

MARIAN PRZEŁ CKI

Uniwersytet Warszawski

CZY LUDZIE S DOBRZY?

Na to - naiwne by mo e, lecz doniosłe - pytanie daje odpowiedź twierdząc Leszek Kołakowski w eseju *Ludzie s dobrzy*, zamieszczonym w jego ostatnim, opublikowanym w roku 2009, zbiorze tekstów. Ponieważ z odpowiedzi t w pełni si zgadzam, co wi cej, podzielam wi kszo refleksji autora, jakie odpowiedzi tej towarzyszą, powstaje w tpliwo co do celowo ci dalszej na ten temat dyskusji. Chciałbym jednak uzupełni wywody autora pewnymi wyja nieniami oraz argumentami przemawiaj cymi za główn tuz autora i przeciwko tuzom jej przeczącym.

Nasuwa si przede wszystkim pytanie, jaki jest wła ciwy sens owej tytułowej tezy autora. On sam bowiem stwierdza wyra nie: „Gdy powiemy «ludzie s dobrzy», odpowiedzi słuchaj cych b dzie gorzki miech”. Pyta wi c, „czy istnieje taki sens, który dopuszcza, bez zniewagi dla zdrowego rozs dku, powiedzenie «ludzie s dobrzy»”. To, e s ludzie dobrzy i ludzie li, wydaje si nie budzi na ogół wi kszych w tpliwo ci. Teza Kołakowskiego ma jednak charakter ogólny: przypisuje w jakim sensie dobro ka demu człowiekowi. Jaki wi c sens ma si tu na my li?

Kołakowski odpowiada na to pytanie, odwołuj c si do my li religijnej kwaków, któr najogólniej wyrazi mo emy mówi c, e „w ka dym człowieku jest co dobrego”. Dokładniejsze nieco sformułowanie tej my li głosi, i „ka dy z nas nosi w sobie zdolno do dobra, do bezinteresownego umiłowania bli niego”. Akceptuj c t tuz, Kołakowski przyznaje jednocze nie, e jest to teza „niemo liwa do sprawdzenia” i w konsekwencji „nie maj ca dostatecznego uwiarygodnienia”. Nie możemy, jak podkre la, zbada wszystkich ludzkich istot, a zwłaszcza ustali motywacji ich uczynków. Je li w tuz t mamy wierzy, musi ona, zdaniem autora, by „osadzona w perspektywie religijnej”. Tote

kwakrzy tradycyjnie wyrażali i twierdzą, że „wszyscy ludzie są dziećmi jednego Ojca”, i że „każdy człowiek nosi w sobie iskrę Bożą”.

Zarówno treść tej doktryny, za którą opowiada się Kołakowski, jak i jej status metodologiczny, wymagają dalszych wyjaśnień i komentarzy. Wymaga tego przede wszystkim kluczowe dla niej pojęcie „moralnego dobra”. W przytoczonym wyżej powiedzeniu autor daje nam pewną interpretację tego pojęcia, utożsamiając „dobro” z „bezinteresownym umiłowaniem bliźniego”. I ja pojęcie to podobnie skłonny jestem rozumieć. Jak to już nieraz twierdziłem, za czyn moralnie dobry uważam czyn altruistyczny, a więc czyn motywowany troską o dobro cudze. Jest to rozumienie, które „dobro moralne” identyfikuje z tym, co nazywamy „dobrocią”; tak więc, czyn dobry moralnie to to samo co akt dobroci.

Ta koncepcja czynu moralnie dobrego ulega jednak w rzeczywistości istotnemu zawężeniu. Czyje dobro – to, mówi się najogólniej, zarówno przyjemność, jak i brak przykrości. Dążenie do dobra mojego bliźniego zarówno wtedy, gdy chcemy mu dać radość, jak i wtedy, gdy usiłujemy go uchronić od cierpienia. Otóż nie sposób zaprzeczyć, że wiat, w którym żyjemy, to wiat pełen cierpienia i stałego zagrożenia cierpieniem. Toteż w świecie takim szczególnej wagi nabierają te działania, których celem jest ochrona przed cierpieniem. Taki punkt widzenia reprezentował, jak wiemy, Tadeusz Kotarbiński, który, postulując w swej doktrynie „realizmu praktycznego” moralną hierarchię wartości, uważa za to, co „zapobiega wikszemu złu lub wiksze zło uchyla”. Taki ten charakter mają najważniejsze czyny moralne. Dążymy w nich do obrony drugiego człowieka przed cierpieniem, w szczególności – przed groźnym mu nieszczęściem. (Etykę Kotarbińskiego nazywa Henryk Elzenberg wprost „etyką walki z cierpieniem”).

Ponieważ o kwalifikacji moralnej czynu decyduje przede wszystkim rodzaj jego motywacji, powstaje pytanie, jak scharakteryzować motywację czynów moralnie dobrych rozumianych w sposób przedstawiony. W odróżnieniu od Kotarbińskiego, który motywację czynów moralnie dobrych upatrywał ostatecznie w chęci uniknięcia zaślony pogardy ze strony ludzi „czcigodnych”, i w odróżnieniu od Kołakowskiego, według którego istota tej motywacji związana jest z poczuciem winy płynącym z pogwałcenia jakiego „tabu”, ja skłonny jestem dostrzegać jej istotę w

zjawisku współczucia z cierpieniem drugiego człowieka, czy - szerzej - w naszej zdolności „empatii”: reagowania przyjemnością na przyjemność, a przykro ci na przykro innego człowieka. Dłymi do obrony drugiego przed cierpieniem, dlatego nie na to cierpienie reagujemy cierpieniem własnym - bolesnym uczuciem litości. Czynimy tak zwłaszcza wtedy, gdy to uczucie litości jest cierpieniem większym od tego, jakim płacimy za nasz wysiłek obrony przed cierpieniem drugiego człowieka.

Taka charakterystyka motywacji czynu moralnie dobrego może budzić jednak w wątpliwość co do altruizmu, który miał stanowić istotę takiego czynu. Czy nie postępuj raczej samolubnie, jeżeli z dwóch stojących przede mną możliwości wybieram po prostu tę, która sprawia mi mniej przykro ci? Pomoc cierpiącemu raczej nie trudny do zniesienia ból współczucia? Myślę, że altruistyczny charakter takiej motywacji można widzieć właśnie w tym, że cierpienie, którego chcę uniknąć, jest moją reakcją na cierpienie innego człowieka. Altruistyczny niewątpliwie jest ten zamierzony cel mojego czynu: pomoc innej istocie ludzkiej.

Te uwagi na temat pojęcia czynu moralnie dobrego wyjątkowo w pewnym stopniu sensu naczelną tezę Kołakowskiego, głoszącą w jednym ze swych sformułowań, iż każdy człowiek jest zdolny do czynu dobrego. Czy wyjątkowo równie poznawczy status tej tezy? Kołakowski traktował ją, jak pamiętamy, jako też nierozstrzygalną, pozbawioną w rezultacie sensu empirycznego. Ja skłonny byłbym taki - szeroko rozumiany - sens empiryczny jej przypisywać. Teza ta, mówiąca o „każdym człowieku” i „pewnym jego czynie”, ma postać logicznie uniemożliwiająca oczywiście jej definitywną weryfikację lub falsyfikację za pomocą skończonej liczby jednostkowych przesłanek empirycznych. Możliwe jednak w zasadzie wydaje się uzasadnienie częściowe jej lub jej negacji, a więc uprawdopodobnienie w jakim stopniu tego, co teza ta głosi. Szczególnie, podkreślaną przez Kołakowskiego, trudno mają przy tym sprawiać te przesłanki, które odnoszą się do motywacji działających osób, a więc do pewnych ich stanów psychicznych. Nie negując tych trudno ci nie sądzę jednak, aby uzasadnianie tego rodzaju twierdzeń było niemożliwe. (Nawiasem mówiąc, moja praca magisterska z roku 1949 poświęcona była właśnie *Uzasadnianiu jednostkowych zdań psychologicznych o cudzych doznaniach* - choć trudno powiedzieć, aby

ten problem rozwi zywała). Pewn rol przy tym uzasadnianiu odgrywa oczywi cie wnioskowanie o prze yciach cudzych przez analogi do prze y własnych - procedura nie pozbawiona, mimo swej zawodno ci, warto ci uzasadniaj cej.

Powa n trudno w uzasadnianiu czy obalaniu tezy Kołakowskiego sprawia te fakt, e mowa w niej bezpo rednio nie o konkretnych zdarzeniach, tylko o dyspozycji do takich zdarze - nie o dobrych czynach, tylko o zdolno ci do dobrych czynów. Ka dy człowiek - wedle Kołakowskiego - ma by zdolny do dobrego czynu. Jak si o tym mo emy przekona ? Je li nie przyjmiemy jakich ogólnych zało e o naturze ludzkiej, na przykład zało e tre ci religijnej, o tym, e dany człowiek jest zdolny do czynu dobrego, mo emy przekona si w gruncie rzeczy tylko na podstawie faktu spełnienia przez niego czynu tak ocenianego. I tak te na ogół czynimy. W przypadku esesmana z obozu koncentracyjnego powołujemy si na przykład na to, e zdobył si on kiedy wobec wi nia na odruch lito ci, lub chocia by na to, e w stosunku do własnej rodziny wykazywał postaw opieku cz . Próbujemy wi c w gruncie rzeczy uzasadni tez mocniejszy od tezy głoszonej przez Kołakowskiego. Nieograniczona ogólno tej tezy i trudno sprawdzalne, odwołuj ce si do motywacji podmiotu, poj cie czynu dobrego sprawiaj , e nie jest to uzasadnienie zadowalaj ce. Ja mimo to skłaniam si do akceptacji tej tezy jako hipotezy, której prawdopodobie stwo oceniam intuicyjnie jako nie mniejsze od prawdopodobie stwa jej negacji. Nie potrafiłbym jednak przekona o tym kogo , kto jest w tej sprawie odmiennego zdania. Wypada zgodzi si z twierdzeniem Kołakowskiego, e nie jest to problem empirycznie rozstrzygalny. Akceptacja tezy głoszej, e ka dy człowiek jest zdolny do czynu dobrego, jest raczej aktem naszej wiary ni wiedzy.

Co przemawia wi c za jej akceptacj ? Skoro nie decyduj o niej racje poznawcze, przemawiaj mo e za jej przyj ciem jakie racje poza-poznawcze. Tak wła nie stawia spraw Kołakowski. Prawda głosz ca, i w ka dym człowieku jest co dobrego, jest, zdaniem jego, „ogromnie wa na w naszym obchodzeniu si z lud mi”. „Je li wierzymy w t prawd , wierzymy zarazem, e... rodki wychowawcze stosowane, by ludzi uczyni lepszymi, maj zawsze szans powodzenia”. Przykazanie

„zło dobrem zwycięży” jest „wsparte na tej prawdzie”. Podkreśla się więc tutaj związek przyczynowy między ową wiarą w potencjalne dobro człowieka a określonym, ocenianym pozytywnie, sposobem postępowania z ludźmi. Ocena tego sposobu przybiera formę postawy „kwa-kierskiej” normy moralnej (wyznawanej np. przez Kotarbińskiego): „Postępuj z każdym człowiekiem tak, jak gdyby był zdolny do czynu dobrego”. Wiara w to, że każdy człowiek w rzeczywistości ten warunek spełnia, uzasadnia oczywiście nie tę moralną normę, tylko przekonanie o skuteczności postulowanego przez nią postępowania.

Wiara w to, że „ludzie są dobrzy”, interpretowana nawet tak ostro - nie, jak to czyni Kołakowski, spotyka się, jak łatwo przewidzieć, nie tylko z powątpieniami w tło, ale i z wyraźnymi sprzeciwami. W naszej literaturze filozoficznej taki sprzeciw wyraża w sposób najbardziej stanowczy i dobitny Bogusław Wolniewicz, autor teorii o „melioryzmie” i „pejoryzmie” antropologicznym („Edukacja Filozoficzna” 47, 2009). Opowiadając się za stanowiskiem „pejoryzmu”, interpretuje go jako też stanowienie negacji rozważanej przez nas tezy Kołakowskiego, reprezentującej, wedle niego, stanowisko „melioryzmu”. „Są ludzie bezwzględnie niemożliwi do adnego czynu dobrego” - pisze.

Jest to teza, która z powodów podobnych jak w przypadku tezy „melioryzmu” - swej struktury logicznej i sensu występujących w niej terminów - nie jest twierdzeniem dostępnym niezawodnej weryfikacji czy falsyfikacji empirycznej; stanowi co najwyżej niepewną hipotezę empiryczną. Wolniewicz głosi ją jednak z całkowitą, niedopuszczającą w wątpliwość, pewnością. Jest tak dlatego, że przypisuje jej inny, nieempiryczny status metodologiczny. Jako teza antropologii filozoficznej ma to być syntetyczny *a priori*, będący wyrazem „bezpośredniego wglądu w naturę ludzką”. Jako taki jest siłą nie tylko ogólnym, lecz także koniecznym: nie do pominięcia jest, by mogło być inaczej. Decydującym rezultatem owego „wglądu w naturę ludzką” jest koncepcja „charakteru” podmiotu etycznego, będącego zespołem dyspozycji nieobojętnych moralnie; siłą charakter może być dobry lub zły. On te ostatecznie i nieodwołalnie decyduje o tym, czy człowiek jest dobry czy zły. Otóż zdaniem Wolniewicza, tak rozumiany charakter jest wrodzony i niezmienny. „Są ludzie z dobrego nasienia i ze złego nasienia” - mówi

autor za *Bibli*. Istnieją więc ludzie bezwzględnie źli, czyniący zawsze to, co moralnie złe. Mają do wyboru między cierpieniem własnym i cudzym, wybierają bez wahania cierpienie cudze. Oprócz „aniołów” istnieje wśród ludzi „diabły”: istoty niezdolne do żadnego czynu dobrego - wbrew temu, w co wierzy Kołakowski.

Nieprzekonujący wydaje mi się ten pesymistyczny obraz natury ludzkiej. Ponieważ nie dysponujemy żadnym „bezporednim względem” w tej naturze, doktryny Wolniewicza mogą traktować tylko jako uogólnienie empiryczne tego, co wiemy o zachowaniach i doznaniach ludzkich na podstawie własnego i cudzego doświadczenia. A to wydaje się niezgodne z głównymi założeniami autora. Wystarczy przypomnieć nie liczne może, ale niewątpliwe fakty „moralnego nawrócenia” najwickedszych nawet zbrodniarzy. Wiadczy to albo o tym, że charakter nie odgrywa decydującej roli w naszym moralnym zachowaniu, albo o tym, że charakter ten pod wpływem pewnych przyczyn może ulegać zmianom. Wbrew doktrynie „pejoryzmu” „co dobrego” kryje się i w tych ludziach.

Przykłady, które Wolniewicz przytacza jako sprzeczne z tezą „melioryzmu”, mają jednak szczególnie jaskrawy charakter. Są to przykłady zachowania nie tylko moralnie złych, ale nadto wyraźnie sadystycznych. Kto postępuje moralnie źle, jeżeli stoi przed dylematem: cierpienie cudze lub własne, wybiera cudze, nawet wtedy, gdy przewyższa ono owo groźne mu cierpienie własne. Dla sadysty, można powiedzieć, dylemat taki nie istnieje. Na cierpienie cudze bowiem reaguje on nie uczuciem litości, tylko uczuciem satysfakcji, nie przykrości, tylko przyjemności. Reakcja ta wiadczy o braku empatii dla uczucia drugiego człowieka, w szczególności o braku współczucia dla jego cierpienia - współczucia będącego najgłówniejszym motywem moralnie dobrego postępowania. Dla „pejorysty” ten brak empatii jest konsekwencją złego charakteru danego człowieka, jego wrodzony i stały władciości. Dla „meliorysty” jest to raczej objaw pewnej patologii, będącej zwykle rezultatem jakichś przyczyn traumatycznych. Owi sadysty - to często ludzie skrzywdzeni kiedy okrutnie przez los i bliźnich, a dziś pełni nienawiści do świata i dążący zemsty za doznane krzywdy. Przypomina się powiedzenie Kotarbińskiego: „Człowiek jest zły, bo jest mu źle”. Otóż

tego rodzaju patologia bywa niekiedy uleczalna. A poza tym owa skłonność do sadyzmu wobec innych nie obejmuje zwykle wszystkich ludzi. Idzie o to w parze z czymś w rodzaju uczynności, a nawet opieki - o to w stosunku do niektórych wybranych osób - przyjaciół czy towarzyszy niedoli. Do jakiego czynu dobrego sadysta okazuje się jednak zdolny. A jeżeli tak, to nie stanowi on zaprzeczenia „meliorystycznej” tezy Kołakowskiego. I w nim jest owa „kwakerska”, głębia, która może być ukryta, „iskra Boga”.

W swoim eseju wspomina również Kołakowski o doktrynie będącej, przy pewnej interpretacji, najbardziej radykalnym zaprzeczeniem głoszonej przez niego wiary w dobro ludzkie. Nie tylko niektórzy ludzie do czynu dobrego są niezdolni. Nie jest zdolny do niego żaden człowiek. Taka ma być konsekwencja doktryny, zwanej niekiedy hedonizmem albo utylitaryzmem, a reprezentowanej np. przez Hobbesa. Jest to teoria, wedle której wszyscy ludzie we wszystkim, co czynią, kierują się wyłącznie interesem własnym. Nie ma, wedle tej teorii, czynów motywowanych wyłącznie dobrem innych ludzi, nie zaś własnym dobrem tego, kto coś czyni. Nie ma więc czynów moralnie dobrych, jeżeli przez takie czyny chcemy rozumieć, jak dotychczas, czyny altruistyczne, czyli czyny motywowane wyłącznie dobrem cudzym.

Kołakowski, ustosunkowując się do tej teorii, podkreśla przede wszystkim jej empiryczną nierozstrzygalność i konkluduje, iż „ten, kto przeczy tej doktrynie, nie jest w gorszej sytuacji teoretycznej niż jej wyznawca”. Uważa, że omawiana teoria narażona jest na krytykę innego rodzaju. Teoria ta może być traktowana jako oparta na dwóch przesłankach, z których jedna wydaje się do przekonania, a druga - wysoce wątpliwa. Pierwszą może być nazwa tego „psychologicznego hedonizmu” i (idąc za propozycją Wolniewicza) sformułowanie, jak następuje: każdy człowiek dąży zawsze do tego, do czego mu jest przyjemniej (lub mniej przykro) dążyć. Na gruncie naszego doświadczenia to uogólnienie wydaje się do prawdopodobne. Aby jednak przejść z niego do tezy Hobbesa, musimy odwołać się do uogólnienia znacznie mniej prawdopodobnego, stwierdzając, że, co następuje: każdy człowiekowi zawsze jest przyjemniej (lub mniej przykro) dążyć do dobra własnego niż do dobra cudzego. Omawiane przez nas rodzaje czynów moralnie dobrych najwy-

ra niej przez taką zależność ogólną. Człowiek zdolny do empatii reaguje na cierpienie drugiego człowieka cierpieniem własnym - bolesnym uczuciem litości. Mniej przykra od tego uczucia może być dla niego pomoc udzielana temu człowiekowi, która - związana z regułą z pewnym wysiłkiem i wyrzeczeniem - naraża pomagającego na rodzaj cierpienia. Jest to sytuacja, którą określił M. Ogiński, a podmiotowi działania mniej przykro jest dążyć do dobra cudzego niż do dobra własnego, a więc sytuacja sprzeczna z dyskutowaną tezą.

Zarysowana przez nas krytyka teorii sprzecznych z reprezentowaną przez Kołakowskiego doktryną o ludzkiej zdolności do dobra pozwala uznać tę doktrynę za hipotezę możliwą do akceptacji - niesprzeczną z naszą wiedzą o naturze ludzkiej. Przyznać trzeba jednocześnie, że hipoteza ta może być raczej przedmiotem naszej wiary niż dostatecznie uzasadnionej wiedzy. Dlatego, chociaż sam skłaniam się do owej hipotezy, najważniejsza jest dla mnie nie ona sama, tylko moralna norma, która do niej - w wspomniany wyżej sposób - nawiązuje: „Postępuj z każdym człowiekiem tak, jak gdyby był zdolny do czynu dobrego”. Teza Kołakowskiego przemawia za skutecznością takiego postępowania. Ale postępowanie, jakie ta norma postuluje, jest w moim poczuciu moralnie dobre niezależnie od swojej skuteczności. Jeżeli okazuje się skuteczne, jest nie tylko moralnie dobre, ale i moralnie „słuszne” - jak mówi etycy. Wiara w zdolność każdego człowieka do odruchu dobrego serca daje nam nadzieję takiej skuteczności. I w tym, moim zdaniem, leży jej największa wartość.

Summary

The author analyses and discusses the main thesis presented by Leszek Kołakowski in his article “Men are morally good”. Approving of Kołakowski's thesis, the author tries to give some explanation of the proper sense of it and some arguments in its favour. He gives also some critical arguments against certain doctrine which negate Kołakowski's thesis: the so-called “peiorism” of Bogusław Wolniewicz and a kind of hedonism as represented e.g. by Hobbes. The author also stresses some ethical consequences of accepting Kołakowski's thesis.

Key-words: moral goodness, altruism, meliorism, peiorism, hedonism.