sprawiać wrażenie utraty czegoś, co się nam naturalnie należy. Tak chyba wygląda potoczna interpretacja naszej niezgody na śmierć.

Tym, co jest dla nas w życiu godne pożądania, są pewne stany, pewne warunki czy pewne rodzaje aktywności, choć ich sprecyzowanie może być trudne. Uważamy, że dobrze jest być żywym, robić pewne rzeczy, mieć pewne doświadczenia (Nagel 1997, s. 13).

To prawda. Śmierć pozbawia nas nowych doznań i doświadczeń. Ale jeśli to jest jakaś strata, to wyłącznie jest to strata kontynuacji tego, co mieliśmy, a nie odebranie nam czegoś, co jest już nasze. Śmierć powoduje, że przestajemy otrzymywać to, co nas wcześniej cieszyło, ale ściśle biorąc, to dodatkowe „coś więcej”, którego teraz zmarłemu brakuje, nigdy nie było jego, więc z pewnością nie zostało mu ono odebrane. Nawet mówienie o „stracie” jest mylące.

To brzmi tak, jakby ktoś się żalił, że jest jedynym spadkobiercą po swoim dziadku, ale dziadek ciągle nie umiera i przez tę opieszałość on, jako spadkobierca, ponosi straty.

Życia, które już przeżyliśmy, nikt nam nie odbiera w chwili śmierci, a fakt, że nie otrzymamy już nic więcej, nie jest nową stratą, tylko swojego rodzaju zawieszeniem świadczeń. W momencie śmierci znika możliwość dalszego cieszenia się dotychczasowym stylem życia, choć, ściśle rzecz biorąc, tego dalszego życia nikt nam nie obiecywał ani nie ofiarowywał, więc także nikt go nam nie odbiera, gdy umieramy. Jedynie nie będziemy otrzymywać czegoś, co moglibyśmy mieć, gdybyśmy żyli dłużej. Śmierć nie jest nowym, nieznanym i przykrym stanem, w który popadamy, tylko jest raczej sytuacją, w której w ogóle przestaje występować coś takiego, jak „nasze stany”.

Ustalenie, że w śmierci nie wolno dopatrywać się jakiegoś godnego pożałowania stanu, pozwala nam odrzucić owo osobliwe, lecz pospolite domniemanie na temat źródeł strachu przed śmiercią. Mówi się często, że ci, w których śmierć budzi sprzeciw, popełniają błąd, usiłując wyobrazić sobie, jak to jest być martwym. Twierdzi się mianowicie, że niezrozumienie tego, iż jest to przedsięwzięcie logicznie niemożliwe (z tej banalnej przyczyny, że nie ma sobie czego wyobrażać), prowadzi do przekonania, że śmierć to tajemniczy, a więc przerażający stan przyszły (Nagel 1997, s. 13–14).

Ten fragment jest nieco mylący. To, co się tu „ustala”, i to, co się tu „twierdzi”, to nie są nie wiadomo czyje poglądy, tylko to są poglądy Nagla. To on jest zdania, że śmierć nie jest stanem godnym pożałowania, i to on uważa, że jest błędem wyobrażać sobie siebie samego jako kogoś martwego. Także to Nagel twierdzi, że zaangażowanie się w nielogiczne wyobrażanie sobie, „jak to jest być martwym”, wywołuje błędne przekonanie, że śmierć jest czymś tajemniczym. W tym właśnie kontekście wyraźnego sensu nabiera słynne pytanie Nagla: „Jak to jest być nietoperzem?”. Pytanie o naturalny stan umysłu nietoperza jest tylko trawestacją pytania: „Jak to jest być martwym?”. I na żadne z tych dwóch pytań nie możemy otrzymać merytorycznej odpowiedzi – zdaniem Nagla – ponieważ nie możemy być w żadnym z tych dwóch stanów. Czy to jest dobry argument?

Sądzę, że tak. Jest dobry w tym sensie, że jest to ciekawa analogia. Ja z pewnością nie wyobrażam sobie, jak to jest być mną martwym, ponieważ widzę wprost, że kiedykolwiek wyobrażam sobie cokolwiek, robię to tylko pod warunkiem, że jestem organizmem żyjącym. Natomiast bez trudu wyobrażam sobie, jak to jest być nietoperzem, choć prawdopodobnie wyobrażam to sobie błędnie, a z pewnością mętnie. Nietoperze coś myślą, ale nie wiem co, i nigdy się nie dowiem, czyli nie umiem wiarygodnie wyobrazić sobie stanu umysłu nietoperza. A przecież nie wystarczy chcieć sobie coś wyobrazić, by odpowiednia próba wyobrażania stała się skuteczna i trafna. Wystarczy pomyśleć o pierwszym samodzielnym skoku ze spadochronem. Te osoby, które mówią,

że prawdziwie wyobrażają sobie, że skoczą, a potem próbują i nie potrafią skoczyć, muszą *ex post* przyznać, że nieprawdziwie wyobrażały sobie swój skok. Analogicznie, osoba, która wyobraża sobie, że umie odczuć, jak to jest być kimś martwym, nieprawdziwie wyobraża sobie, że jest w stanie wyobrazić sobie swój stan nieistnienia. Wyobraźnia jest dość zawodną władzą poznawczą. Niemniej to właśnie wyobraźnia może nas uwolnić od lęku przed śmiercią, jeśli ją przełączymy z pracy w trybie budzącym wzruszenia na tryb werydyczny. Wtedy wyobraźnia pomoże nam zrozumieć, że prawdziwa śmierć nie będzie dla nas czymś strasznym, gdy już nastąpi, ponieważ wtedy śmierć nie wywoła już w nas żadnego stanu udręki. Możemy bać się czegokolwiek tylko za życia, później nic już nam nie będzie straszne.

Ale choć to prawda, że śmierć nie jest okropnym przeżyciem, to lęk przed nadchodzącą śmiercią jest okropnym przeżyciem, więc musimy zapytać: czy istnieją jakieś inne metody autoperswazji, o których Nagel nie wspomina? Moim zdaniem tak. Polegają ona na przekonywaniu samego siebie, że nasze życie nie należy tylko do nas, ale także do kogoś poza nami, ponieważ nasze istnienie i nasze działanie mogą się przyczynić do pomyślnego rozwiązania spraw, które mają dla innych zasadnicze znaczenie. Każda postać sieroty z powieści Charlesa Dickensa przekonuje czytelników o tym, że śmierć rodziców ściągą niedolę na dzieci, i takiej śmierci istotnie trudno się nie bać. Tylko, że to nie jest lęk przed śmiercią, a lęk przed kompletnym uzależnieniem własnego potomstwa od obcych ludzi.

Być może jednak autentyczny lęk przed śmiercią daje się uśmierzyć jakimiś innymi wersjami „konceptji autoperswazyjnej” poza zasadą Epikura. Rozważmy je pobieżnie. Możemy wybierać pomiędzy kilkoma wersjami usprawiedliwienia śmierci przez *quasi*-altruistyczne względy. Mamy do wyboru: pociechę biologiczną, religijną, militarną, finansową, i zapewne jakieś inne.

Pociecha biologiczna mówi: „Jesteś tylko egzemplarzem swojego gatunku. Nie myśl więc o sobie. Myśl o zwycięstwie swojego potomstwa. Im więcej zostawisz po sobie dzieci i im bardziej rozległe środowisko zdołają one opanować, tym większy będzie twój sukces. Nie liczy się twoje indywidualne istnienie i twoja śmierć. Liczy się zwycięstwo twoich genów, które mogą pokonać geny wszystkich twoich konkurentów. Żyjesz tylko dla swego potomstwa, więc szczególnie dla nich umrzyj i bądź z nich dumny”. Pociecha religijna mówi: „To, co ci się wydaje twoim całkowitym życiem, to tylko ułamek życia. Masz nieśmiertelną duszę, która korzysta z twego ciała. Przyjdzie dzień, że ona się od ciała uwolni, więc nie bój się śmierci, tylko staraj się zasłużyć na najlepsze życie wieczne. Kiedyś zostaniesz uwolniony i z radością pomyślisz o tym, jak wiele zawdzięczasz swej wierze i swej wytrwałości. Śmierć otworzy ci wrota do nieba i tam twoje nowe życie przyczyni się do powstania trwałej harmonii duchów”. Pociecha militarna mówi: „Żyjesz dla swego pułku, nie dla siebie. Pomyśl: ile sam jesteś wart na polu bitwy? Bardzo niewiele. Tyle, ile każdy inny żołnierz

noszący pistolet maszynowy i granat. Gdybyś został sam, twój los byłby przesądzony. Musiałbyś zginąć. Ale gdy jesteś w pułku, masz szansę zwycięstwa. Możesz przetrwać jedną bitwę, dwie, trzy, może wszystkie? Co będzie dalej, nie wiadomo. Ale razem mamy szansę zwycięstwa, której byś nigdy nie miał bez towarzyszy broni. Im zawdzięczasz swoje życie, tak jak i oni zawdzięczają swoje życie tobie. Pokonaj lęk i zwątpienie. Czeką cię zwycięstwo albo śmierć. Czyli chwała lub pamięć o twej waleczności”. Pociecha finansowa mówi: „Człowiek jest tyle wart, ile jest wart worek złota, na którym siedzi. Nie może być inaczej, ponieważ nic innego nie zaprzęta nas bardziej od rana do nocy niż zarabianie. Nie ma słodszej myśli od tej, która ci mówi, że masz już milion, a za dwa lata możesz mieć pięć. Co lepszego mogłoby ci przyjść do głowy? Zdrowie, dowcip, talent, czy jakkolwiek inaczej można by nazywać zalety ducha, to nic innego niż przelotne zachcianki lub łamliwa zabawka. Wszystko poza bogactwem może nas rozczarować i znudzić. Tylko majątek zapewnia poczucie bezpieczeństwa, zadowolenie z siebie, moc i siłę. Póki więc żyjesz, śmierci bać się nie musisz, a gdy umrzesz, pozostawisz po sobie dobrą pamięć, jak Andrew Carnegie. W ostatniej chwili będziesz mógł sobie powiedzieć: Wszystko to marność nad marnościami – ale ja przynajmniej miałem pieniądze”.

Te uspokojenia mają jedną wspólną wadę. Jeśli ułatwiają pogodzenie się z własną śmiercią, to osiągają to kosztem silnego zdeprecjonowania swobodnego życia. Zatem nawet wtedy, gdy wybrane ograniczenia podjęte są dobrowolnie, odbierają nam później swobodę dalszego wyboru. Zmieniają nasze życie w ciąg długotrwałych przygotowań do śmierci. Korzyść, jaka płynie z tak pełnego zaprogramowania własnego życia, może więc być nieproporcjonalna do podjętych wyrzeczeń. Zresztą znacznej liczbie ludzi na świecie wszystkie te pocieszenia wydają się dość nieprzekonujące. Nie uspokaja ich myśl, że więcej niż ich własne życie liczy się rozmnażanie, zbawienie wieczne, chwała sztandaru lub akumulacja kapitału. Tym wszystkim, którzy pozostali niepokieszeni przez perswazje ukazujące ludzkie życie w nowym świetle, Nagel proponuje coś specjalnego. Sugeruje, byśmy nie pytali: „Dlaczego muszę umrzeć?”, lecz postavili sobie ciekawsze pytanie: „Czy zasługuję na śmierć?”.

To nowe pytanie kieruje naszą uwagę w stronę kwestii etycznych. Choć większość z nas odczuwa, że śmierć bliskich nam osób jest niezasłużona, to tylko niewielu sądzi, że jest niesprawiedliwa. Jest sprawiedliwa, ponieważ wszyscy umieramy. I tu odkrywamy ciekawe upodobanie Nagla do stosowania kazuistycznych rozwiązań. Pyta o coś, o co nie pytają inni: Czy to etyka żąda, żebyśmy śmierć pokonali?

Chodzi mi o pytanie, czy śmierć jest sama w sobie złem, jak wielkie miałyby to być zło i jakiego rodzaju. To pytanie winno interesować nawet tych, którzy wierzą w jakąś formę nieśmiertelności, bo stosunek danej osoby do nieśmiertelności musi po części zależeć od jej stosunku do śmierci (Nagel 1997, s. 11).

Rozważmy jednak, czy jest tak, jak Nagel tu mówi, czy odwrotnie. Czy charakter śmierci rozpoznajemy w świetle możliwości życia wiecznego, czy raczej życie wieczne wyobrażamy sobie przez kontrast z własną śmiertelnością? Nagel twierdzi, że śmierć doczesna jest bardziej pierwotna i bardziej niewątpliwa niż nieśmiertelność. Znam wiele osób, które patrzą na świat podobnie jak on – choćby ja sam – ale znam wiele innych, które widzą sprawę odwrotnie, akceptują śmiertelność tylko jako warunek umożliwiający zbawienie i jedynie moment śmierci chcą negocjować z Bogiem, choć podejrzewają, że jest to daremne zajęcie.

Zwróćmy jednak uwagę, że nawet niewierzący może powiedzieć coś takiego: „Czytałem, że Bóg obdarzył mnie życiem i dał mi Dziesięcioro Przykazań. W stworzenie człowieka nie wierzę, ale Dziesięcioro Przykazań przekonuje mnie mocą swojej treści”. Ten argument brzmi poważnie. Można wierzyć, że nasze narodziny (gatunkowe i indywidualne) są nieumotywowane, ale podlegają prawom natury, i że podobnie jak prawa natury, istnieją też inne niepodważalne normy – twierdzenia logiki i matematyki, systemy wymagań prawnych wyrażone w konstytucji, zasady moralne rozpoznawane swobodnie przez doświadcliwy umysł. Wszystkie te normy mają własne, wewnętrzne uzasadnienia. A jeśli tak jest, to prawa przyrody są samoistne, matematyka jest samoistna, etyka jest samoistna i dobry porządek polityczny jest samoistny. Ludzkie życie nabiera nowego sensu. Staje się czymś wyjątkowym dzięki temu właśnie, że nie jest motywowane zewnątrz. Mamy więc godny uwagi wniosek. Nasze życie ma właściwy sens dlatego, że jest krótkie i ułomne. Gdyby było inaczej, byłoby mniej warte, bo byłoby uzależnione od czegoś zewnętrznego.

Wolno zatem przyjąć, że mamy coś za coś. Wprawdzie jesteśmy śmiertelni, ale za to każdy z nas jest moralnie niezdeteminowany i dzięki śmiertelności może sobie stawiać bezwzględne wymagania. Tak pisało wielu egzystencjalistów. Gdybyśmy żyli wiecznie, moglibyśmy wiecznie popełniać błędy i pocieszać się wykrętem, że mamy dość czasu, by się poprawić, by wynagrodzić popełnione krzywdy, dokonać wielkich osiągnięć i w jakiejś przyszłej chwili nadać istotny cel swej egzystencji. Natomiast śmiertelność każe nam się spieszyć, a przynajmniej nie odkładać spraw zasadniczych w nieskończoność. A to znaczy, że tylko dzięki śmiertelności moja wola jest zmuszona do podejmowania decyzji bez odwołania. Tylko w tych warunkach jej użycie może mieć sens. Bez śmiertelności i wolnej woli bylibyśmy jak anioły lub diabły. Moja wola byłaby albo święta, nieomylna i doskonała, albo twarda, podła i trwale niegodziwa. Albo bez wysiłku spełniałbym wszystkie swe obowiązki, albo z natury byłbym niezdolny do życzliwości, współczucia i czerpania satysfakcji z właściwych decyzji. W każdym razie niczego nie zawdzięczałbym sobie i byłbym niezdolny do podejmowania fundamentalnych decyzji. Nasza skończoność, niedoskonałość i omylność nadają naszym swobodnym decyzjom specjalną rangę.

Czy te argumenty wystarczą, by nas pogodzić ze śmiercią? Zapewne wystarczą nie wszystkim. Nie zgodzą się ci, którzy twierdzą, że ludzkie życie jest święte, ponieważ w człowieku tkwi nieśmiertelna dusza. Ale także nie zgodzą się ci, którzy uważają, że życie ludzkie ma najwyższą wartość, choć nie zdajemy sobie z tego sprawy. Nagel wprowadza postać, którą możemy tu nazwać „witalistą”. To jest ktoś, kto twierdzi, że wartość życia ludzkiego oblicza się dwukrotnie. Życie ma zawsze jakąś podstawową wartość dodatnią, bez względu na to, jakie epizody w nim przeważają, i ma pewną wartość wtórną, którą wyznaczają doświadczenia życiowe, pozytywne lub negatywne. Zdaniem witalisty suma tych dwóch wartości jest zawsze dodatnia.

Sytuacja jest z grubsza taka: pewne składniki dodane do naszego doświadczenia czynią życie lepszym, inne zaś czynią je gorszym. Jednak to, co zostaje, gdy pominiemy te składniki, nie jest czymś czysto neutralnym – jest wyraźnie pozytywne. Dlatego warto żyć, nawet jeśli złe składniki doświadczenia mnożą się obficie, a dobrych jest za mało, by je przewyższyć (Nagel 1997, s. 12).

Wedle przekonań witalisty, nawet życie jednolicie nieszczęśliwe jest lepsze niż śmierć. Taki pogląd przyjmuje – jak można sądzić – znaczna część ludzkości, nawet ci spośród nas, którzy uginają się pod ciężarem niepomyślnego losu (jak Jean Valjean, galernik z *Nędzników* Wiktora Hugo). Wolą żyć w krańcowej udręce, niż umrzeć. Może dobrze robią. Wiemy jednak, że istnieją też inni ludzie – choćby ich liczba była mniejsza – którzy nie wytrzymują męczarni i świadomie dają się zabić lub popełniają samobójstwo. Czy o nich po prostu powiemy, że nie dostrzegają podwójnej wartości swego życia? Byłby to jawnie dogmatyczny zarzut – uważa Nagel. Pisze, że „wartość życia i jego konkretnych treści nie wiąże się z samym biologicznym przetrwaniem” (Nagel 1997, s. 12). Gdyby nam ktoś zagroził, że zaraz nas zastrzeli albo wprowadzi w śpiączkę, z której już nigdy się nie wybudzimy, to uznamy chyba, że jest nam wszystko jedno, co robi. Nie ma dla nas żadnej wartości fakt, że będziemy utrzymywani w stanie wegetatywnym przez następne dziesięć lat, jeśli szansa odzyskania dawnej świadomości i zdolności psychicznych wraz z pamięcią wynosi dokładnie zero. Inaczej mówiąc, jest nam wszystko jedno, czy będziemy trupem, czy „żywym trupem”, który może być na przykład wykorzystany do transplantacji. Możemy oczywiście twierdzić (mając racjonalność po swojej stronie), że zamiast natychmiast umrzeć, wolimy zostać wprowadzeni w stan nieodwracalnej śpiączki, pod warunkiem, że nasze organy zostaną następnie użyte dla podtrzymania kogoś innego przy życiu. Jednak taka decyzja nie dotyczy problemu, który tu rozważamy. Nie pytamy, czy warto być altruistą, jeśli mamy do wyboru albo umrzeć samemu i nic więcej, albo umrzeć samemu, lecz uratować kogoś innego. W takiej sytuacji zapewne wybralibyśmy drugą możliwość. Jednak tu rozważamy inny problem. Oceniamy nasz stan uśmiercenia z jednej strony i stan przetrwania w nieodwracalnej śpiączce z drugiej strony. Przy takim postawieniu sprawy Nagel ma rację. Jest nam wszystko

jedno, czy zostaniemy uśmierceni natychmiast, czy zapadniemy w sen wieczysty. Ten argument definitywnie podważa stanowisko witalisty. Życie jako nieświadome trwanie nie ma dla nas żadnej wartości. Ludzkie istnienie jest istnieniem istoty czującej, myślącej i dążącej do jakichś celów. Zamiast skarżyć się na śmiertelność, powinniśmy zatem skarżyć się na pustkę i trywialność w naszym życiu, jeśli takie życie wybraliśmy. Jednak o ewentualne braki tego rodzaju powinniśmy obwiniać przede wszystkim siebie, a nie Boga, rodziców czy nauczycieli. Zatem witalizm powinniśmy odrzucić, i tym samym powinniśmy odrzucić przekonanie, że śmierć jest zawsze krzywdząca. Może zwykle tak jest, ale nie zawsze.

Powinniśmy także odrzucić przekonanie, że lęk przed śmiercią jest uzasadniony, ponieważ śmierć wtrąca nas w stan martwoty. Nie tylko – jak wspomniałem – Epikur przestrzegał nas przed uznaniem takiej opinii, ale Nagel dodatkowo podkreśla (Nagel 1997, s. 13), że martwe może być tylko nasze ciało, ale nigdy my sami, ponieważ jesteśmy czymś więcej niż biologicznym ciałem – jesteśmy kimś psychofizycznym. A to znaczy, że w śmierci nie przeistaczamy się w nowego samego siebie, który kiedyś był żywy, a teraz jest martwy, tylko znikamy jako człowiek i stajemy się nieboszczykiem. Co znaczy, między innymi, że nasza tożsamość w sposób nieuchronny jest zawsze tożsamością kogoś żywego. Po śmierci nasza tożsamość trwa tylko w pamięci innych ludzi i w rozmaitych świadectwach przeszłości. Nigdy w nas samych.

W żywych organizmach posiadających świadomość ta świadomość prawdopodobnie steruje mózgiem i jest z nim tak ściśle związana, jak drzewo ze swoim korzeniem. Fantazje z zakresu sztucznej inteligencji narobiły w tej sprawie pewnego zamieszania, sugerując, że mogą istnieć automaty udalnie podające się za organizmy posiadające świadomość, a nawet, że my sami jesteśmy, być może, takimi automatami. Tu trzeba być ostrożnym. Wolno przyjąć, że istnieją inteligentne urządzenia bez metabolizmu i bez zdolności do reprodukcji, jacyś sztuczni niby-ludzie, i można nawet założyć, że kiedyś będą tak podobni do nas, że – z grubsza rzecz biorąc – okażą się od nas nieodróżnialni. Jednak w metafizyce nie ma żadnego udawania. Wszystko jest autentyczne. Prawdziwi *zombies* (czyli ci ludzie, którzy rzekomo umarli i się odrodzili) niczego nie udają. Są to ludzie mający w swej biografii poważny epizod utraty świadomości, na przykład kilkuletni, zakończony odzyskaniem świadomości. Czy ktoś taki jest tą samą osobą, co poprzednio, to osobna sprawa, ale nie tym się teraz zajmujemy. Teraz chcemy ustalić, czy doskonale technicznie, człękoksztaltne automaty można uznać za ludzi, czy trzeba stwierdzić, że one tylko ludzi udają.

Otóż nie wolno powiedzieć ani jednego, ani drugiego. Roboty ani nie są ludźmi, ani ludzi nie udają. Nawet jeśli są tak skonstruowane, by naśladować ludzi, to w żadnym razie nas nie udają. Naśladowanie to opis trzecioosobowy, udawanie to opis pierwszoosobowy. A ponieważ antropoidalne automaty nie

mają psychicznej tożsamości, nie mogą niczego udawać. Nie mają zdolności podejmowania decyzji, nie czują i nie projektują swoich spostrzeżeń na wewnętrzny globalny obraz świata, nie mają woli ani autonomii. Mają tylko stany deterministyczne lub losowe. Nic nie wiedzą, choć nieustannie rozwiązują jakieś problemy. Nic nie rozumieją, choć wiele problemów rozwiązują poprawnie. Jednak nie rozumieją, co to znaczy „rozwiązać jakiś problem poprawnie”. Nie mają stanów wewnętrznych i funkcjonują jak zegarek. Czy powiemy, że zegarek wie, która jest godzina? Oczywiście nie. Czy udaje, że wie, w jakiej strefie czasu się znajduje? Też z pewnością nie. My również, gdy pomrzemy, nie będziemy niczego udawać. Zgaśniemy jak świeca. Płomień szczerze i pozostanie stygnący knot. Być może takim wyjaśnieniem filozofia może przynieść jakąś pociechę *quasi*-religijną tym, których przeraża ich własna śmierć. Z pewnością jednak nie można liczyć na to, że przekona wszystkich.

Dla tych, którym nie wystarczają podane dotąd wyjaśnienia, Nagel ma jeszcze jedną propozycję. Zarysował ją w swojej koncepcji „życia dwutorowego”, która odróżnia „życie przeżywane” od „utrwalonego życiorysu”. Życie przeżywane to pasmo bieżących świadomych doznań; utrwalony życiorys to suma wydarzeń zawartych w faktach biograficznych. Zdaniem Nagla dopóki żyjemy, podtrzymujemy te dwie, silnie ze sobą splecione, równoległe formy naszego istnienia (por. Nagel 1997, s. 15).

W koncepcji „życia przeżywanego” śmierć nigdy nas nie odstępuje, ponieważ w każdej chwili jakoś umieramy. Przestajemy być człowiekiem z minionej chwili i stajemy się człowiekiem z chwili bieżącej. Natomiast w sekwencji „wydarzeń biograficznych” umieramy tylko raz, jednak na zawsze, w chwili, w której nasza świadomość nieodwracalnie przestała właśnie działać, zatem nie rejestruje tego, co się dzieje z nią samą i z naszym ciałem. W ten sposób śmierć człowieka zbiega się z pierwszą chwilą „samodzielnego”, czyli czysto fizycznego, istnienia nieboszczyka, który nigdy nie umrze, ponieważ wcale nie żyje, tylko, jak wiemy, jakoś dyskretnie rozproszy się w przyrodzie. Nasza śmierć nie dotyczy zatem ani nas, ani naszego ciała, ani tego, co po nas pozostaje. Jesteśmy nieśmiertelni dzięki specyficznemu, dwoistemu sposobowi naszego istnienia.

Po pierwsze, istniejemy w czasie jako psychofizyczna jednostka ludzka, sterująca swym życiem przez zaangażowanie się w liczne sytuacje i przez rezygnację z udziału w wielkiej liczbie innych sytuacji. Z tą jednostką utożsamiamy się zawsze, gdy zachowujemy świadomość, czyli w zasadzie zawsze z wyjątkiem czasu, gdy śpimy. Ta jednostka jest świadkiem przemijania chwil, które zlewają się jedna z drugą. Z momentu na moment nasza świadomość opuszcza chwilę teraźniejszą i przechodzi do chwili następnej. Dzięki temu w szczególny sposób funkcjonalnie umiera i ożywa 24 razy na sekundę, zachowując poczucie ciągłości. Ta ciągłość, powodowana ociążałością myślenia, jest wykorzystywana w kinie i na ekranie komputera. Patrząc na ekran, sądzi-

my, że widzimy gładki przebieg wydarzeń, choć w rzeczywistości widzimy tylko slajdy wyświetlane w szybkim tempie. Nie jesteśmy świadomi tego, że ciągłość percepcji jest złudzeniem, że świadomość percepcyjna nie trwa, tylko pulsuje, że doskonale spaja w jedną całość dyskretne fragmenty swego istnienia. Gdy ten sposób funkcjonowania zostanie przerwany, świadomość nie jest w stanie w żaden sposób zarejestrować zakończenia swych funkcji. Być może pokażą się w niej jeszcze jakieś mętne rozbłyski doznań lub wspomnień, ale gdy ona sama nie będzie już w stanie połączyć ich z wcześniej zarejestrowanymi doznaniem, to nie będą to zamierające fragmenty czyjegokolwiek życia, tylko jakieś niepowiązane epizody rejestrowane przez mózg, który już jest niczyj, gdyż nie jest w stanie nadać swym percepcjom spójnej interpretacji projekcyjnej. Nie potrafi już stworzyć stanów poznawczych lub wspomnieniowych na użytek jakiegokolwiek świadomości. Chwile poprzedzające śmierć mogą być morderczym udręczeniem, lecz sama śmierć, gdy nadejdzie, jest zawsze łagodna, a często nawet jest wybawieniem. Prośba o lekką śmierć, zawarta w modlitwie, jest więc mądrą prośbą. Natomiast prośba o uniknięcie nagłej i niespodziewanej śmierci jest wyrazem tęsknoty za zupełnie zbędnym cierpieniem, zrodzonym przez niepokój i brak przekonującego ukierunkowania życiowego na skutek niedostatecznego panowania nad zaplanowanym biegiem życia.

Po drugie, istniejemy jeszcze w inny sposób – kumulatywny, niezmienny, pozaczasowy, ujęty w sekwencję minionych faktów, które nie ulegają zmianie. To jest biograficzny tryb istnienia – nieodczuwany i pozbawiony samoświadomości, choć wyposażony w pamięciowy zapis autorefleksji. Ten sposób istnienia wyraża się w naszym życiorysie, który wyposaża nas w stabilny i w zasadzie niezmienny status osoby. W tej roli wypełniamy lub rozwijamy swój los, budując trwały ślad naszego istnienia. Ta forma egzystencji stanowi sumę ważnych faktów, które się nam przytrafiły. Jest to spis doznań i perypetii dotyczących naszego trwania i działania. Nasza świadomość żywo oddziałuje tylko na ostatni element tej układanki, mijający i stale wymieniany przez swego następnika. Wcześniejsza reszta tkwi poza zasięgiem żywej świadomości, powierzona jest pamięci, sformułowana na papierze lub zachowana w pliku elektronicznym jako zapis faktów potwierdzających nasze istnienie. Ten trwały obraz naszego życia istnieje, ponieważ istniały fakty, które się na ten obraz złożyły. Ponadto ta sekwencja zdarzeń upamiętnionych ma swój początek i koniec, gdyż życie też ma początek i koniec. Z konieczności zatem nasza biografia obejmuje zarówno nasze narodziny, jak i naszą śmierć. Pierwsze z tych zdarzeń nigdy jednak nie było przedmiotem naszego doświadczenia, a drugie nigdy nie będzie. Niemniej nasz życiorys obejmuje oba te zdarzenia, ponieważ stanowi sumę ważnych minionych faktów, podobnie jak historia przedmiotów martwych – takich jak skały, oceany, wiatr w lesie lub skwar na pustyni – obejmuje sumę faktów, które ich dotyczą. W tej perspektywie biografia człowieka niewiele się różni od biografii wiewiórek, motyli i mrówek.

Można nawet powiedzieć, że mamy dwie tożsamości. Po pierwsze, tożsamość aktualnie przeżywającą świat, dającą nam poczucie realności i więzi z otoczeniem, nadzorowaną i sterowaną przez naszą świadomość, ujawniającą się także w naszej woli i pragnieniach. I to jest tożsamość pierwszoosobowa, odczuwająca i działająca, która charakteryzuje nas jako żywe podmioty, wiodące swe życie w relacjach z innymi żywymi podmiotami, wybierającymi i zmagającymi się ze swą wolnością. Po drugie, mamy tożsamość zamkniętą, dokonaną, utrwaloną, powstającą *post factum*, stanowiącą sumę naszych działań, wypełnioną przez treści zawarte w pamięci i potwierdzone w fizycznych śladach naszej obecności na Ziemi. To jest tożsamość trzecioosobowa, nieodczuwająca i niedziałająca – suchy zapis naszego istnienia, pomijający naszą samoświadomość. Nie jesteśmy aktywnym podmiotem w tym opisie. Pojawiamy się w nim jedynie jako „podmiot bierny” (jeśli zgodzimy się dopuścić taki oksymoron), czyli ktoś rozpoznawany retrospektywnie, jako ten lub ta, którzy czegoś doznawali, coś wiedzieli i czuli, czegoś dokonali. W tej roli występujemy jako „podmiot szczęścia” lub „podmiot nieszczęścia”.

Możemy teraz postawić sobie pytanie, która z tych wersji jest bardziej autentyczna i lepiej nas wyraża: pierwsza – niedokonana i chwiejna, czy druga – wyłączona z biegu czasu i silnie określona? Otóż – wychodząc znów nieco poza Nagla – nasuwa się ciekawa odpowiedź: w wychowaniu moralnym człowieka liczy się bardziej ta pierwsza, w ocenie charakteru moralnego człowieka liczy się bardziej ta druga. Wspominam tu o tym, ponieważ z tym odróżnieniem wiąże się problem, który będzie omówiony niżej we fragmencie zatytułowanym „Masakra”, gdzie zajmiemy się oceną dokonanych czynów i oceną ich sprawcy, aby odnotować występujący niekiedy, nieoczekiwany i nieprzewidywalny brak zbieżności między nimi.

Wróćmy jednak do Nagla i jego pytań dotyczących odróżnienia między dwiema wersjami tożsamości – żywą i biograficzną. Rozpatrzmy trzy kwestie: (1) Co się liczy jako istotny fakt, gdy ktoś dopuści się wobec nas zdrady? Czy ważniejsze jest to, że nas zdradził, czy to, że nam sprawił ból, gdy się dowiedzieliśmy, że byliśmy zdradzeni? A także: (2) Kto ponosi istotną szkodę, gdy utalentowany dorosły człowiek ulega udarowi mózgowemu i jego stan mentalny zostanie na trwałe sprowadzony do poziomu dziecka upośledzonego, ale wiecznie szczęśliwego? Czy wtedy cierpi on sam, czy cierpią jego najbliżsi? Oraz: (3) Czy szkoda poniesiona, gdy jesteśmy zdradzeni lub popadniemy w pogodną demencję, jest realna, czy tylko teoretyczna i mało istotna, ponieważ nieodczuwana przez ofiarę?

Naturalny pogląd jest taki, że odkrycie zdrady czyni nas nieszczęśliwymi dlatego, że źle jest być zdradzonym – nie zaś zdrada jest zła, ponieważ jej odkrycie czyni nas nieszczęśliwymi (Nagel 1997, s. 15).

Nagel pisze: „naturalny pogląd”. Zwróćmy na to uwagę, ponieważ ten pogląd jest dość wyrafinowany. Nagel proponuje, abyśmy przyjęli, że przekonania potoczne wymuszają realistyczne rozwiązanie, które jest obiektywnie zgodne z faktami, choć niekoniecznie jest zawarte w wiedzy o faktach. Zdradzonego spotyka krzywda, nawet gdy nie wie, że został zdradzony. Zdementowany ulega krzywdzie, nawet gdy nie wie, że został zdementowany. Samo praktyczne życie, a nie tylko filozofia moralna, nakłania nas do przyjęcia moralnego realizmu, czyli wierności wobec faktów, a nie do oparcia się na posiadanej, ograniczonej wiedzy o faktach.

Temu, co Nagel proponuje, pozornie przeczy obrazek z życia Fiodora Dostojewskiego, którego car skazał na śmierć za spiskowanie przeciw władzy. Car zdawał sobie sprawę, że oskarżenie dotyczy jedynie demonstrowanej przez Dostojewskiego pogardy dla despotycznych rządów, a nie jakichś działań buntowniczych. Miał chyba nawet cień uznania dla skazanego i w gruncie rzeczy pragnął go uchronić od śmierci. Nie chciał jednak taką decyzją zachęcić tabunu rebeliantów do podobnego działania i nakazał zainscenizować scenę kaźni podobną do tej, która zamyka *Toskę*. Postawił oskarżonego przed plutonem egzekucyjnym i dał polecenie, by skazaniec stał przez dłuższą chwilę przed oddziałem żołnierzy złożonych do strzału. W pewnym momencie na miejsce egzekucji wjechał adiutant z pisemnym rozkazem cara, odwołującym wykonanie wyroku.

Dostojewski podobno stwierdził, że wykonano wobec niego karę śmierci w całości. Pominęto tylko ceremoniał strzelania i zbierania szczątków zabitego. Sens kary przez rozstrzelanie wyczerpuje się bowiem w momencie, gdy skazaniec patrzy w skierowany na siebie rząd luf, myśląc: „To jest ostatnia chwila mojego życia – niezbyt udana”. Później skazańca już nie ma, pozostają tylko zwłoki. Czy zatem w momencie, gdy żołnierze złożyli broń do nogi, Dostojewski w jakimś sensie rozpoczął nowe życie? I jeśli tak, to czy car był winien czynu równoważnego moralnie uśmierceniu? A jeśli nie, ponieważ nikogo nie zabił, to może nawet nie zrobił nic złego, ponieważ winę ponosi się za to, co jest zrobione, a nie za wywołanie w czyjejś świadomości przekonania, że coś będzie zrobione? Tak uważa „naturalny pogląd”. Liczy się prawda, a nie wyobrażenie o faktach.

To jest świetne pytanie dla kazuisty. Ale przy okazji chyba skłania nas do skorygowania naszych wyobrażeń na temat winy i kary. Car nie tylko wywołał w Dostojewskim przelotną myśl, że za chwilę straci życie, ale dokonał całej inscenizacji egzekucji. Czyli Dostojewskiego dręczył. A dręczenie pozornym zabiciem niczym się nie różni od dręczenia realnym zabiciem. Okrutna maskarada jest w większym stopniu okrucieństwem niż maskaradą. W takiej sytuacji realne krzywdy i zapowiadające je groźby zazębiają się z sobą. Możemy więc stwierdzić, że car zrobił jedno i drugie – udał, że krzywdzi Dostojewskiego i realnie go skrzywdził, choć go nie zabił. Perfidia istnieje jako realny fakt, i nie jest złudzeniem.

Choć Nagel nie omawia sprawy Dostojewskiego, daje ważny komentarz do takich przypadków. Posługuje się zwrotem „podmiot nieszczęścia” i twierdzi, że w przypadku popełnienia wobec kogoś zdrady, lub po mentalnej degradacji osoby utalentowanej, szkodę ponosi „podmiot nieszczęścia”, choć nie sam człowiek, który wtedy nie cierpi. Teraz już wiemy, kto jest owym „podmiotem nieszczęścia”. To jest człowiek zdradzony, ale nieświadomy doznanej zdrady, lub były geniusz, lecz obecnie inwalida mentalny. To są postacie, w których życiu przeżywanym nie doszło do tragedii, ale w życiu trwałym i biograficznym – niewątpliwie tak. Ostateczna odpowiedź musi zatem wyglądać następująco. Podmiotem naszego istnienia biograficznego jest to, co jest w nas trwałe, konstytutywne i definiujące. Cechy zmienne i przygodne, wydarzenia doświadczane jako wrażenia i czyny niemające trwałych następstw nie konstytuują naszej trwałej tożsamości. Stają się czymś istotnym dopiero wtedy, gdy mają wpływ na przebieg naszego życia, co może się stać przy udziale naszej świadomości lub nie.

Ta dwoistość naszego istnienia pozwala Naglowi odróżniać realnego człowieka od podmiotu ludzkiego. Realny człowiek żyje w swoim życiu, podmiot żyje w swoim życiorysie. To jest subtelna, ale ważna różnica. Jeśli zdrada nie zostanie ujawniona, to poszkodowany nie cierpi i zdrada dotyczy wtedy tylko „podmiotu nieszczęścia”, a nie żywego człowieka. Jeśli czyjaś zapaść mentalna trwa tydzień i znika, to nie nadaje nowej tożsamości człowiekowi dotkniętemu chorobą. Występuje w jego życiu, ale nie w jego życiorysie. Dotyczy tylko człowieka, który czuje, że żyje, ale nie „podmiotu”, który kumuluje swe szczęścia i nieszczęścia przez całe życie.

Ów inteligentny dorosły zniknął, a dla istoty, z którą mamy teraz do czynienia, szczęście polega na pełnym żołądku i suchych pieluchach. [...] [Czy] te obiekty nie mają mocy [...] dlatego, że opierają się na błędnym założeniu co do stosunku czasowego zachodzącego między podmiotem danego nieszczęścia a okolicznościami, które je stanowią [?] (Nagel 1997, s. 16).

Krzywdy są realne – nawet gdy nie są odczuwane – jeśli zmieniają bieg czyjegoś życia. Żadne obiekty tego nie zmieniają. Uznanie i potępienie, nagroda i kara, krzywdzenie i świadczenie pomocy to nie tylko fakty psychofizyczne (ulotne lub trwałe), ale także wydarzenia ponadczasowe konstytuujące realne relacje między osobami. To właśnie ten punkt widzenia nazywa Nagel „naturalną propozycją”. Fakty zachodzą i przemijają, ale ważne są nie dlatego, że są faktami, tylko dlatego, że mogą mieć poważne skutki. Czasem ocena tych faktów trwa dłużej niż pamięć ich zajścia. Wiele o tym świadczy. Ordery przyznawane przez państwo, awanse i degradacje w służbach mundurowych, wyświęcanie kapłana i śluby składane przez siostry i braci zakonnych nadają nowy status wybranym osobom w trybie nieodwoływalnym (w zasadzie). Można nawet powiedzieć, że te wyznaczniki statusu mają sens metafizyczny, i mają go dlatego, że chcemy, by tak było. To nie są żadne fikcje ani maska-

radę. To są efekty wykorzystanej mocy sprawczej instytucji i ludzi sterujących swoim losem. Zbrodniarz stawia się poza prawem już w chwili, gdy popełnia zbrodnię, a nie dopiero wtedy, gdy jest skazany.

Nasze codzienne zajęcia, chwiejne decyzje, przypadkowe sukcesy, błędy, wahania i poprawki składają się na bieg naszego przeżywanego życia i stanowią w znacznej części wzór poszarpany, błahy i nietrwały. Natomiast ważne wydarzenia obserwowane przez nas samych i przez innych, którzy się nami interesują, łączą się w łańcuch faktów nadających trwały sens naszemu istnieniu. To jest nasz utrwalony życiorys, w którym występujemy jako „podmiot”, a nie jako my sami. W łańcuchu pierwszym, żywym i przeżywanym, nasze narodziny i nasza śmierć w ogóle nie występują. Pierwszymi ogniwami są jakieś wspomnienia z dzieciństwa. Ostatnimi są doznania poprzedzające śmierć, lecz w znacznej części ze śmiercią niezwiązane. Ten łańcuch to bieg zdarzeń doznanych i zachowanych w świadomości. Natomiast nasze narodziny i nasza śmierć występują tylko w łańcuchu drugim. Czyli są to zawsze narodziny „naszego podmiotu” i śmierć „naszego podmiotu”, a nie „nasze” narodziny i „nasza” śmierć.

Ten pogląd jakoś odpowiada na niegasnącą tęsknotę za dalszym życiem, a nawet za życiem wiecznym. Choć powinniśmy pamiętać, że prawie nikt nie marzy o tym, by jego życie zostało wydłużone w przyszłość na zawsze, czyli by mógł żyć jak bohaterka ze *Sprawy Makropulos* (najpierw w opowieści Karola Čapka, później w operze Leoša Janáčka). Dlaczego niemal zawsze chcemy żyć trochę dłużej, a rzadko chcemy żyć wiecznie? Sądzę, że w tej sprawie Nagel dał dobrą, przytoczoną już odpowiedź. Ponieważ nasza śmierć nie jest częścią naszego życia, tylko jest częścią naszego życiorysu. Nasze życie z biegiem czasu robi się coraz bardziej męczące. To problem *Fausta* i wiecznej młodości. Nie chcemy być długowieczni i zgrzybiali, tylko chcemy być wiecznie młodzi. Dręczą nas dziecinne mrzonki. Nie zwalczamy nadchodzącej śmierci, tylko bezlitośnie ubiegający czas.

Z tej obserwacji Nagel wyprowadza ciekawy wniosek metafizyczny. Nasze życie można rozciągnąć lub skrócić w jego przyszłym biegu, ale naszego urodzenia nie da się przenieść ani do wcześniejszego, ani do późniejszego momentu. Urodzenie jest nieodwracalne, nadchodząca śmierć taka nie jest. Okres przed naszym urodzeniem zupełnie nas nie dotyczy, natomiast okres po śmierci może być częścią naszego alternatywnego życiorysu.

Prawdą jest, że zarówno czas przed narodzeniem człowieka, jak i czas po jego śmierci to mają do siebie, że człowiek wtedy nie istnieje. Ale czas po śmierci to czas, którego śmierć pozbawia człowieka. To czas, w którym by żył, gdyby nie umarł (Nagel 1997, s. 18).

Gdy Nagel mówi o możliwościach występujących w naszym życiu, to ma na myśli możliwości biologiczne, a nie logiczne. W sensie czysto logicznym

(czyli wykluczającym jedynie sprzeczności) możemy być kimkolwiek kiedykolwiek. Mogę na przykład wyobrażać sobie, że jestem przyjacielem Cyncerona, słuchającym jego mowy w rzymskim senacie. W sensie biologicznym jednak nasze wcześniejsze urodzenie jest niemożliwe. Ktokolwiek by się urodził na rok przede mną, nie może być mną. Aby było inaczej, musiałbym mieć innych rodziców lub oni musieliby mieć inne życie, niż mieli. W tym sensie faktyczne urodzenie pozbawia nas definitywnie możliwości wcześniejszego urodzenia. Wszyscy, którzy urodzili się przede mną, byli sobą, a nie mną. Ja nie mogę mieć własnej tożsamości, zanim się urodzę. Natomiast mogę zachować swoją tożsamość poza chwilą swej spodziewanej, a nawet faktycznej śmierci. Śmierć autentycznie ogołaca mnie z późniejszego życia, ponieważ moje dłuższe trwanie nie podważałoby mojej tożsamości. Narodziny są na trwałe umiejscowione w czasie, śmierć jest „świętem ruchomym”. To ma poważne implikacje dla problemu przerywania ciąży i równie ważne dla biegu życia naszych dzieci.

Ale jeżeli embrionowi, czy tym bardziej połączonej parze gamet, nie da się przypisać udziału w dobru i złu, trudno mówić, że nieurodzenie się jest nieszczęściem (Nagel 1997, s. 18).

Gdy myślimy o swoim przyszłym dziecku, powinniśmy mieć jasność, co chcemy mu zapewnić – czy dać mu dobre życie (co się wyraża głównie w dobrych intencjach i serdecznych relacjach z innymi), czy dać mu szansę dobrego życiorysu (co się bardziej wyraża w praktycznej trosce o przyszłą pomyślność). Tu widać, że różnica między życiem i życiorysem ma fundamentalne znaczenie. Jedni z nas bardziej cenią emocjonalne relacje w rodzinie, czyli charakter ulotnych chwil i poczucie więzi wynikające z chęci wzajemnego przywiązania się do siebie (i tu, moim zdaniem, na pierwszy plan wysuwają się katolicy), inni wolą dać swym dzieciom dobry życiorys, czyli wypracować w ich charakterze systematyczność, skłonność do wysiłku, do zdobycia zasług i do sprawności w działaniu (i tu, moim zdaniem, na pierwszy plan wychodzą protestanci). Ta różnica nie ma na szczęście doktrynalnego znaczenia, ale wywiera istotny wpływ na poglądy dotyczące dopuszczalności przerywania ciąży w pierwszych tygodniach po zapłodnieniu. Jedni uważają, że można mieć tylko jeden raz swoje kolejne dziecko, inni, że jest to funkcja do obsadzenia przez więcej niż jeden organizm.

Ponadto – i to mnie szczególnie niepokoi – obawiam się, że występuje również oddziaływanie w drugą stronę. Poglądy na temat aborcji mogą mieć wpływ na wybór stylu wychowania i wzmacniać sentymentalizm oraz lekkość w jednej grupie oraz przesadny praktycyzm i pedagogikę depersonalizacji w drugiej. Tę konsekwencję uważam za absurdalną, i tym bardziej przykrą, że jest to absurd, którego można by uniknąć. Embriony nie są psychofizycznymi istotami z indywidualną tożsamością.

2. Absurd

Nagel uważa – ogólnie rzecz biorąc – że życie często stawia nas w sytuacji absurdalnej. Nasza kondycja metafizyczna i poznawcza całkowicie nie zgadza się z naszymi oczekiwaniami. Chcielibyśmy wieść życie celowe i uporządkowane, w celowym i uporządkowanym świecie, tymczasem świat jest dla nas niezrozumiały, los wymyka się nam z rąk, a pragnienie celowości pozostaje uparcie niezaspokojone. Szczególnie doskwiera nam dysonans między naszym pojęciem doskonałości, które jest czyste, wysublimowane i trwałe, a permanentnym brakiem jakichkolwiek doświadczeń potwierdzających istnienie takiej doskonałości w świecie. Kosmos milczy, a na Ziemi rządzi bezmyślność, niedopasowanie i tandeta. Ten kontrast między ideałami i faktami czyni nasze życie chaotycznym i absurdalnym. Po części z naszej winy, ponieważ nawet nie jesteśmy w stanie jasno określić, na czym polega brakująca światu doskonałość.

Nagel krąży wokół tego pytania, jak pies wokół jeża. Ostrożnie podejmuje kilka prób odpowiedzi. Zaczyna od mało obiecującego przypuszczenia, że nasz gatunek uznaje swój los za absurdalny, ponieważ jako organizmy naturalne jesteśmy niepozorni i małej wielkości. Nie umiemy zapewnić sobie życiowego bezpieczeństwa. Może nas zjeść krokodyl, rozdeptać słoń, zabić żądło szerszenia lub zniszczyć jeden z tysięcy zabójczych wirusów. Sprawiamy wrażenie organizmów łatwo usuwalnych ze swego środowiska. Taki los rani naszą ambicję.

To, co mówimy, chcąc zdać sprawę z absurdalności naszego życia, często wiąże się z przeszczenią i czasem: jesteśmy tylko pyłkami w bezmiarze kosmosu; nasze życie jest chwilą nawet w geologicznej skali czasu, a cóż dopiero w kosmicznej; wszyscy pomrzemy w okamgnieniu (Nagel 1997, s. 24).

Niewiele znaczymy jako gatunek, i nic nie znaczymy jako jednostki. Kocha nas kilka najbliższych osób, u pewnej liczby wzbudzamy słuszne lub niesłuszne uznanie, w zupełnie niespodzianych sytuacjach potrafimy zabłysnąć – na przykład gdy koło roweru wpadnie nam w wyżłobienie torów tramwajowych, a jednak utrzymamy równowagę. Takie osiągnięcia nie nadają jednak naszemu życiu sensu, co najwyżej poprawiają nam humor. Z pewnością za milion lat wszystko, co dziś robimy, okaże się bez znaczenia, choćby nasze indywidualne osiągnięcia były porównywalne z teorią Mikołaja Kopernika lub Erwina Schrödingera. Po co zatem żyjemy, skoro nasze życie nie ma znaczenia?

Siłą tradycji to pytanie należy do filozofii i do literatury jednocześnie. Autorzy, którzy je podejmowali – jeśli nie mieli skłonności do maniakalnych propozycji – krążyli wokół jednej odpowiedzi: „*Cultivons notre jardin*”. Znajdziemy ją u Voltaire’a, Diderota i Rousseau, a także u Johanna W. Goethego, Marcela Prousta i Milana Kundery. „Troszczmy się o nasz ogród” ma znaczyć:

troszczmy się o dzień jutrzejszy i o obowiązki wobec innych, ale nie o doskonałość. Cytowane słowa wypowiedział Kandyd do Panglossa, by go przekonać, że nie warto tracić czasu na próżne rozważania i zawile dyskusje. Trzeba robić to, co pożyteczne i poprawiające styl życia, a unikać tego, co modne, górnotłone lub obiecujące sławę. Czy to znaczy, że tylko wąski praktycyzm jest w stanie uwolnić nasze życie od absurdu? To byłaby przerażająca perspektywa. Na szczęście francuscy interpretatorzy Voltaire'a – w odróżnieniu od mniej nim zafascynowanych Anglosasów – zapewniają, że Voltaire nie namawiał nas do odcięcia się od szerszego świata i skupienia na skromnym, prywatnym życiu. *Notre jardin* to wielki ogród całej ziemi, a nie własny zagonek. Dla obrony tej tezy niektórzy komentatorzy gotowi są nawet poświęcić ateizm Voltaire'a. Mamy troszczyć się o cały świat, a przez *jardin* rozumieć ogród, w którym Stwórca osadził Adama i Ewę. Cała nasza planeta jest areną, na której możemy wykazać się pomysłowością, talentem i pilnością. Czyli wracamy do punktu wyjścia – jesteśmy pyłkiem w kosmosie.

Nagel jednak nie traci kontenansu i z Voltaire'em czy bez, odradza podejmowanie szeroko zakreślonych działań. Przypomina, że podobnych ambicji nie ma mysz ani Księżyc. Dyskretnie sugeruje, byśmy spróbowali wziąć ich sobie za wzór.

Dlaczego nie jest absurdalne życie myszy? Krążenie Księżyca po orbicie też nie jest absurdalne, ale w tym [krążeniu] w ogóle nie zawierają się żadne usiłowania ani cele. Mysz natomiast musi zabiegać o przeżycie. Nie jest jednak absurdalna, ponieważ nie jest zdolna do samoświadomości i do samotranscendencji, które umożliwiłyby jej zrozumienie, że jest tylko myszą (Nagel 1997, s. 34).

Jednak nie potrafimy i nie chcemy stać się myszą ani Księżycem. Taka przemiana byłaby większym absurdem niż pozostanie w kondycji, którą dziś uznajemy za absurdalną. Musimy więc żyć nadzieją, że Kandyd ma rację i że sens naszego życia nie może zależeć od wielkości i doniosłości naszych osiągnięć. Bo gdyby było inaczej, to mielibyśmy zerową szansę sukcesu. Na podanych warunkach pełne uwolnienie od absurdu i niedorzeczności istnienia jest osiągalne tylko dla kosmosu jako całości. Dopiero wszystko, co istnieje, może stanowić właściwe tło i uzasadnienie dla heroicznych czynów. Ale czy naprawdę? Kosmos jest wielki – temu zaprzeczyć się nie da – ale jest wielki tylko fizycznie. Dysponuje olbrzymią energią i nie jest zależny od czegoś z zewnątrz (bo nie więcej nie istnieje). Oczywiście jest też długotrwały, choć nie wieczny. W jego wnętrzu dochodzi do gigantycznych wydarzeń. Wybuchają supernowe, zderzają się meteory z planetami, czarne dziury rozciągają komety w zwijający się spiralnie makaron. Kosmos się rozszerza, a nawet rozszerza się coraz szybciej, więc można sobie wyobrazić, że ciała niebieskie leżące po przeciwnych stronach wszechświata zaczną kiedyś oddalać się od siebie z szybkością coraz bliższą szybkości światła. I co się wtedy stanie? Tego nie wiemy. A to znaczy, że nie

wiemy też, co byłoby największym cudem. Myśliwiec, nabierając szybkości, zgniata przed sobą huk swoich silników, i gdy przekroczy szybkość dźwięku, dalej leci cicho jak cień. Jednak ze światłem jest inaczej. Rozpędzone ciało niebieskie nie może dogonić swego obrazu świetlnego pędzącego w tym samym kierunku, gdyż żaden przedmiot materialny nie osiąga szybkości światła. Możemy bez wahania powiedzieć zatem, że nigdy nie będziemy w stanie konkurować z takim widowiskiem. Czyli nie uda nam się uwolnić od poczucia bezsensu przez konkurowanie z kosmosem. Musimy radykalnie zmienić perspektywę i przymusić się do uznania, że to nie bezmiar kosmosu wbija nas w upokorzenie, tylko my sami. Dekonspiruje i degraduje nas naiwne pragnienie, by się popisać i olśnić patrzących.

Absurdalność naszego położenia wynika [...] nie ze sprzeczności naszych oczekiwań ze światem, lecz ze sprzeczności, do których dochodzi w nas samych (Nagel 1997, s. 30).

Wydaje się nam, że zasługujemy na wspaniały los, ponieważ nasze oczekiwania i pragnienia nie znają granic. Chcielibyśmy dorównywać bogom, lub przynajmniej zaćmić wszystkich naszych konkurentów. Tego impetu nie zatrzyma żadna groźba ośmieszenia. Podobni jesteśmy do koguta, który marzy o podróży na Księżyc.

[S]podziewamy się uczestniczyć w chwale Bożej w inny sposób niż kurczęta uczestniczą w chwale *coq au vin* (Nagel 1997, s. 29).

Szałeństwo nie ma granic. Chcemy być miarą wszechrzeczy. Zadziwić siebie, sąsiadów i wszystkie żywy. Wygrać, choć nie znamy reguł gry, i choć prawdopodobnie gra o kosmiczny prestiż nie ma żadnych trwałych reguł. Dowodem zwycięstwa może być tylko zachwyt widzów. A oni nie zamierzają patrzeć na nas, tylko milczą, albo skaczą sobie do gardła, by się pochwalić zwycięstwem przed innymi. Gubi nas zatem próżność, niecierpliwość, brak umiaru i niechęć do poważnego zastanowienia.

Ludzie usiłujący nadać sens swemu życiu zwykle wypatrują pewnej roli czy funkcji w czymś rozleglejszym niż ich jestestwo. Szukają zatem spełnienia w służbie społeczeństwu, państwu, rewolucji, procesowi historycznemu, rozwojowi nauki czy też religii i chwale Bożej (Nagel 1997, s. 28).

Zewnętrzne źródła sensu też nas jednak zawodzą. Religia okazuje się niebezpieczną pułapką. Służba Bogu nadaje akolicie prestiż, chroni go przed krytyką szyderców i wrogów, skłania do epatowania gestami poświęcenia, do celebrowania okazji, podczas których rozdawane są duchowe dary. W takim złudzeniu wielkości można trwać przez wieki. Wystarczy jednak chwila zastanowienia i złudzenie pryska. Czy to nie absurd, że religia służy bardziej kapłanom niż Bogu?

[N]a tym właśnie polega absurdalność naszego położenia – nie na fakcie, że można na nas spojrzeć z określonej zewnętrznej perspektywy, lecz na fakcie, że to my możemy ją obrać, nie przestając być osobami, których najwyższe troski zostają tak chłodno potraktowane (Nagel 1997, s. 28).

Szczególnie absurdalne jest wmawianie sobie, że powinniśmy zawsze wybierać wyższe i bardziej ambitne cele. Chętnie, choć naiwnie, wierzymy, że wysoka moralność i niezłomny idealizm domagają się, by przeciętny śpiewak występował w stołecznej operze, by chudy poeta miał opasłe tomy w księgarni, a ociężała tancerka dostała dla równowagi wiotkiego partnera do *pas de deux*. Ślepotą na groteskowość własnych planów i marzeń jest zatrwajająca. Podobnie jak oziębłość i milczenie kosmosu.

Jeżeli nic nie może stanowić uzasadnienia, jeżeli wszystko pozostaje bez oparcia na czymś od siebie solidniejszym, co także ma swoje oparcie, to w efekcie mamy do czynienia z nieskończonym regresem, i żaden łańcuch uzasadnień nie może być wtedy kompletny (Nagel 1997, s. 24–25, tłum. lekko zmienione – J.H.).

To się odnosi do religii, ale także do wszystkich innych gigantycznych konstrukcji teoretycznych. Co nie znaczy, że są one bez wartości. Możemy jedynie powiedzieć, że nigdy nie będą stanowić wystarczającej podpory dla przedsięwzięć opartych na ambitnych ludzkich zamierzeniach. Wielkie przedsięwzięcia udają się tylko nielicznym postaciom z niezwykłą wyobraźnią (jak Kurt Gödel lub bracia Wachowscy), albo jednostkom dobrze kalkulującym i przewidującym (jak panowie Jeff Bezos od Amazona lub Elon Musk od Tesli). Czy jeszcze ktoś poza tym jest wart podziwu? Na przykład my sami?

Źródłem tej kondycji jest kolizja między powagą, z jaką traktujemy nasze życie, a ciągłą możliwością uznawania wszystkiego, co traktujemy poważnie, za rzecz arbitralną lub wątpliwą (Nagel 1997, s. 26).

Nagel nas krytykuje, ale gotów jest nam wiele wybaczyć. Jeśli jakiś błąd popełniamy nagminnie i nie reagujemy na napomnienia – nawet na własne – to chyba świadczy to o tym, że inaczej nie potrafimy. Być może winna jest jakaś usterka w budowie naszego mózgu? Jak inaczej byłoby możliwe, by to, co dla nas korzystne i wygodne, miało dla nas większą wartość niż logika i prostolinijność?

[T]o, co doniosłe, poważne czy wartościowe, jawiłoby się nam inaczej, gdybyśmy byli inaczej zbudowani (Nagel 1997, s. 30).

Może Nagel ma rację. Programowe odrzucanie prawdy może być efektem polityki albo patologii – choć niekoniecznie te dwa czynniki muszą się wzajemnie wykluczać. Każda z tych postaw wystarczy, by wywołać gigantyczny rozrost niedorzeczności. Szczególnie, gdy zaczniemy miotać się między po-

stawą poznawczego indyferenta, który akceptuje wszelkie poglądy, i poznawczego sceptyka, który wszystkie poglądy odrzuca.

Sceptycyzm zaczyna się wtedy, gdy samych siebie włączamy w obręb świata, który chcemy poznać (Nagel 1997, s. 31).

To oczywiste, że jeśli chcemy coś wiedzieć, to musimy podjąć czynności pozwalające na zdobycie wiedzy. Wiedza to – jak wiemy – uzasadnione prawdziwe przekonanie (choć nie każde uzasadnione prawdziwe przekonanie jest wiedzą). Zatem jeśli kwestionujemy wiarygodność wszelkiej wiedzy, albo wszystkich własnych umiejętności, to faworyzujemy stanowisko, które nie pozwala zrobić nawet pierwszego kroku. Zatrważająca jest jednak liczba osób, które wybierają taki punkt wyjścia bez przymusu. Chcą we wszystko wątpić. Chcą wiedzieć i nie wiedzieć jednocześnie, wierzyć i nie wierzyć. Dobrowolnie nasączają swój umysł mgłą nedorzecznosci.

Sceptycyzm filozoficzny nie skłania nas do porzucenia zwykłych przeświadczeń, lecz nadaje im szczególną aurę. Uznawszy, że ich prawdziwość jest nie do pogodzenia z pewnymi ewentualnościami, o których nie mamy prawa sądzić, że są wykluczone – oprócz tych podstaw, na których opieramy przeświadczenia podawane w wątpliwość – wracamy do owych bliskich sobie przekonań z pewną ironią i rezygnacją (Nagel 1997, s. 32–33).

Programowy, radykalny sceptycyzm filozoficzny to filozoficzna hipokryzja. Jeśli taki stan umysłu ma decydować o rzeczach najważniejszych w życiu człowieka, to przed absurdem nie będzie żadnej ucieczki.

[T]o jest właśnie główny warunek absurda – zaprzęgnięcie nieprzekonanej do tego świadomości transcendentnej w służbę immanentnego, ograniczonego przedsięwzięcia, jakim jest ludzkie życie (Nagel 1997, s. 35).

Z jakiegoś powodu Nagel podejrzewa, że przeciwstawianie się absurdowi musi się nie powieść. Gdy tak mówi, sam ulega – moim zdaniem – jednej z tych wersji sceptycyzmu, o których pisze. Uważa, że połączone działanie ignorancji, kunktatorstwa, bezmyślności, nielogiczności, hipokryzji, niepewności siebie i strachu przed wywołaniem zgrozy w jakimś środowisku zawsze będzie powodować, że jednocześnie zechcemy widzieć prawdę i udawać, że jej nie widzimy. Jeśli ta perspektywa nas przeraża, Nagel ma dla nas bezlitosną radę.

Wyściem ostatecznym jest samobójstwo (Nagel 1997, s. 35).

Tu dopuszcza się przesady – jak sądzę. Lekarstwo nie powinno być gorsze od choroby. Uparcie kultywowany absurd w życiu społecznym jest trudny do zniesienia, ale nie jest śmiertelny. Zatem udawanie, że absurd nas zabija, jest kolejnym i też irytującym absurdem. Nagel niepotrzebnie firmuje go swoim nazwiskiem, podejmując polemikę z Camusem.

Camus – nie mając tu pełnego oparcia w swoich przesłankach – odrzuca samobójstwo i wszelkie inne rozwiązania, które uważa za eskapistyczne. Tym, co zaleca, jest bunt bądź pogarda. Możemy uratować naszą godność – zdaje się sądzić – pokazując pięść światu, który jest głuchy na nasze skargi – i żyć mimo wszystko dalej. Nie pozbawi to naszego życia absurdałości, ale przyda mu pewnej szlachetności (Nagel 1997, s. 36).

Nagel z tym się nie godzi. Camus chce walczyć, Nagel proponuje rezygnację i ironię, aby raz na zawsze uwolnić nas od powikłań i niedorzeczności losu. Dlaczego jednak krytykuje Camusa za odrzucenie samobójstwa? Dlaczego skłania słabych i uzależnionych, by się ratowali śmiercią, kiedy tego robić nie muszą? Czemu ma to być lepsze rozwiązanie niż wegetacja umysłowa w pętach absurdałnych nawyków i przekonań? Dla obrony gatunkowego honoru? Ależ to byłby dopiero piramidalny absurd!

[P]ostawa dramatyczna, nawet jeśli [jest] kultywowana w milczeniu, zdradza, że zabrakło [nam] zrozumienia błahości tej sytuacji w perspektywie kosmicznej. Jeśli *sub specie aeternitatis* nie ma powodu wierzyć, że cokolwiek ma znaczenie, to i to nie ma znaczenia [że nic nie ma znaczenia] i zamiast heroizmu lub rozpaczmy możemy w podejściu do naszego absurdałnego życia zdobyć się na ironię (Nagel 1997, s. 36).

Na co więc ostatecznie mamy się zdecydować – na ironię czy na śmierć? A może sugestia w sprawie samobójstwa była też ironiczna? Ja bym jednak sądził, że w wielu sprawach można ironizować, ale z samobójstwem trzeba być ostrożnym. A nadto – jeśli Nagel teraz mówi serio – jakiemu celowi służyły przytoczone wcześniej kpiarskie uwagi na temat myszy i Księżycy? To był żart czy kiks argumentacyjny? Może tylko ironia?

Odpowiedź zawarta jest w jednym zdaniu. Nie ma nic złego w absurdzie, podobnie jak nie ma nic złego w sceptycyzmie. Obie te postawy są dowodem jasności myślenia i niezależności naszego umysłu. Nikt rozsądny nie dąży celowo do zajęcia postawy sceptyka, tylko niektórzy są na nią skazani, ponieważ nie godzą się uznać złudzeń za prawdę. Wolą zawiesić swój sąd niż wierzyć w naiwne uproszczenia poznawcze. To samo możemy powiedzieć o widzeniu absurdu. Kto sobie wmawia, że świat jest mądrze skonstruowany, tylko słaby ludzki rozum nie potrafi tego dostrzec, przerabia swój słaby rozum na rozum niezdatny do użycia.

Jeśli poczucie absurdu jest sposobem prawdziwego postrzegania sytuacji (choćby nawet ta sytuacja nie była absurdałna, dopóki nie dochodzi do takiego spostrzeżenia), to jaki możemy mieć powód, by się na nią oburzać czy od niej uciekać? (Nagel 1997, s. 36).

Kto nie widzi absurdu, jest może szczęśliwszy, podobnie jak szczęśliwszy może być człowiek niezdolny do sceptycyzmu. Ale z pewnością żaden z nich nie jest filozofem.

3. Perwersja

Z rozmaitymi absurdami trzeba się pogodzić, ale są i takie, które można w jakimś stopniu rozwiązać. Na konsens i jasny pogląd można liczyć w sprawie perwersji seksualnych. Przede wszystkim Nagel słusznie zwraca uwagę, że perwersja, choć społecznie nieakceptowana, nie jest przestępstwem (Nagel 1997, s. 55). Nie powinna być karana, i poza kulturami silnie tabuistycznymi najczęściej nie jest. Pozostaje zachowaniem nieakceptowalnym przez większość, ale niewystawionym na nagonkę i represję. Tolerowana jest w Europie i w Ameryce Północnej, a także w innych cywilizacjach ceniących nieagresywną ludzką indywidualność (choć w sumie może nie ma ich tak wiele).

By rozjaśnić dyskusję na temat zachowań seksualnych w ogóle, przyjmijmy – odchodząc znów na chwilę od tekstu Nagla – pewien podział relacji seksualnych, który wyraża konserwatywno-liberalne poglądy, dominujące w Europie. Możemy wyróżnić cztery kategorie zachowań: (1) „niekontrowersyjne zachowania seksualne” – dążenie do zaspokojenia seksualnego sprzężone z możliwością rozmnażania (choć wystarczy tylko teoretyczna możliwość rozrodu – niektóre absurdy są pielęgnowane w imię pokoju), (2) „dewiacje seksualne” – dążenie do zaspokojenia seksualnego wykluczające *a priori* możliwość zapłodnienia, (3) „perwersje seksualne” – czyli działania skierowane na rozładowanie napięcia seksualnego, które u osób niezaangażowanych wywołują odrazę, (4) „przestępstwa seksualne” – działania skierowane na rozładowanie napięcia seksualnego przez stosowanie przemocy.

Granice między wymienionymi kategoriami nie zawsze są wyraźne – szczególnie trudne do zakwalifikowania są przypadki leżące na granicy między (1) i (2) oraz (2) i (3) – można zatem spierać się o przynależność pewnych niestandardowych zachowań do tej lub innej kategorii. (Ad 1) „Niekontrowersyjne zachowania seksualne” obejmują związki różnopłciowe, dwuosobowe, dobrowolne, utrzymywane między jednostkami dorosłymi zdającymi sobie sprawę z możliwości zajścia rozmaitych nieoczekiwanych następstw fizjologicznych (ciąża, choroba weneryczna itp.) i nieprzyjemnych następstw emocjonalnych (uzależnienie, porzucenie, manipulowanie). (Ad 2) „Dewiacje” to zachowania odbiegające od pierwszego standardu pod względem liczby osób biorących udział w pobudzeniu seksualnym (jedna, trzy lub więcej) oraz płci osób zaangażowanych w stosunek seksualny (niekoniecznie kobieta z mężczyzną). Wymagania dotyczące dobrowolności i świadomości następstw pozostają w mocy. Dopuszczane jest stosowanie niekaleczących gadżetów seksualnych. Do dewiacji prawdopodobnie należy zaliczyć sporadyczne przypadki kazirodztwa między osobami w podobnym wieku. Homoseksualizm i korzystanie z prostytutki są dewiacją, jeśli mają charakter dominującego zachowania seksualnego. Natomiast niezobowiązujący incydentalny seks między dwojgiem

dorosłych osób należy zapewne umieścić w pierwszej kategorii z uwagi na jego charakter seksualny, choć takie związki mogą być potępiane z punktu widzenia religii lub pedagogiki, o ile wywierają negatywny wpływ na równowagę emocjonalną lub trwałość rodziny. Z tego samego powodu za dewiację można uznać stałe kontakty seksualne z jakąś wybraną osobą utrzymywane przez kogoś, kto ma męża lub żonę nadal zainteresowanych seksem. Jednak żadne z tych zachowań nie powinno się spotykać z otwartym potępieniem, jeśli nie ma charakteru publicznego. Społeczna akceptacja dewiacji nie powinna się różnić od akceptacji seksu niekontrowersyjnego. Dorosłym ludziom wolno robić, co im się podoba, jeśli są to *consenting adults*, czyli pełnoletnie osoby, które nie wykorzystują partnerów i swoje pragnienia zaspokajają bez ostentacji. (Ad 3) „Perwersje” dotyczą relacji seksualnych z osobami niedorosłymi i ze zwierzętami, a także przypadki podniecenia seksualnego budzące estetyczną odrazę, np. koprofilia, nekrofilia, żenujący fetyszyzm i nachalny ekshibicjonizm. Wiele osób uważa, że *fellatio* i *cunnilingus* to perwersyjne upodobania. Inne osoby – chyba występujące też w znacznej liczbie – uznają tę formę seksu za dewiację. Jednak pogryzanie wapna z zaprawy murarskiej, jedzenie papieru, piasku lub bawełny jest dziwactwem niemającym z seksem nic wspólnego (Nagel 1997, s. 57). Do perwersji można też zaliczyć seksoholizm, prowadzący do ograniczenia zdolności pełnienia innych funkcji życiowych. Ta postawa budzi nie tyle odrazę, ile rozczarowanie do siebie, związane z zazdrością, i ten stan jest często rejestrowany jako stan zbrzydzenia. (Ad 4) „Przestępstwa seksualne” wiążą się z użyciem przemocy wobec partnera/partnerki i przyjmują różne formy: gwałtu, siłowego wymuszania seksu przez zastraszanie, dręczenie, stręczenie, chemiczne ograniczenie samokontroli u oszołomionego partnera/partnerki. Seksualnym przestępstwem może być też seksualne szantażowanie ofiary, prowadzące do jej załamania psychicznego lub do myśli samobójczych. Tak działające zachowania seksualne wiążą się z chorobliwą dominacją i ze znęcaniem się nad ofiarą. Trzeba tu też zaliczyć seks z nieletnimi (choć problem „statutowego gwałtu”, czyli przyzwolenia na seks przez osobę nieletnią, lecz świadomą swych czynów, pozostanie zawsze paradoksem). Czymś podobnym do przestępstwa jest celowe wywołanie ciąży u kobiety wbrew jej pragnieniom, nacinanie *clitoris* oraz oszpecanie czyjegoś ciała na rozmaite sposoby, na przykład przez przymusowe karmienie ofiary dla jej utuczenia (choć tu granica jest nieuchwytna). Co oczywiste, wszelkie przestępstwa seksualne powinny być karane przez prawo stanowione, i tak jest w większości krajów mających szacunek dla prawa. Zwróćmy jednak uwagę, że w subtelnościach pojawiających się w obrębie wymienionych odróżnień połapać się może tylko kazuistyka. To jest w istocie bardzo silna rekomendacja dla poważnego traktowania tego działu filozofii praktycznej.

Należy pamiętać, że niektórzy (ale tylko niektórzy) sprawcy przestępstw seksualnych nie panują nad swym zachowaniem, i tych należy przymusowo

leczyć, a nie tylko, i nie zawsze, karać. Warto też pamiętać, że społeczność, która jest gotowa potępiać dewiantów lub perwersantów z większym zapałem niż przestępców innego rodzaju, ma wypaczone rozumienie prawa i ludzkich motywów działania. To są jednak problemy do rozważenia przy innej okazji. Tutaj chcę podkreślić, odnosząc się do przedstawionej wyżej typologii, że Nagel jest bardziej liberałem niż konserwatystą i że on sam deklaruje to w swej charakterystyce perwersji.

Wreszcie nawet jeśli seks, który nosi znamiona perwersji, nie jest z tej racji tak dobry, jak mógłby być, to zły seks jest na ogół lepszy niż żaden. [...] Ostatecznie trzeba wybierać spośród dostępnych możliwości zależnych od otoczenia, bądź od własnej konstytucji. I muszą to być naprawdę ponure alternatywy, żeby okazało się rzeczą rozsądną pozostać przy niczym (Nagel 1997, s. 70).

Można się zastanawiać, czy Nagel dostatecznie jasno prezentuje tu swoje poglądy. Uważam, że tak. Jak większość osób należących do współczesnej kultury świeckiej, akceptuje postawę (1) i (2) oraz odrzuca (4). Za kontrowersyjną uważa postawę (3), czyli perwersję, którą dopuszcza warunkowo. Widać w tym jego skłonność do posługiwania się kazuistyką – co uważam za zaletę jego stylu myślenia. Jestem zdania, że to jest maksimum tego, co w sytuacji perwersji należy zrobić. Ktoś mógłby jednak zarzucić Naglowi, że w ten sposób wyraża ciche potępienie wobec perwersji, a więc przyjmuje postawę skrytej dyskryminacji.

To, jak sądzę, byłby niepoprawny i tendencyjny opis. Nie istnieje nic takiego jak „skryta dyskryminacja”. Dyskryminacja albo jest jawna, albo jej nie ma wcale. Wiele młodych osób z pokolenia na pokolenie nie chce tego zrozumieć, i w imię obalenia „skrytej dyskryminacji” domaga się pełnej aprobaty dla każdego człowieka bez żadnego powodu. Te osoby gotowe są powiedzieć: „Kochajmy wszystkich za to, że istnieją”. To jest bezzasadna i lekko-myślna roszczeniowość, ponieważ mamy obowiązek okazywać każdemu taką dawkę uznania, jakiej wymaga prawo, i jeszcze trochę więcej, by żyło nam się lepiej. Ale to „więcej” ma znaczyć „trochę więcej”, a nie „znacznie więcej”. Nie musimy przeistaczać się w uniwersalnych tatusiów i mamusię, w dyżurnych kochanków i w wiecznie gotowe do obłapiania panienki. Nie musimy też być dla siebie nawzajem nieustannie braćmi i siostrami, szczególnie jeśli taka postawa miałaby usprawiedliwiać męczącą ingerencję w czyjąś prywatność. Wystarczy, jeśli będziemy osobami życzliwymi dla obcych i rzetelnymi, choć powściągliwymi partnerami w biznesie i w towarzystwie. Gdy natomiast wyrażamy zachwyt dla czyjejś atrakcyjności, sygnalizując gotowość do związku seksualnego, to wyrażamy swe erotyczne zainteresowanie, a nie tylko życzliwość. Ponadto, gdy ktoś jest stale gotowy do erotycznego zaangażowania, to wysyła sygnał, że w istocie seks go/jej nie interesuje. Nieszczere szafowanie udawanymi uczuciami to słodka wersja wyprzedzającego odrzucenia. Człowiek

stale zalotny odgrywa teatralną scenę zakochania i deklaruje gestami, że z bliskich, zindywidualizowanych relacji rezygnuje. Oświadcza milcząco, że – jak pisał Jean-Paul Sartre – nie zamierza „ucieleśnić” osoby, którą do siebie przyciąga. Chce ją tylko wystawić na zwodniczy popis adoracji odgrywany dla poprawienia własnego samopoczucia.

Jeśli ktoś zgadza się z tym, co tu powiedziałem, to powinien przyswoić sobie uniwersalny, podstawowy i trwały nawyk traktowania innych zdawkowo i uprzejmie. Życie społeczne opiera się na miłych i niezobowiązujących relacjach. Każdy powinien dążyć (na ile potrafi) do przestawienia instytucji i urzędów użyteczności publicznej z feudalnej arogancji na mentalność służenia klientom i partnerom, ale nic ponadto. Tadeusz Kotarbiński napisał kiedyś, że fałszywa moralność „mierzy zbyt wysoko, by zadowolić się celem zaledwie znośnym”. To jest uwaga o niebagatelnym znaczeniu. Dzisiejsze młode pokolenie chętnie paraduje z wielokolorowymi banerami w obronie powszechnej miłości i równouprawnienia. Z dążeniem do równouprawnienia mają rację, ale z dążeniem do powszechnej miłości raczej nie.

Skąd się wzięła ta postawa? W różnych krajach z różnych przyczyn – jak sądzę. Z grubsza biorąc – w Europie zachodniej z poczucia winy związanej z dziedzictwem bezlitosnego kolonializmu. W Ameryce z niewolnictwa i dyskryminacji rasowej. W Rosji – jak to mówił chyba Georg W.F. Hegel – z tego, że jest to kraj niezdolny do udziału w historii i zawsze opiera się na carze i na czynownikach. A w Polsce? W Polsce mamy własne doświadczenia. Miłość siostrzano-braterską wzięliśmy z dość szczęśliwej odmiany lokalnego komunizmu, z fascynacji hippisami i z religii katolickiej. To jest nie najgorsza mieszanina, ale dość daleka od kultury liberalno-konserwatywnej. Czy więc Nagel słusznie okazuje seksualnym perwersjom akceptację bez aprobaty, czyli „chłodne przyzwolenie”? Moim zdaniem tak. Nie wyraża entuzjazmu dla perwersji, ale nie widzi też powodu do wyrażania potępienia. Nie tylko postępuje słusznie, ale pokazuje, jak należy praktykować kazuistykę. Etyka nie powinna ograniczać się do pochwał i krytyki, tylko powinna służyć radą i pozostać powściągliwa, a także cierpliwa. Czteroczłonowy podział praktyk seksualnych dobrze służy temu celowi. Świadome przejście z jednej kategorii do innej czasami jest możliwe, a czasami nie. Czynnikiem zasadniczo determinującymi powodzenie takich prób są wrodzone tendencje i świadomie przyjęte opinie. Konflikt między naturą i kulturą odgrywa tu zasadniczą rolę, a wymagania moralne mogą równie łatwo zaostrzyć go, jak złagodzić. Dostrzeżenie indywidualnych uwarunkowań jest zatem bardzo ważne i dlatego dobrze jest powierzyć rozwiązanie takiego problemu komuś z talentem kazuisty/kazuistki.

Stanowisko wypracowane przez Nagla było inspirowane egzystencjalizmem J.-P. Sartre’a, i to wymaga krótkiego komentarza. Sartre widzi swoistość relacji erotycznych w „ucieleśnieniu”, czyli w pełnej akceptacji innej osoby wraz z jej ciałem i fizjologią. Ucieleśnienie to niezwykła procedura, trudna do

sztucznego wywołania i do utrzymania przez udawane zaangażowanie. W kontaktach między ludźmi snującymi plany mgliste, lecz silnie działające na wyobraźnię dostrzeżenie uroku ciała innej osoby łatwo zaćmiewa i wyłącza inne, bardziej prozaiczne skojarzenia, które dominują podczas spotkań mniej angażujących. Tym bardziej jest ważne, by spotkanie między potencjalnymi kochankami przebiegało na początek nie całkiem swobodnie i burzliwie, tylko raczej powściągliwie i wyczekująco. Każda z zaangażowanych osób lepiej wtedy widzi to, na czym skupia uwagę i wyraźniej rejestruje zmianę uczuć i nastrojów. Dla osiągnięcia erotycznej wiarygodności przydatna jest wstępna faza jedynie warunkowego zainteresowania. Dobrze robi na przykład stłumienie seksualnego uroku i poprzestanie na wyraźnym zaznaczeniu ciekawego wyglądu własnej osoby. Ktoś młody i szukający nowych doświadczeń łatwo ściąga na siebie uwagę sztucznym rozbawieniem i przesadną gotowością do zawierania nowych znajomości. To może prowadzić do nieporozumień, ponieważ jedni szukają przyjaciół, inni kochanków, jeszcze inni szansy na małżeństwo, nie zawsze pamiętając o tym, że między zainteresowaniem kimś atrakcyjnym a gotowością do podjęcia kontaktu seksualnego rozciąga się szerokie pole zalotów, którego nie można przeskoczyć jednym susem. Autentyczne zainteresowanie erotyczne wymaga czasu, by się uwolnić od niepokoju, swobodnie się rozwinąć i zindywidualizować.

Ucieleśnienie, o którym mowa, Sartre ujmuje rozmaicie, jako pętanie albo jako niepokojenie świadomości, osaczonej przez ciało, w którym tkwi. [...] Tym, co mnie interesuje, jest Sartre'owski obraz całego przedsięwzięcia. Sartre powiada, że przedmiot pożądania seksualnego zostaje wzięty w posiadanie w trybie „podwójnego wzajemnego ucieleśnienia” i że dochodzi do tego – zwykle w postaci pieszczoły – w następujący sposób: „Czynię cię ciałem po to, by zmusić Drugiego, żeby uświadomił sobie dla siebie samego oraz dla mnie swe własne ciało, a moje pieszczoły sprawiają, że moje ciało ożywa dla mnie o tyle, o ile jest ono dla Drugiego ciałem budzącym go do życia jako ciało” (z *L'Être et le Néant*) (Nagel 1997, s. 61; kolejność fragmentów odwrócona, wprowadzony termin „osaczonej” – J.H.).

Nagel – jeśli go dobrze rozumiem – dystansuje się od koncepcji „Drugiego”, współtworzonej przez Sartre'a, i ma prawo tak postąpić. Jego stanowisko nie traci nic ze swej wyrazistości wskutek tej rezygnacji. „Drugi” to termin literacki i filozoficzny, a nie psychologiczny i filozoficzny. Wszystko, co jest ważne dla rozwoju relacji intymnych, da się wyjaśnić bez tego określenia. Budowanie erotycznej więzi wiedzie przez rozmowę, zapatrzenie, próbę zatrzymania na sobie uwagi i budowanie zaufania. Wybrana przez nas postać staje się coraz bliższym partnerem do zbliżeń nowego rodzaju – do zwierzeń, intymności, planów wspólnego spędzania czasu, wspólnych zajęć. Gdy erotyczne zainteresowanie umacnia się, fascynująca nas osoba staje się coraz bardziej pociągająca przez rozmaite nieoczekiwane właściwości – ciekawe rysy twarzy, szczery uśmiech, dziwny kolor oczu, drobne przymilne gesty,

powściągliwą reakcję na cierpką uwagę. Związek erotyczny przestaje działać jak łódź ratunkowa i zaczyna przypominać parowiec na Missisipi. Specjalnego znaczenia nabierają wcześniej niedostrzegane gesty i poruszenia ciała. Zagarniający ruch dłoni, zamaszysty obrót, drżący profil cienia na ścianie i migająca w wyobraźni kaskada dotykowych wrażeń. Ulotne marzenia wzmacniają ujawniającą się nagle gotowość do synchronizacji reakcji emocjonalnych – przyspieszony oddech, silniejszy puls, chęć oparcia się na kimś, kto stoi tak blisko. Ucieleśnienie – jak je Sartre opisuje – to pragnienie zdobywania, posiadania i zharmonizowania przeżyć w fizycznym i psychicznym rozumieniu tych stanów, sygnalizujących upodobanie do drugiej osoby.

Pożądanie płciowe jest związane z pewnego rodzaju postrzeganiem, jednak nie z samym tylko postrzeganiem przedmiotu pożądania, ponieważ we wzorcowym przypadku pożądania wzajemnego w grę wchodzi złożony system obustronnych postrzeżeń nakładających się na siebie – nie tylko postrzeżeń przedmiotu seksualnego, ale także postrzeżeń siebie samego (Nagel 1997, s. 61).

Nagel podkreśla, że pragnienia seksualne nie są rodzajem apetytu lub potrzeby. Głód to potrzeba, która musi być zaspokojona, by człowiek mógł przeżyć. Z seksem tak nie jest. Przedmiotem pociągu płciowego jest konkretna jednostka, a nie osoba należąca do pewnego typu, który szczególnie podoba się komuś nastrojonemu erotycznie. Seks każdego z nas indywidualizuje. I osobę pożądaną, i pożądaną. Szybko też wymusza wzajemne wymienianie się tymi rolami, by spełnić nadzieję na obopólne zaangażowanie.

Nie jest [...] tak, by jakąkolwiek osobę o tych samych walorach ciała i sposobie palenia papierosa można było podstawić na miejsce innej jako przedmiot konkretnego pożądania seksualnego wywołanego tymi cechami. Mogą się one powtórzyć, ale będzie to nowy pociąg płciowy, do nowego konkretnego przedmiotu, a nie po prostu przeniesienie dawnego pożądania na kogoś innego (Nagel 1997, s. 59).

Ta istotna obserwacja rzuca dodatkowe światło na ucieleśnienie. Partnerzy dobrze dobrani pod względem seksualnym nie chcą po prostu podobać się komukolwiek. Chcą się podobać konkretnej osobie, z którą pragną się związać. Taki właśnie jest cel i sens ucieleśnienia erotycznego. Chcemy wzbudzać pożądanie u tych, którzy wzbudzają nasze pożądanie. Z tego powodu fascynacja seksualna jest czymś jednocześnie wspaniałym i niebezpiecznym. Silnie modeluje upodobania erotyczne i wyraźnie je indywidualizuje, choć niekiedy na darmo, jeśli po krótkim okresie wzajemnej fascynacji partner/partnerka znika, czasem na zawsze. Seks nie daje gwarancji trwałych uczuć i niezmiennego przywiązania. Z tym trzeba się pogodzić. Nie musi być osnową miłości. Musi pozostać tajemniczy, nieprzewidywalny i warunkowy. Przyciąga i roztacza mglistą wizję oddania i posiadania, ale stawia trudne do osiągnięcia warunki. Skłania, by dbać o siebie i o drugą osobę jednocześnie. Przepowiada, że

zaangażowanie może być trudne, ale jest osiągalne, i przestrzega przed uleganiem czystej namiętności w nadziei, że z niej rozwinie się jakiś trwały związek erotyczny lub romantyczny. Sam seks nie jest esencją żadnego trwałego związku między ludźmi, choć świetnie taki związek utrwała.

4. Masakra

Przejdźmy do okropieństw. W 1971 roku, gdy wojna w Wietnamie wchodziła w swą najbardziej niszczycielską fazę, Nagel napisał:

Widząc apatię, z jaką przyjęto wiadomości o okrucieństwach, których dopuszczają się w Wietnamie Stany Zjednoczone i ich sojusznicy, można wnioskować, że ograniczenia moralne nakładane na prowadzenie wojny równie mało budzą zrozumienia w powszechnej opinii, co wśród tych, którym powierzono kształtowanie amerykańskiej polityki wojennej (Nagel 1997, s. 71).

Nagel był i chciał pozostać patriotą. Pragnął identyfikować się z polityką swojego kraju, ale nie był w stanie tego zrobić. Jego postawa była rozdzielana przez szacunek, jaki miał dla norm etycznych, i przez zobowiązania polityczne podejmowane w jego imieniu, lecz bez jego zgody. To niestety zdarza się wielu ludziom w innych krajach i w innych czasach. Każdy człowiek zbrzydzonej koniunkturalizmem lub apatią swego społeczeństwa musi wybierać, czy będzie idealistą, czy pragmatykiem. Czy zmuszony przez okoliczności raczej przytknie oko na masakra i poświęci swe zasady moralne, czy narazi się na potępienie przez większość obywateli, którzy za kanclerzem von Bismarckiem uznają wojnę za „przedłużanie polityki prowadzonej innymi środkami”? W latach 70. Amerykanie niszczyli napalmem zasiewy, torturowali jeńców i wyznaczali całe wioski do zniszczenia, jeśli podejrzewali, że wśród ludności cywilnej chowają się uzbrojeni partyzanci. Nagel, jak miliony innych Amerykanów, uważał, że były to zbrodnie wojenne. Prezydent Lyndon B. Johnson twierdził, że po jego stronie była „milcząca większość”. Media nalegały, że milcząca większość to nie zwolennicy wojny, tylko hippisi, czyli nienawidzący przemocy „dzieci-kwiaty” i ich przyjaciele.

Nagel szukał odpowiedzi na pytanie, czy dla pomyślności własnego narodu, dla trwałości własnej kultury i stylu życia budzącego zazdrość w obcych społeczeństwach, wolno dokonać masakry na wrogu autentycznym, ale sztucznie stworzonym przez politykę zdobywania globalnej przewagi. Był zdania, że jest to niedopuszczalne, i że Stany Zjednoczone prowadziły niegodziwą politykę w Wietnamie. Historia przyznała mu rację. W Indochinach Stany Zjednoczone nie osiągnęły swych celów militarnych i wojnę przegrały. Ponadto przyczyniły się do wywołania zmian, które osłabiły pozycję USA na Dalekim Wschodzie.

Kraje tego regionu weszły w okres szybkiego rozwoju gospodarczego i politycznego, a globalne cele polityki USA uległy całkowitej rewizji w rezultacie polityki Henry'ego Kissingera i Richarda Nixona, którzy zdecydowali się dokonać gigantycznych inwestycji w kontynentalnych Chinach. Tego oczywiście Nagel nie mógł wiedzieć w 1971 roku i dlatego jego rozważania są ściśle teoretyczne. Dopiero historia dopisała do nich swój praktyczny komentarz.

Wojny rzadko stają się skutecznym sposobem realizacji wielkich planów politycznych. Nagel stawia więc pytanie, czy warto dla zwycięstwa militarnego poświęcać fundamentalne aksjomaty moralne. Rozważa pacyfizm, ale szybko rezygnuje z tej opcji. Pacyfizm nie może być bezwarunkowym aksjomatem, ponieważ wchodzi w zbyt silny konflikt z utylitaryzmem (Nagel 1997, s. 75). Kto bezwzględnie zabrania użycia broni w starciach między wielkimi zbiorowościami, lecz nie jest w stanie przekonać obu stron, by zrezygnowały z walki, ten stronie bardziej zawziętej zapewnia łatwiejsze zwycięstwo, a stronę skłoną do ustępstw na rzecz moralności skazuje na osłabienie i uzależnienie. Ponadto motyw pacyfisty jest nierozpoznawalny, deklaracja akcesu do tego stanowiska nie zawsze przekonująca, a tendencja do posługiwania się fałszywymi zapewnieniami jest często stosowanym fortelem. W efekcie pacyfizm nie realizuje wspólnych celów, tylko sprzyja stronie silniejszej i bardziej brutalnej.

Konflikt pacyfizmu z racjami utylitarystycznymi rysuje się bardzo ostro. W świetle innych jednak poglądów w usprawiedliwionych przypadkach można uciec się do przemocy, nawet na szeroką skalę, pod warunkiem, że przestrzega się pewnych ograniczeń co do charakteru i kierunku tej przemocy (Nagel 1997, s. 75).

Okrucieństwa wojenne skłaniają Nagla do przeciwstawienia sobie dwóch zasadniczych stanowisk etycznych: utylitaryzmu i absolutyzmu. Choć Nagel nie powołuje się na Kanta, opiera swoje wyobrażenie o absolutyzmie na znanej maksymie tego filozofa: „Kto pragnie celu, pragnie środków do niego prowadzących”. Kant nie dodał, że ta maksyma odnosi się do ludzi racjonalnych (choć tak uważał, ponieważ sądził, że wszyscy chcemy i powinniśmy być racjonalni), którzy rozważyli wszystkie możliwe cele razem ze środkami do nich prowadzącymi i wybierają między parami celów i środków, a nie osobno cele i osobno środki. Nie brał pod uwagę tego, że dorośli często myślą jak dzieci – szczególnie w polityce – i domagają się nagrody, na którą nie chcą zapracować. Czyli są jednocześnie naiwnymi utylitarystami oraz zdezorientowanymi absolutystami.

Nagel to widzi i zamierza uwolnić Amerykanów od takich uproszczeń. Perswaduje jak kazuista. Z jednej strony podkreśla, za absolutyzmem, że moralne koszty wojny w Wietnamie były zbyt wysokie i że naród nie powinien być się na nie godzić, ponieważ wojsko Stanów Zjednoczonych dopuszczało się zbrodni wojennych. Z drugiej strony przyznaje, że planowanie militarne musi się opierać na kalkulacji korzyści i strat, i że nie można nagle wycofać się z walki, gdy staje

się ona zbyt okrutna. Na to nie pozwala utilitaryzm. Właściwa postawa obywatelska polega więc na jednoczesnym stosowaniu obu teorii, choć nie wiadomo, jak je pogodzić. Nagel sugeruje, że utilitaryzm powinien wybierać zasadnicze cele działania, a absolutyzm powinien definiować dopuszczalne sposoby ich realizacji. Czyli z pozoru daje utilitaryzmowi wstępną przewagę. Ale to nie jest całkiem wyraźne. Utilitaryzm łudzi nadzieją łupów i obiecuje dominację nad podbitą ludnością, co ma wysokie notowania na skali użyteczności, nie jest jednak aprobowane przez absolutystę. Jednocześnie za podjęciem walki przemawia wizja zwycięstwa militarnego, które zaprowadza sprawiedliwość i budzi dumę z gotowości do poświęcenia, i to jest punkt wyjścia dla absolutysty. Wygląda więc to tak, jakby obaj popierali wojnę. Ale to nieprawda. W rodzinach poległych żołnierzy wojna ma tylko negatywną użyteczność, a w oczach absolutysty zbrodnie wojenne stanowią horrendalne nadużycie moralne. Nie ma więc prostego rozwiązania. Zwolennicy obu teorii mają mieszane racje i sprzeczne uczucia. Potrzebny jest rozjemca między teoriami. Ktoś, kto może wiarygodnie ogłosić swe przywiązanie do obu teorii, bez ślepego przywiązania do którejkolwiek z nich – czyli potrzebny jest kazuista.

W przypadku sporu między utilitaryzmem i absolutyzmem przed politykiem sprawującym władzę rysują się trzy elementarne strategie: po pierwsze, może przyznać rację jednemu ze stanowisk i odrzucić pozostałe; po drugie, może uznać, że spór jest nierozwiązywalny i odrzucić oba stanowiska bez troski o praktyczne następstwa; i po trzecie, może przyjąć jakiś praktyczny kompromis bez teoretycznego uzasadnienia. Pierwsze rozwiązanie jest stroniczne, drugie historyczne, trzecie kunktatorskie. Jednak coś wybrać trzeba. Nagel wybiera trzecie rozwiązanie, czyli rezygnuje z poszukiwania ogólnej, nadrzędnej teorii etycznej. Przyjmuje coś podobnego do neopragmatyzmu Hilary'ego Putnama, choć Nagel sformułował swe stanowisko jakieś dziesięć lat przed Putnamem.

Jeśli chcemy zgodzić się z Naglem, to przede wszystkim musimy się przyznać do swych ograniczeń. Musimy iść śladem Putnama. Zadeklarować warunkowość własnych racji, i ewentualne prestiżowe straty powetować sobie przez nazwanie swego oponenta „metafizycznym realistą” (to eufemizm na „doktrynera”), poprzestać na poszukiwaniu praktycznie optymalnych rozwiązań i zrezygnować z ich charakterystyki kompletnej, bezwarunkowej i dobrze uzasadnionej. Możemy ponadto dodać (idąc nadal za Putnamem), że nie uznajemy obowiązków moralnych niezależnych od umysłu, nie wierzymy w istnienie jednego i wyczerpującego obrazu wartości moralnych, i nie zamierzamy poddać naszego życia normatywnemu zaprogramowaniu wykluczającemu raz na zawsze jakiegokolwiek korekty.

Kazuista uważa, że wiarygodna etyka każe nam stale wybierać. Nie odwoływać się do gotowego kodeksu, tylko kierować się krytycyzmem i docieklivością bez założeń. Kodeksualiści główny sens moralności widzą w nie-

zmiennych imperatywach, bezwyjątkowości i ślepej konsekwencji. Kaziści zdecydowanie odrzucają tę postawę. Nie akceptują trwałych zasad, choć rozumieją niebezpieczeństwa związane z częstą zmianą stanowiska i z traktowaniem podobnych przypadków w różny sposób. Czyli widzą i rozumieją swoje ograniczenia. Nie są jednak skłonni uwierzyć, że rację może mieć ten, kto nie widzi ograniczeń narzucanych przez postawę odwrotną, która sens moralności sprowadza do posłuszeństwa sztywnym normom wyimaginowanego prawa moralnego. To pozwala kazuistom poprzestać z czystym sumieniem na prowizorycznych rozwiązaniach i na nowo zobaczyć konflikt między utylitaryzmem i absolutyzmem.

Ostatecznie sędzę, że nie zawsze można znaleźć rozwiązanie tego dylematu. Chociaż nie każdy konflikt między absolutyzmem i utylitaryzmem stawia nas w obliczu dylematu nierozwiązalnego i choć wydaje mi się niewątpliwie słuszne stosowanie się do ograniczeń, jakie nakłada absolutystyczny punkt widzenia, o ile względy utylitarne przemawiające za ich naruszeniem nie są przemożne i wyjątkowo oczywiste – to gdy ten właśnie warunek jest spełniony, może się okazać, że nie sposób obstawać przy stanowisku absolutystycznym (Nagel 1997, s. 74).

Ta deklaracja brzmi chyba lepiej w lekko zmodyfikowanej formie. Możemy przyjąć coś takiego: „W polityce nadrzędne cele wyznacza absolutyzm, plan działania ustala utylitaryzm, i ponownie absolutyzm ma prawo weta podczas realizacji przyjętej polityki”. W odniesieniu do wojny w Wietnamie można było zatem powiedzieć, że absolutyzm wstępnie określił cele zaangażowania się Stanów Zjednoczonych jako walkę o wolność obywatelską i ekonomiczną tamtejszej ludności oraz pohamowanie globalnej ekspansji sowieckiego komunizmu. Utylitaryzm określił metodę osiągnięcia tych celów przez wykorzystanie zaplanowanych działań militarnych, czyli wyznaczył strategię działania. Lecz później, gdy absolutyzm powinien był nadzorować konkretne działania, absolutystyczna kontrola moralna zawiodła. Nikt nie był w stanie zapobiec zbrodniom wojennym. Wojnę prowadzono chaotycznie i bez skrupułów, używając wszelkich dostępnych środków poza nuklearnymi.

Inny standardowy konflikt między pryncypializmem (termin używany zamiennie z absolutyzmem) i pragmatyzmem (termin równie dobry jak utylitaryzm) wystąpił kilkanaście lat wcześniej z całą ostrością, gdy Uniwersytet w Oksfordzie postanowił nadać doktorat honorowy prezydentowi Harry’emu Trumanowi za jego energiczne starania o szybkie zakończenie drugiej wojny światowej. Zaprotestowała G.E.M. Anscombe (jedna z trojga najbliższych współpracowników Ludwiga Wittgensteina).

W 1958 roku panna Anscombe ogłosiła pamflet pod tytułem *Mr. Truman's Degree*. [...] W owym pamflecie wytłumaczyła, dlaczego wystąpiła przeciwko przyznaniu mu tego tytułu, opowiedziała o przebiegu i porażce swego sprzeciwu, i przedstawiła kilka refleksji na temat dziejów decyzji Trumana dotyczącej zrzućenia bomby na Hiroszimę i Nagasaki, i na temat

różnicy między mordem a dopuszczalnym zabijaniem na wojnie. Zaznaczyła przy tym, że to nie Truman zapoczątkował politykę rozmyślnego zabijania wielkiej liczby cywilów, czy to jako środka do celu, czy jako celu samego w sobie. Była to powszechna praktyka wszystkich stron podczas drugiej wojny światowej na jakiś czas przed Hiroszimą. Bombardowanie miast niemieckich przez aliantów obejmowało naloty, w których zginęło więcej cywilów niż w wyniku zrzućenia bomb atomowych. To samo dotyczy niektórych nalotów bombowych na Japonię (Nagel 1997, s. 76).

Założmy, że Anscombe ma rację. Jeśli tak, to musimy spełnić standardowe wymagania racjonalnego wyboru – musimy nadać proponowanym zaleceniom konkretny sens. Musimy powiedzieć, kiedy Truman popełnił błąd, a więc co powinien był zrobić zamiast tego, co zrobił. Czy powinien był zatrzymać program budowy bomby atomowej na samym jego początku? Czy miał pozwolić, by bombę skonstruowano, a potem żądać, by została zdetonowana u wybrzeży Japonii, tak by Japończycy zobaczyli wybuch, ale nie odczuli jego skutków? Czy miał ją dać Rosjanom, by Rosjanie użyli jej przeciw Niemcom w Berlinie? Czy wreszcie miał mieć bombę, ale nie powinien był jej ani użyć, ani pokazywać? Chyba jest jasne, że wszystko to są idealistyczne i arbitralne żądania. A jeśli wszystkie zastosowania jakiegóż zasady są niewiarygodne, to i sama zasada jest niewiarygodna. Ponadto nigdy w historii nie prowadzono wojny w oparciu o regułę, że w miarę możliwości należy minimalizować straty wroga. Podkreślano, że nie wolno dopuszczać się zbrodni wobec wroga, ale nie zabraniano działań skutecznie go odstrasżających, szczególnie gdy to on był agresorem. Dlaczego pierwszym mścicielem miłosiernym miał się okazać Truman? Nie było powodu.

Anscombe zresztą nie tego się domagała, tylko oczekiwała zmiany decyzji władz uniwersyteckich w sprawie wyróżnienia. Była zdania, że prezydent Truman nie zasługuje na doktorat honorowy. Jej stanowisko można opisać jako postawę, która domagała się uszanowania różnicy między moralnymi właściwościami dokonanego czynu i moralnymi zasługami sprawcy. To kazuistyczne odróżnienie uznawała za fundamentalne.

Dalszy bieg historii pokazał, że hekatomba japońskich cywilów wryła się w wyobraźnię mieszkańców całego świata z taką siłą, że udało się wprowadzić politykę „wzajemnego niezawodnego unicestwienia” (*Mutual Assured Destruction*), która zapewniła pokój między wielkimi mocarstwami na osiemdziesiąt następnych lat, a może nawet na dłużej. Trudno uwierzyć, by coś podobnego udało się osiągnąć bez nuklearnego ataku na Hiroszimę i Nagasaki. Jest zatem niewykluczone, że Anscombe gotowa była uznać, że wprawdzie Truman zrobił rzecz okropną, ale postąpił słusznie. Alianci powinni byli być mu wdzięczni za jego decyzję, lecz to nie wystarczało do tego, by go mogli stawiać innym za wzór lub by go nagradzać za wybitne zasługi.

Kazuistyka komplikuje widzenie problemów moralnych, ale robi to dlatego, że ludzkie sprawy są złożone i ludzkie obowiązki moralne są skonflikto-

wane. W takiej sytuacji celem etyki nie może być upraszczanie i schematyzowanie. Trzeba rozważać i porównywać liczne racje. Nie wystarczy ograniczać się do zasad naczelnych. Dlatego kazuista posługuje się regułami średniej ogólności i wymownymi przykładami. To w praktyce wystarczy, ponieważ skrupulatna dociekliwość i nieustępliwy rygoryzm są zazwyczaj błędem. Bo jak właściwie mamy pytać, gdy chcemy odróżnić lepsze i gorsze metody dochodzenia do celu? „Czy każdy środek jest dopuszczalny, czy tylko najłagodniejszy, byle był skuteczny?”; „Czy cel ma być dostatecznie wysoki, czy zarazem dostatecznie wysoki i moralnie nieodzowny?”; „Czy stosowanie wątpliwych środków staje się bardziej dopuszczalne, gdy jest z góry okupione złem?”. To są poboczne i dezorientujące rozważania. Lepiej zrobimy, godząc się z faktem, że nigdy nie uda nam się w całości uzgodnić wymagań wrażliwości moralnej z normą skutecznego działania, i że ważniejsze jest, byśmy potrafili rozwiązać w sposób przekonujący konkretne dylematy, niż byśmy konstruowali ogólne teorie przy każdej okazji.

Przy Wyspach Owczych co roku urządzone jest święto wybijania delfinów. Po co? Nie wiadomo. Morze w zatoce nabiera na kilka dni czerwonej barwy. Mało kto protestuje. Religijne wymagania islamu i judaizmu stanowią, że zwierzę rzeźne ma być wykrwawione za życia. Cisza. Wegetarianie ze zgrozą patrzą na zatłoczone *steak houses*. Czy żądają zbyt wiele? A mówiąc ogólnie, czy społecznie akceptowane okrutne praktyki to barbarzyńska tradycja, czy element tożsamości wspólnotowej? Albo czy mamy się zgodzić na kapitalistyczny wyzysk i na proletariacką rewolucję, czy raczej którąś ze stron powinniśmy prawnie unieruchomić? Lub czy dopuszczalne jest kiedykolwiek skrytobójstwo popełnione na dyktatorze? Tych problemów nie da się ogólnie rozwiązać na gruncie żadnej teorii etycznej, która obiecuje, że nie pomija istotnych moralnie względów. Idealna, uniwersalna i nieomylna teoria etyczna nie istnieje. Z różnorodnymi i trudnymi problemami moralnymi lepiej radzi sobie kazuistyka – metoda systematycznego poprawiania moralnych standardów bez określania ostatecznych celów, ostatecznych wartości i ostatecznych zasad.

Być może coś takiego mówi zagadkowy zakaz spożywania owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego w Biblii. To żądanie nie zabrania prowadzenia rozważań na tematy etyczne, jak się czasem przypuszcza, tylko zabrania – jak sądzę – przypisywania komukolwiek lub jakiegokolwiek teorii etycznej pełnej nieomyślności. Śmiertelnicy nie powinni pytać o dobro ostateczne, ponieważ jest to cel niepojmowalny i źle inspirujący. Prędzej czy później wiedzie do dezorientacji lub do dogmatycznej przesady. Zapal etyczny niemal zawsze prowadzi do ślepego doktrynerstwa, ponieważ uczciwe myślenie moralne jest nieskore do potępień i do wywyższania kogokolwiek za moralną nieustępliwość. Zawsze każe brać pod uwagę wszystkie istotne aspekty realnych sytuacji, gdyż ich schematyczne upraszczanie przynosi wiele szkody. Richard Hare

słusznie odróżnia w filozoficznej mitologii nieomylną wiedzę moralną archanioła od wyrwkowej wiedzy moralnej proletaria i przestrzega tego drugiego przed strojeniem się w szaty wszechwiedzącego ducha. Moralna nieomyślność jest ideałem nieosiągalnym. Praktyczną zasadą naszego postępowania powinna być zatem stopniowa poprawa codziennych zwyczajów i ostrożne wykraczanie poza obręb tego, na co one zezwalają. A w przypadku konfliktu wyższych zasad nie pozostaje nam nic innego, jak szukać rozwiązań minimalizujących ich niezgodę w konkretnych okolicznościach, ale nie na zawsze. Jeśli taki skromny efekt wydaje się komuś mało inspirujący, to znaczy, że nie docenia on perswazyjnej siły wiarygodnych kompromisów albo przecenia wiarygodność wysokich zasad.

5. Kazuistyka

Utylitarysta nigdy nie uzna, że nie wolno atakować personelu medycznego nieprzyjaciela (Nagel 1997, s. 92). Absolutysta nigdy się nie zgodzi, by podczas pokoju wolno było zabić szczególnie okrutnego pułkownika obcej armii strzałem z drona przelatującego nad głową jego świątyni. Ponieważ analogiczne sytuacje występują dość często (na przykład w każdym przypadku oddania strzału przez ukrytego snajpera i podczas stosowanych późniejszych represaliów), praktyczne podejście do etyki żąda ustępstw i ze strony utilitarysty, i ze strony absolutysty. Teoretyczne pogodzenie tych stanowisk jest jednak niemożliwe. Musimy zatem poprzestać na ich pogodzeniu praktycznym, stosowanym *ad hoc*, mającym wąski zakres obowiązywania i pozbawionym intuicyjnej oczywistości. Powstające wówczas szczegółowe ustalenia nie mają uniwersalnej ważności, mogą budzić zastrzeżenia i brzmią wiarygodnie tylko pod warunkiem, że je rekomenduje człowiek z poważnym autorytetem. Od „neopragmatyzmu etycznego”, czyli kazuistyki, nie należy oczekiwać niczego więcej. Ta metoda wynajduje kompromisowe rozwiązania wynikające z dominujących praktyk postępowania, i na tym sprawę zamyka.

Nagel jest chyba zwolennikiem takiego właśnie rozwiązania, ponieważ nie interesują go ani ogólne zasady, ani konkretne zalecenia, tylko praktyki moralne – zasady dyskwalifikowania i uwiarygodnienia. Można przypuszczać, że jego zdaniem etyka powinna być zasadniczo konserwatywna i niezmienna, ale powinna też rozpoznawać i popularyzować nowe tendencje podejmowane przez ludzi kierujących się jakąś szczególną bezstronną wrażliwością. Na przykład w zasadzie nikt nie ma prawa odbierać dziecka jego matce. Jednak kazuista doda, że ta zasada nie stosuje się do przypadku zaniedbującej swe dzieci narkomanki, traktującej je w sposób brutalny i zbywający. Ogólne zasady wskazują jedynie pewne przybliżenie do poszukiwanych zaleceń, ponieważ

konkrety decydują o tym, jaka decyzja uznana zostanie za właściwą. Teorie etyczne i zasady zdrowego rozsądku formułują tylko decyzje słuszne *prima facie*. Konkretne zalecenia wymagają ponadto uwzględnienia konkretnych okoliczności, i to robi kazuistyka.

Jej wyróżniającą cechą jest korzystanie z doświadczenia ludzi kompetentnych, analizowanie szczegółowych rozwiązań, podawanie norm wraz z warunkami ograniczającymi ich zastosowanie oraz zawieszanie decyzji, dopóki nie zostaną określone specyficzne warunki ich użycia. Jeśli więc kazuista zdecyduje się posługiwać jakimiś zasadami, wybierze ich wersję złożoną. Powie: „Nie należy kłamać przyjaciółom, uczciwym ludziom i dobrze działającym urzędem”; „Prowokacje należy lekceważyć lub je obcinać, ale nie należy im się poddawać”; „Okrucieństwo jest niedopuszczalne, ale surowość to coś innego”; „Arogancja powinna być likwidowana, jeśli potrafimy ją pohamować, w przeciwnym razie należy ją ignorować”; „Uprzejmość powinna być nagradzana wdzięcznością, chyba że jest stosowana z wyrachowania”; „Ograniczenia wolności osobistej są niedopuszczalne, chyba że wolność jest tylko usprawiedliwieniem dla nadużyć”; „Troska o własne dzieci to obowiązek, ale nadopiekuńczość to błąd”.

Jak widzimy, trudne i wątpliwe przypadki trzeba analizować przez rozbicie ich na dwie przeciwstawne części, z których jedna zaleca przyjęcie jakiejś normy, a inna uzasadnia jej ograniczenie. „Czy wolno zerwać z kimś przyjaźń z tego powodu, że ukradł auto?”. „W zasadzie tak, chyba że ukradł, gdy w jego kraju wybuchła wojna i on wziął to auto od człowieka, który miał jeszcze dwa inne samochody, a w przeciwnym razie on sam nie byłby w stanie wyjechać z miasta, by uratować swoją rodzinę”. Takie rozważania są istotą kazuistyki, co wskazuje, że jej decyzje nigdy nie są ostateczne, lecz zawsze warunkowe.

Jeśli zaakceptujemy „neopragmatyzm etyczny”, to będziemy musieli uznać, że wychowanie moralne nie polega na wyuczaniu sztywnych kodeksów i bezwzględnie obowiązujących norm, tylko na wyważaniu przeciwstawnych argumentów przy rozpatrywaniu moralnych dylematów. Ten styl myślenia dominuje w książce Nagła. Gdybyśmy go zapytali, czy życie ludzkie jest najwyższą wartością, prawdopodobnie by odparł, że to jest zwodnicze i niepotrzebne pytanie. Życie ludzkie jest bardzo wysoką wartością, ale niekoniecznie najwyższą. Najwyższą być nie może, gdyż jednej, wyraźnej, najwyższej i trwałej wartości moralnej w ogóle nie ma. Różne aspekty naszego świata moralnego mogą mieć dla nas szczególne znaczenie przez jakiś czas, ale gdy chcemy im przypisać wyłączność, natychmiast tracą swą moc perswazyjną. Działanie prawa moralnego nie może być spowodowane do nieustannego prawodawstwa moralnego. Rozwiązanie konkretnego dylematu moralnego nie jest podstawą do formułowania ogólnych zasad normatywnych.

Kazuistyka systematycznie zwalcza uproszczenia, jednostronność i schematyczność. Szczególne zainteresowanie okazuje sytuacjom, w których dochodzi

do rozbieżności między konkurencyjnymi moralnymi racjami, jak w przypadku prezydenta Trumana, który zrobił to, co do niego należało, i zasłużył sobie na wdzięczność, ale nie na moralne wyróżnienie. Dość często, wypełniając jeden obowiązek, musimy zaniedbać inny, a czasem wybieramy nawet jakąś drogę postępowania tylko dlatego, że uznajemy ją za mniejsze zło, a nie za stale właściwy sposób działania. Okoliczności mogą nas zmusić do dokonania czynów, z których nie jesteśmy dumni, jeśli rezygnując z takiego działania, musielibyśmy dokonać czegoś jeszcze gorszego niż to, co wybraliśmy. Jesteśmy wówczas usprawiedliwieni, choć nie pozostajemy bez winy. *We are justified but not exonerated*. Z tym trzeba się pogodzić, gdyż jest czymś bezzasadnym żądać czegokolwiek więcej. Nasze życie nie musi być pasmem wielkich czynów i osiągnięć, bohaterstwa i moralnej nieomyślności. Sukcesem już będzie, jeśli potwierdzimy zdolność naszego gatunku do współżycia bez kosmicznych, lokalnych i osobistych kataklizmów. Wtedy – być może – śmierć wyda nam się mniej straszna, absurd mniej dokuczliwy, perwersja mniej odrażająca, a masakra mniej prawdopodobna. Dobrze i to.

Bibliografia

- Nagel Th. (1979), *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.
 Nagel Th. (1997), *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia.
 Wittgenstein L. (2000), *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

J a c e k H o ł ó w k a

Four moral problems discussed by Thomas Nagel

Keywords: *absurdity of human condition, empathy, ethical neopragmatism, fear of death, general rules of ethics, military massacre, moral consistency, moral disagreement, moral opprobrium, sexual perversion*

In his book *Mortal Questions* (1979) Thomas Nagel discusses four practical moral issues: (1) fear of death, (2) the absurdity of human life, (3) sexual perversion and (4) military massacre. His primary concern is neither to justify moral opprobrium nor to find an appropriate punishment for the culprits. Instead, he wants to clarify motives of those individuals who are not afraid of death, who can deal resolutely with the

pointlessness of human life, who are not deeply dismayed by the crudity of some forms of sexual behavior or who refuse to justify whatever forms of military atrocities with higher purposes. He reviews various cases of excessive or deficient moral sensitivity and offers specific, case-oriented advice on how to deal with them. Nagel favors self-persuasion in cases of fear of death and argues that the sense of absurd is not much different from skepticism. He proposes to draw a line between private and public aspects of sexual behavior and supports dual evaluation of military activities by distinguishing between the moral value of an act and the moral value of the motives of the actor. He condones no atrocities. These arguments do not add up to constitute a form of moral relativism but, instead, seem to restore intellectual respectability of casuistry.