

JANUSZ A. MAJCHEREK
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Hipertrofia moralności jako instrument biowładzy

Pojęcie hipertrofii moralności wprowadził Arnold Gehlen na określenie nadmiernego, przesadnego rozszerzania stosowalności ocen moralnych wobec zachowań z różnych obszarów życia publicznego, zwłaszcza politycznego (pisał w tym kontekście o „tyraniu moralnej hipertrofii”¹). Nie zyskało ono jednak szerszego zastosowania i nie jest często spotykane w opracowaniach dotyczących zjawisk i teorii moralnych. Wynika to zapewne z rozpowszechnionego przeświadczenia, że to niedobór motywacji, kryteriów i ocen moralnych, a nie ich nadmiar jest powodem niezadowolającej jakości tego życia. Pomnażanie moralnych rygorów i nakładanie sankcji moralnych uchodzi za przysparzające dobra, a więc słuszne. Nie tylko pospolici moralisci, lecz także profesjonalni etycy i teoretycy moralności podtrzymują i utwierdzają takie przekonanie. A jest ono wątpliwe i każe spojrzeć na tak przebiegającą i uzasadnianą hipertrofię moralności jako niepożądaną lub wręcz szkodliwą². Dotyczy to nie tylko życia publicznego, lecz także prywatnego, w tym intymnego, czego Gehlen nie dostrzegał, preferując „etykę instytucji”, nadrzędną wobec indywiduum, koncentrował się bowiem na etyce życia publicznego; inaczej mówiąc: nie uwzględniał tej formy władzy, którą Michel Foucault nazwał biowładzą.

Jest ona rozciągana także na taki rodzaj zachowań i czynów, które nakierowane są na samego siebie, a więc nie dotyczą żadnej innej osoby ani istoty żywej, nie wyrządzają nikomu żadnej krzywdy ani nie zadają bólu lub cierpienia. Jednym z argumentów używanych do uzasadnienia procedury obejmowania takich zachowań kryteriami i ocenami moralnymi jest niemożność oddzielenia ich prywatnego i publicznego wymiaru, albowiem każde osobiste decyzje czy wybory mają społeczne i publiczne skutki, wpływając na życie innych. Zacieranie tej różnicy jest jednak pochopne, heurystycznie jałowe i w rezultatach niebezpieczne, bo takie skutki

¹ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt a.Main 1969, s. 141 i n.

² Zob. J.A. Majcherek, *Hipertrofia moralności jako zagrożenie demokracji*, [w:] *Wartości w świecie polityki*, J. Miluska (red.), Poznań 2012.

może wywoływać upublicznianie prywatności. Tymczasem te same zachowania, które w nastawieniu i ukierunkowaniu na inne osoby mogą być oceniane według kryteriów etycznych i z moralnych powodów (okłamywanie, oszukiwanie, ranienie, poniżanie, dręczenie itp.), nie podlegają takiej ocenie, gdy są skierowane wobec siebie (samookłamywanie, samooszukiwanie, samookaleczanie, samoponiżanie, samoudręczanie itp.).

W swej typologii i analizie norm moralnych Maria Ossowska uznała za pożądaną z etycznych powodów ochronę ludzkiej intymności, prywatności i samotności przed wścibstwem, niedyskrecją i społeczną kontrolą. Znaczy to, że prawo do separacji, samoizolacji i autonomii powinno być właśnie chronione jako zabezpieczające pewne moralne dobro. Autorka dodaje: „warto przy okazji zaznaczyć, że szczególną gorliwość w kontrolowaniu ludzkiego prywatnego życia objawiały utopie i sekty”³. Kontrola ta polegała także, czy przede wszystkim, na objęciu życia prywatnego i intymnego moralnymi sankcjami, a więc na moralnej hipertrofii, która służyła utrzymywaniu władzy (biowładzy) nad poddanymi i wiernymi.

Prawo do prywatności, rozumiane jako gwarantujące „wolność działania, samookreślenia oraz autonomii”, będące wyrazem „uznania prywatności za chroniącą swobodny rozwój własnej osobowości, czyli samorealizacji i autonomii w szerokim znaczeniu” — to jedno z praw człowieka⁴. To „szerokie znaczenie” prywatności w doktrynach prawniczych i orzecznictwie stopniowo, ale systematycznie się poszerza⁵. Wielu teoretyków podziela pogląd, że każdy człowiek jest autonomicznym źródłem moralnych uprawnień, nie może być wykorzystany do zapewnienia pomysłowości (*well-being*) innym, a ludzka godność jest naruszana, jeśli ludzie nie są wolni w wyborze stylu życia, który pozwala im wyrazić ich indywidualność i niepowtarzalność⁶. Naruszanie prywatności, intymności i autonomii do celów społecznych czy politycznych jest naruszeniem moralnej wartości (godności) człowieka. Wywieranie moralnej presji na osobę ludzką w celu powściągnięcia lub wyeliminowania jej zachowań lub stylów życia jako zakłócających harmonię funkcjonowania jakiejś zbiorowości jest też wątpliwe dlatego, że — jak zauważyła Ossowska — „harmonijne współżycie mogłaby zrealizować najłatwiej homogeniczna gromada konformistów”⁷, co trudno uznać za ideał społeczny, polityczny i etyczny. Ronald Dworkin bronił tezy, że władza polityczna nie ma prawa ograniczać wyboru sposobów życia przez obywateli, powołując się na argumenty moralne. Dlatego nie może dyskryminować ani wspierać jakiegoś sposobu życia jako lepszego lub gorszego pod względem moralnym, a także jako czyniącego obywatela lepszym lub gorszym pod tym względem. Tak rozumiana etyczna niezależność jest częścią politycznej wolności⁸.

³ M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1985, s. 110.

⁴ K.S. Ziegler, *Introduction*, [w:] *Human Rights and Private Law. Privacy as Autonomy*, K.S. Ziegler (ed.), Portland 2007.

⁵ R.A. Glenn, *The Right to Privacy. Rights and Liberties under the Law*, Santa Barbara 2003, s. 143.

⁶ A. Lever, *A Democratic Conception of Privacy*, Bloomington 2013, s. 60–61.

⁷ M. Ossowska, *Normy moralne*, s. 68.

⁸ R. Dworkin, *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 119.

Jest nadzwyczaj wątpliwe, czy można dokonywać moralnej oceny życia i zachowania osoby żyjącej w całkowitej społecznej izolacji, np. na samotnej wyspie. Bertrand Russell przekonywał, że przybivszy do wyspy zamieszkaną przez Robinsona Crusoe, inaczej ocenilibyśmy go, zastawszy w sztok pijanego aniżeli pogrążonego w lekturze dzieła z zakresu botaniki. Jest jednak wysoce problematyczne, czy byłaby to i mogła być ocena moralna. Można uznać, że studiowanie uczonych dzieł to pod jakimś względem lepszy (np. bardziej pożyteczny) sposób spędzania (samotnego) życia niż upijanie się, a nawet bezcelowe wylegiwanie się na plaży czy beztroskie baraskowanie w morzu, ale nadawanie tej preferencji sankcji moralnej to usurpacja nosząca właśnie znamiona hipertrofii moralności. Czy gdybyśmy zastali Robinsona pogrążonego w samoułudzie co do swego położenia albo samookaleczonego w wyniku rozpacz i desperacji, mielibyśmy podstawy do jego moralnego potępienia? Moralna odpowiedzialność Robinsona rodzi się dopiero z przybyciem na jego wyspę Piętaszka.

David Hume zaś już dawno przeprowadził etyczną dyskwalifikację różnych praktyk wewnętrznego samodoskonalenia czy samoumartwiania, mających rzekomo kształtować pewne cnoty zasługujące na moralną pochwałę. Uznał on, że owe zwane przez niego „cnoty mnisie” nie przyczyniają się do żadnych wartości moralnych, bowiem nikomu nie przysparzają żadnego dobra: „celibat, posty, pokuta, umartwianie ciała, wyrzeczenie, pokora, reguły milczenia, pustelniczy żywot i cała reszta mnisich cnót — dlażegóż to odrzuca je każdy rozumny człowiek, jeśli nie z tej jedynie racji, iż nie zdadzą się nikomu na nic”⁹. Ossowska dodaje, że „historia ruchów ascetycznych obfituje w opowieści o różnych praktykach doskonalących, które społecznie były najzupełniej niewydatne i dla uprawiania których niszczyło się węzły rodzinne i lekceważyło cnoty obywatelskie”¹⁰. Post, celibat, asceza, abstynencja czy abnegacja nie przysparzają moralnego dobra, przepych zaś, wykuint, sybarytyzm, wystawność czy blichtr nie przysparzają moralnego zła. Ktoś może uznać za marnowanie życia poświęcenie go praktykom ascetycznym, medytacyjnym czy samodoskonalącym, ktoś inny zaś za jałowe pławienie się w luksusie i życiowych uciechach. Nawet jednak pomijając tę rozbieżność co do rozumienia marnotrawnego — i tym samym udanego — życia, nie podlega ono ocenie moralnej. Można twierdzić, że życie udane to życie dobre, a zmarnowane to złe, ale ani w jednym, ani w drugim przypadku nie chodzi o kategorię i ocenę etyczną. Jak słusznie zauważył Marian Przełęcki: „ktoś, kto marnuje życie cudze, jest człowiekiem niegodziwym; ktoś, kto marnuje życie własne — tylko niemądrym czy nieszczęsnym”¹¹. Możemy otaczać szacunkiem, a nawet podziwem ludzi pogrążających się w autodestrukcji czy zatraceniu w dążeniu do jakiegoś życiowego ideału czy celu. Zaginiony w górach himalaista, zmarły podczas ryzykownych wyczynów sportowiec czy zapamiętały w samozatracie artysta mogą budzić respekt czy współczucie, ale nie moralny aplauz czy potępienie.

⁹ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1975, s. 122.

¹⁰ M. Ossowska, *Podstawy nauk o moralności*, Warszawa 1963, s. 358.

¹¹ M. Przełęcki, *Intuicje moralne*, Warszawa 2005, s. 82.

Ludzie mogą sobie zadawać ból i skazywać samych siebie na cierpienie z różnych powodów. Depilacja, tatuowanie czy operacje plastyczne nie podlegają moralnej ocenie, tak samo jak samobiczowanie w obrzędzie religijnym (Orygenes dla przezwyciężenia grzesznych pokus nawet się ponoć wykastrował), samoudręczanie z miłości (jak Don Kichot pod wpływem afektu do Dulcyniei) czy samoponiżanie ze wstydu. Jak o tym ostatnim przypadku zauważa Ossowska, widząc kogoś poniżającego inną osobę, reagujemy moralnym oburzeniem, ale widząc samoponiżającego się — co najwyżej niesmakiem i politowaniem¹². To potwierdza, że te same czyny popełniane wobec innych podlegają ocenie moralnej, a wobec siebie samego — nie.

Do rozpowszechnienia się hipertrofii moralności przyczyniły się pewne definicje samego pojęcia moralności, wywodzące się od Durkheima. Uznał on mianowicie za wchodzące w zakres moralności wszystkie te reguły zachowań, których naruszanie wywołuje zgorszenie. Kryterium takie jest oczywiście relatywne kulturowo i historycznie zmienne. Można w tym kontekście przywołać żartobliwe wspomnienia Romana Ingardena o zgorszeniu, jakie wywoływały w jego młodości kobiety wychodzące na ulice w krótkich sukienkach. Krótkie znaczyło wówczas niezakrywające całych nóg, czyli odsłaniające kostki u stóp. Długość sukien i spódnic uchodzących w danym czasie za nieprzyzwoite można uznać za symboliczną miarę zgorszenia, a zatem zasięgu moralności w jej durkheimowskim rozumieniu. Burka, hidżab i chusta stanowiłyby podobną miarę w kulturze islamu. Jednak stwierdzenia tamtejszych moralistów, że Zachód ulega moralnej degrengoladzie, pozwalając kobietom odsłaniać dekolty i uda, opalać się i kąpać publicznie w bikini czy spacerować samotnie po plażach i ulicach albo prowadzić samochód, mogą wzbudzić co najwyżej politowanie. Zresztą wygląd (ubiór, uczesanie, zarost, makijaż itp.) przestał mieć znaczenie moralne, podobnie jak wiele elementów indywidualnej tożsamości, mogących wszakże niekiedy u niektórych osób wywoływać zgorszenie.

Jednak durkheimowskie rozumienie moralności i związane z tym szerokie stosowanie klasyfikacji i ocen moralnych znalazło naśladowców i kontynuatorów.

Jak pisze socjolog angielski R. Firth: można ganić albo chwalić to, jak się człowiek zachowuje w pracy, jak odnosi się do kolegów, w jaki sposób kobieta prowadzi dom, jak zachowuje się w ogonku, w sklepie, jak ludzie wydają pieniądze, jak wychowują dzieci, jak pozwalają swojemu psu traktować kota sąsiadów. Każdy czyn może się stać przedmiotem oceny moralnej¹³.

To kliniczny przejaw hipertrofii moralności. Zwłaszcza uznanie sposobu prowadzenia domu przez kobiety (gotowanie? sprzątanie? pranie?) za podlegające ocenie moralnej to kuriozum niewymagające polemiki.

Na długo przed Durkheimem i Firthem tę skłonność czy pokusę narzucania klasyfikacji i ocen moralnych dostrzegł i skrytykował Lew Tołstoj, pisząc (w 1857 r.):

Ludzie walczą i trują się przez całe stulecia, by odsunąć na jedną stronę dobro, na drugą zło. [...] Porobiono sobie podziałki w owym wiecznie poruszającym się, bezkresnym, nieskończenie pogmatwanym chaosie dobra i zła, przeprowadzono w tym morzu wymaginowane granice w nadziei, że morze

¹² M. Ossowska, *Normy moralne*, s. 67.

¹³ *Ibidem*, s. 14.

tak właśnie się podzieli. Jak gdyby nie istniały miliony innych podziałek, stworzone z zupełnie innego punktu widzenia, na innej płaszczyźnie¹⁴.

Owe inne „podziały” odzwierciedlają rozmaite pozaetyczne kategorie i kryteria klasyfikacyjne, natomiast ignorująca je hipertrofia moralności prowadzi — jak wyraźnie przestrzega Tołstoj — do manicheizmu.

Durkheimowskie pojęcie zgorszenia czy nieprzyzwoitości jako wskaźników służących przypisywaniu moralnego charakteru danym zachowaniom, choć prowadzi do wydatnego i nadmiernego rozciągania zakresu stosowalności klasyfikacji i ocen moralnych, to jednak ogranicza tę stosowalność w przypadku zachowań niemogących nikogo zgorszyć. Dotyczy to emblematycznego przykładu zachowania nieprzysparzającego nikomu krzywdy, bólu czy cierpienia ani nawet zgorszenia, a mimo to potępianego przez rozmaite kodeksy aksjonormatywne, jakim jest autoerotyzm (masturbacja). Z etycznego punktu widzenia jest to pozbawione uzasadnienia, gdyż nie można wskazać ani żadnej krzywdy, bólu czy cierpienia będących rezultatem takich czynności, ani osoby lub innej istoty ich doznającej. Określenie „samogwałt” (ang. *self-abuse*) jest więc z tego punktu widzenia mylące, gdyż nie ma tu w istocie gwałtu zadawanego samemu sobie (ani nikomu). Lista rzekomych szkód, jakich wyrządzanie przypisywano niegdyś masturbacji, jest równie potężna jak fałszywa (a z jakich powodów, w jakim celu i w jaki sposób konstruowano, czyli zmyślano takie listy rzekomych strasznych skutków autoerotyzmu, wnikliwie demaskuje Thomas W. Laqueur w swej drobiazgowej „kulturowej historii masturbacji”¹⁵). „Obecnie masturbacja jest rozumiana nie tylko jako jedno z zachowań rozwojowych i akceptowanych, ale niejednokrotnie także zalecanych w ramach poznawczo-behawioralnych metod leczenia zaburzeń seksualnych”¹⁶. Nie ma podstaw do osądu autoerotyzmu w kategoriach moralnych. Jest jednym z obiektów hipertrofii moralności, wraz z gamą zachowań objętych tzw. etyką seksualną, będącą w istocie wykładnią rygorystycznej obyczajowo doktryny Kościoła katolickiego. Stanowi element biowładzy. „Z tego powodu radykalnie autarkiczna masturbacja jest subwersyjna zarówno religijnie, jak i politycznie i stanowi najgroźniejszy objaw zawierzenia temu, co jednostkowe w zakamarku własnego ciała. Każdy poważniejszy bunt przeciwko władzy, który nie zmierza do jej przechwycenia, zaczyna się przeto od masturbacji”¹⁷. Objęcie masturbacji moralnym potępieniem jest więc inną odmianą demaskowanej przez Gehlena „tyranii moralnej hipertrofii”, będącej sposobem narzucania i sankcjonowania władzy — w tym przypadku biowładzy.

Niektóre z zachowań autozworotnych są jednak rzeczywiście autodestrukcyjne, zatem prowadzą do realnego zadawania sobie bólu, cierpienia czy krzywdy. Do tej kategorii należą te wynikające z uzależnień (alkoholowego, narkotykowego itp.)

¹⁴ L. Tołstoj, *Z zapisek księcia D. Niechłodowa*. Lucerna, tłum. E. Słobodnikowa, [w:] *idem*, *Dzieła* t. III, Warszawa 1956, s. 33–34.

¹⁵ Th.W. Laqueur, *Samotny seks. Kulturowa historia masturbacji*, tłum. M. Kaczyński *et al.*, Kraków 2006.

¹⁶ M. Dora, M. Mijas, *Od masturbacyjnego obłędu do zdrowia seksualnego. Zmiany w postrzeganiu autoerotyzmu w dyskursie medycznym i terapii*, „Psychoterapia” 3 (162), (2012), s. 65.

¹⁷ M.P. Markowski, *Niewymierne ciało. Masturbacja i dylematy kultury nowożytnej*, [w:] Th.W. Laqueur, *Samotny seks*, s. XX.

oraz kompulsywnego zaspokajania generowanych przez nie potrzeb, prowadzącego do wyniszczania własnego organizmu pod względem zarówno fizjologicznym, jak i psychicznym. Obecnie jednak, pod wpływem badań i ustaleń z zakresu medycyny i psychologii, uzależnienia (nałogi) uważane są za przypadłości chorobowe, niepodlegające kategoryzacji moralnej. Nawet jednak gdyby uznać indywidualną odpowiedzialność osób ulegających skłonnościom do uzależnień, nie będzie to odpowiedzialność moralna. Oczywiście, pod wpływem działania czynników uzależniających lub dla ich zdobycia w celu zaspokojenia wynikającej stąd potrzeby dokonywane są przez osoby uzależnione czyny podlegające ocenie moralnej (kradzieże, rabunki, napady, oszustwa, pobicia itp.). To jednak odrębne zagadnienie (wyjaśnia to Dworkin, uznając za niedopuszczalne zabranianie używania narkotyków z powodów etycznych, choć władza polityczna może to czynić z innych powodów, np. by ustrzec innych przed krzywdą)¹⁸. Tu chodzi o moralną ocenę samych zachowań autodestrukcyjnych, która nie ma podstaw i uzasadnienia.

Do kategorii tej należą też samowyniszczające zachowania wynikające z takich skłonności, jak anoreksja czy bulimia. Jakkolwiek oceniać osoby ulegające czy poddające się im, nie będzie to jednak ocena moralna. Podobnie jak wspomniane wcześniej uzależnienia, te skłonności i zachowania także należy traktować jako jednostki chorobowe, wymagające interwencji i pomocy medyczno-psychologicznej, a nie moralnego osądu.

Dotyczy to również innych zachowań autodestrukcyjnych, takich jak samookaleczenia czy samouszkodzenia ciała, będące często wynikiem zaburzeń psychoemocyjonalnych, nie zaś świadomości moralnej (sumienia).

Trzeba dodać, że nawet osoby chore, uzależnione czy pogrążone w autodestrukcyjnym stylu życia mają prawo odmówić interwencji innych, także zmierzającej do udzielenia im pomocy. W etyce medycznej

uważa się dziś powszechnie, że człowiek ma prawo sam decydować o życiu, o tym, czy [...] w przypadku choroby będzie się leczył, czy pozwoli się operować itp. Człowiek, który się nie zgadza na nieodczynną operację, decyduje się na śmierć, nieraz na śmierć w ciągu dni lub godzin, a jednak nie wolno go operować wbrew jego woli i *nie wolno go nawet potępić* [wyr. — J.A.M.], choć jego decyzja jest decyzją samobójczą¹⁹.

Przypadkiem najskrajniejszym zachowań autodestrukcyjnych jest właśnie samobójstwo, potępiane również przez niektóre systemy aksjonormatywne, zwłaszcza wywodzące się z doktryn religijnych. Traktowane jako sprzeniewierzenie się woli boskiej należy jednak do kategorii grzechów, a nie występów moralnych²⁰. Samobójstwo jest na ogół świadectwem porażki życiowej, ale nie upadku moralnego (choć tak uważał Kant, uznając wszakże samobójstwo za mniej ohydne niż samogwałt, co stanowi dość osobliwy element jego rygorystycznie sformalizowanej

¹⁸ R. Dworkin, *Religia bez Boga*, s. 119.

¹⁹ T. Kielanowski, *Samobójstwo*, [w:] *Samobójstwo. Antologia tekstów filozoficznych*, T. Sahaj (red.), Toruń 2008, s. 93.

²⁰ Potępiający samobójstwo św. Augustyn stwierdza: „kto zatem jest posłuszny zakazowi samobójstwa, powinien jednak popełnić je, jeśli rozkazał Ten, którego rozkazów nie wolno lekceważyć”, *O państwie bożym*, t. I, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 123.

etyki²¹). Potępienie przez wielu filozofów — od św. Tomasza, przez Spinozę aż do Kanta — samobójstwa jako naruszającego nakaz dbałości o samego siebie czy wręcz miłości własnej (tak argumentuje też Jan Paweł II w *Evangelium Vitae*), nie ma moralnego znaczenia, gdyż odwołuje się do motywacji egoistycznych, które nie nadają się do ugruntowania postulatów etycznych.

Niekiedy stosowalność ocen moralnych wobec czynów samobójczych wspierana jest argumentacją, że zawsze niosą one jakieś skutki dla innych osób z otoczenia desperata i ponosi on w związku z tym odpowiedzialność — także moralną — za ich wywołanie. W szczególności samobójstwo powoduje ból i cierpienie jego najbliższych. To można jednak powiedzieć o niemal każdym postępowaniu niezgodnym z pragnieniami, nadziejami, oczekiwaniami czy życzeniami innych osób. Wstępując do klasztoru, występując z niego, przyłączając się do ortodoksyjnej grupy wyznaniowej, porzucając ją, dokonując konwersji religijnej lub apostazji, poślubiając innowiercę, cudzoziemca lub osobę innej rasy, kultury czy statusu, rozwodząc się, porzucając karierę naukową dla sławy i pieniędzy lub odwrotnie oraz podejmując mnóstwo innych życiowych wyborów i decyzji, można sprawić swoim najbliższym zawód, przykrość, ból i zgrzyotę. Ogromna większość takich i podobnych decyzji nie ma jednak żadnej konotacji moralnej. Gdyby przyjąć podany argument, wówczas każdy musiałby kształtować swoje życie pod kątem oczekiwań, pragnień czy życzeń innych osób, aby ich nie rozczarować, nie zawieść, nie zasmucić, nie urazić, nie dotknąć itp. Znaczyłoby to w praktyce — i oznacza lub w przeszłości oznaczało — podporządkowywanie się grupie społecznej, kulturowej czy wyznaniowej, narzucającej model i styl życia. Stosowanie do takich praktyk sankcji moralnej jest ewidentnym przykładem hipertrofii moralności, a bywa także formą moralnego szantażu. Narzucanie w ten sposób społecznej odpowiedzialności za własne życie grozi tyranią, gdy „nie ma już prawa do życia prywatnego, wszystko staje się publiczne, a winnym staje się każdy podejrzany, ten, kto ma jakiś sekret, kto zachowuje dla siebie jakąś myśl, coś intymnego. I w końcu nikt nie ma już prawa do własnego życia, do oddzielnego, fizycznie różnego istnienia. Taki jest sens Terroru”²².

Potwierdza się uwaga Ossowskiej o wytwarzaniu tą drogą gromadnego konformizmu, a także teza Durkheima, że to presja, przymus i sankcja społeczna są czynnikami powstrzymującymi od samobójstwa. Jak sam pisze, „kiedy społeczeństwo jest silnie zintegrowane, utrzymuje jednostki w zależnościach od siebie, do swoich usług, a w związku z tym nie pozwala im robić tego, co chcą. Tak więc społeczeństwo przeciwstawia się temu, aby poprzez śmierć uniknęły swoich obowiązków wobec niego”²³. Zakaz ucieczki w samobójstwo jako sposób utrzymania człowieka przez społeczeństwo „do swoich usług” jest odstręczający, także moralnie²⁴. Zarzut,

²¹ Zob. Th.W. Laqueur, *Samotny seks*, s. 41–44.

²² M. Blanchot, *Literatura i prawo do śmierci*, [w:] *idem, Wokół Kafki*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1996, s. 25.

²³ É. Durkheim, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, tłum. K. Wakar, Warszawa 2006, s. 265.

²⁴ Skądinąd presja społeczna działa nie tylko na rzecz powstrzymywania od samobójstw, lecz niekiedy właśnie wymusza ich popełnianie; Durkheim nazywa ten typ samobójstw „obowiązkowym samobójstwem altruistycznym”, popełnianym w imię domniemanego dobra wspólnoty pod jej presją,

że pozbawiając się życia, człowiek unicestwia to, co należy nie do niego, lecz do Boga czy społeczeństwa, jest równoważny oskarżeniu niewolnika, że odbierając sobie życie, pozbawia swojego pana tego, co należy do niego. Inaczej mówiąc, to traktowanie człowieka jako będącego czyjąś własnością, a więc jak niewolnika. Dosłownie taka jest struktura argumentacji św. Tomasza: „życie jest darem Bożym, podległym władzy Boga. Kto więc pozbawia się życia, grzeszy przeciw Bogu; podobnie gdy ktoś zabija niewolnika, grzeszy przeciw jego panu”²⁵. Każdy więc, kto uznaje niewolnictwo za złe, uznaje prawo osoby ludzkiej do siebie samego oraz własnego ciała i dysponowania nim²⁶. Jak stwierdza Richard Brandt, skoro prawa człowieka są wyrazem jego autonomii, to prawo do życia nie zostaje naruszone, jeśli człowiek sam zada sobie śmierć (a nawet jeśli zada mu ją ktoś na jego własne życzenie, czyli w przypadku eutanazji). Zatem „to system prawny narusza prawa człowieka, zabraniając mu decydowania o zakończeniu własnego życia”²⁷. Jeśli społeczeństwo narzuca człowiekowi, przez zakazy i nakazy, sposób umierania, stosując własne kryteria i oceny ignorujące te przyjmowane przez samego zainteresowanego, jest to „potworna i odrażająca forma tyranii”²⁸.

Jak pisał Elzenberg,

człowieka przynależnego do społeczeństwa wiązą obowiązki społeczne; ale sama przynależność do społeczeństwa nie jest obowiązkiem społecznym. [...] Ten akt dobrowolny jest odnawiany codziennie przez sam fakt naszego dalszego trwania przy życiu, ale możemy go w każdej chwili nie odnowić, i jednostce wolno się zabić, tak jak wolno jej, przez naturalizację, przyłączyć się do innego społeczeństwa albo się wynieść w samotność wyspy bezludnej²⁹.

Opuszczenie społeczeństwa dla poświęcenia się w izolacji praktykom kontemplacyjnym, szukania więzi z naturą czy zakosztowania nowych form życia jest tak samo obojętne moralnie jak zerwanie z nim przez akt samobójczy. Dlatego „jakikolwiek byłyby oczekiwania świata w stosunku do osoby, prawo to [wyboru śmierci] jest z punktu widzenia moralnego i prawnego tak samo niezbywalne, jak prawo do życia”³⁰. Argument odwołujący się do relacji wiążących człowieka ze społeczeństwem jest chybiony. Jeśli w relacjach tych społeczne otoczenie zawdzięcza konkretnemu człowiekowi więcej niż on jemu, to ma on prawo zerwać tak niekorzystny układ. Jeśli zaś to on czerpie z tych relacji więcej, to pozbawiając się życia, uwalnia społeczeństwo od ciężaru, jaki dla niego stanowił.

„Racje do podjęcia lub niepodjęcia kroku samobójczego mogą być różne i wynikać mogą z rozmaitych przekonań, dotyczących spraw ostatecznych. Trudno czynić

a wyróżnia osobno także samobójstwo mistyczne, wymuszane czy zalecane przez dominującą religię i jej eschatologię. *Harakiri (seppuku)* czy *sati* to właśnie takie samobójstwa wymuszone społeczną presją czy religijną eschatologią, na ogół zaś nimi obiema z sobą powiązanymi.

²⁵ Św. Tomasz, *Summa teologiczna* 2–2, 64.5, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1962, t. 18, s. 70.

²⁶ J. Grčić, *Ethics and Political Theory*, Lanham 2000, s. 221.

²⁷ R. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1996, s. 763.

²⁸ M. Płachta, „Prawo do umierania”? *Z problematyki regulacji autonomii jednostki w sprawach śmierci i umierania*, „Państwo i Prawo” 3 (1997), s. 55.

²⁹ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963, s. 169.

³⁰ H. Jonas, *Prawo do śmierci*, tłum. J. Pawłowska, „Etyka” 23 (1988), s. 11.

komuś zarzut z tego, że ma takie a nie inne poglądy na sprawy życia i śmierci”. Ich tolerowanie wyraża „respekt dla koncepcji życia innych niż moja własna”³¹. Respektowanie autonomii co do wyboru sposobu życia obejmuje też wybór sposobu umierania.

Zasada swobody kształtowania własnego życia, bez podlegania ocenie i sankcji moralnej za wybory dokonywane w toku tego procesu, powinna mieć priorytet, a oceny takie i idące za nimi sankcje dopuszczalne jedynie jako wyjątki tam, gdzie dochodzi do czynów będących naruszeniem przyjętych wcześniej samemu dobrowolnie — formalnie lub nieformalnie — zobowiązań wobec innych osób (zdrada małżeńska, porzucenie partnera dla innego, oddanie matki do przytułku wbrew obietnicy opiekowania się nią w zamian za przejęte mieszkanie, podrzucenie dziecka do sierocińca, aby nie przeszkadzało w tworzeniu nowej rodziny z kolejnym partnerem itp.). Tadeusz Kotarbiński uznał, że jedyną okolicznością mogącą ściągnąć na samobójcę potępienie moralne jest dokonanie tego czynu z chęci uwolnienia się od zobowiązań zaciągniętych wobec innych³². Lecz pojęcie i zakres zobowiązań dających się uznać za naruszone w przypadku samobójstwa powinny być ograniczone i zawężone (nie można np. uznać samobójstwa za złamanie przysięgi małżeńskiej czy potępić tak jak porzucenie albo odejście z innym partnerem). Utrata syna, brata czy najbliższego przyjaciela, który postanowił wstąpić do klasztoru buddyjskiego w Indochinach czy Tybecie i zerwał wszelkie kontakty z bliskimi, może być dla nich powodem nie mniejszej udręki niż zadanie sobie przezeń samobójczej śmierci. Niekiedy może być to ból i cierpienie nawet większe, bo świadomość, że nie daje znaku życia mimo życia i związane z tym poczucie straty, mogą być dotkliwsze — także przez dłuższe utrzymywanie się — niż świadomość, że zginął i nie żyje, choćby zadawszy sobie śmierć samemu. Spotykane są deklaracje osób, których najbliższy członek rodziny wstąpił do samoizolującej się sekty religijnej, pogrążył w nałogu czy oddał prostytutce, że mniej by ich bolało i mniejszego przysporzyło cierpienia, gdyby zmarł.

Zatem

decyzja za samobójstwem czy przeciw samobójstwu nie może być traktowana ani jako moralnie nieprawomocna, ani jako moralnie prawomocna, lecz jako moralnie neutralna. Decyzję taką, o ile nie wchodzi w grę żadne ważne następstwa dla innych ludzi, należy oceniać nie jako moralnie naganną czy moralnie wartościową, lecz po prostu jako dobrze lub źle przemyślaną, rozsądną bądź nierozsądną, mądrą lub niemądrą. Ten sposób widzenia, wyłączający samobójstwo z obszaru stosowania ocen moralnych, odpowiada stanowisku przyjmowanemu przez większość współczesnych etyków świeckich³³.

Monografista zagadnienia Michael Cholbi wymienia listę samobójstw chwalebnych, dokonanych w obronie cudzego życia czy zdrowia, np. żołnierza rzucającego się na odblupiony granat, by swoim ciałem zdławić impet wybuchu, ratując w ten sposób od śmierci i ran swoich kolegów³⁴. Czyn taki rzeczywiście zasługuje na najwyższą moralną ocenę, jak każdy polegający na altruistycznym poświęceniu

³¹ K.P. Skowroński, *Śmierć w imię zasad. Problem samobójstwa w kontekście sporu o wartości*, [w:] *Samobójstwo. Specyfika problemu, horyzonty badawcze*, S. Kijaczko (red.), Opole 2003, s. 74.

³² T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1985, s. 81.

³³ D. Birnbacher, *Etyczne aspekty udzielania pomocy w samobójstwie*, tłum. Z. Zwoliński, „Etyka” 23 (1988), s. 69–70.

³⁴ M. Cholbi, *Suicide. The Philosophical Dimensions*, Ontario 2011, s. 16, 108 i n.

dla innych (dla ratowania ich od śmierci, bólu czy cierpienia). Warto jednak zauważyć, że osobom bliskim bohaterów czynem tym i swoją śmiercią przysporzył bólu i cierpienia. Poświęcając się dla jednych, przysporzył dotkliwej straty innym. Gdyby stosować utylitarystyczną zasadę bilansowania korzyści i strat wynikających z tego czynu, nie wypadłby on już tak jednoznacznie i imponująco.

Podobnie byłoby w pozornie przeciwnej sytuacji, gdy zamachowiec-samobójca swoim czynem zadaje śmierć, ból i cierpienie jego ofiarom, ale przez całą społeczność, z której się wywodzi, w tym najbliższą rodzinę, czczony jest jako bohater i męczennik świętej sprawy. Jednych zabił i zadał im ból, innym przysporzył radości, dumy i szczęścia³⁵.

Wniosek z tego nasuwa się taki, że należy ograniczyć uwzględnianie rozmaitych pośrednich skutków indywidualnych czynów oraz czynników kształtujących ich moralną ocenę. Samobójstwo nie jest odseparowanym czynem odizolowanego człowieka (choć niemal zawsze popełniane w samotności), lecz jeśli nie stanowi części działania mającego na celu intencjonalne zadanie komuś śmierci, ran, bólu czy cierpienia lub uratowania mu życia czy uchronienia od ran, bólu i cierpienia, nie powinno być poddawane ocenie moralnej.

Nie zmienia się to w przypadku samobójstwa wspomaganego, czyli eutanazji. Kwestię sporną stanowi tu bowiem ewentualna odpowiedzialność moralna osoby wspomagającej, czyli dokonującej eutanazji, a nie poddającej się jej.

Inaczej jest natomiast, gdy samobójca popełnia swój czyn w sposób sprowadzający na innych śmierć, rany, ból czy cierpienie. Tak się dzieje, gdy wyskoczywszy z okna, spada na przechodzącą niżej osobę, dotkliwie ją raniąc czy nawet zabijając, lub gdy odkręciwszy w celach samobójczych gaz, powoduje wybuch w budynku, z tragicznymi skutkami dla jego lokatorów. Nie sam czyn samobójczy może tu być jednak przedmiotem moralnej oceny, lecz jego bezpośrednie skutki dla innych osób, nie za popełnienie samobójstwa potępiamy w takich wypadkach desperata, lecz za przysporzenie komuś innemu tym czynem krzywdy, bólu i cierpienia.

Przypadkiem odrębnym jest tzw. samobójstwo rozszerzone, gdy samobójca intencjonalnie i rozmyślnie uśmierca wraz ze sobą inne osoby, najczęściej sobie bliskie. Wtedy jednak czyn ten dotyczy innych osób, a zatem upodabnia się do zabójstwa i podlega osobnej ocenie moralnej. Zwykle tak właśnie jest spełniany: samobójca najpierw uśmierca inne osoby, a potem siebie. Są to więc w istocie dwa osobne czyny, niekiedy oddalone w czasie i miejscu — zabójstwo i następujące po nim samobójstwo (literatura fachowa określa to jako śmierć diadyczną³⁶). Jeśli samobójstwo popełnione w takich warunkach okaże się nieskuteczne, sprawca ponosi odpowiedzialność jak za zabójstwo. Podobna jest też kwalifikacja i ocena moralna. Przykład skrajny stanowi śmierć rodziny Goebbelsów — dzieci zabitych przez rodziców, a potem żony przez hitlerowskiego dygnitarza i zbrodniarza, który na koniec popełnił samobójstwo by uniknąć odpowiedzialności za swoje czyny. To one, a nie jego własne samobójstwo są moralnie odrażające.

³⁵ Ta dwoistość wpisana jest w istotę samobójczych zamachów terrorystycznych, których celem jest z jednej strony zaatakowanie, poniżenie i zastraszenie wrogów, a z drugiej przysporzenie chwały i podniesienie morale własnego środowiska (zob. G. Balawajder, *Samobójstwo jako środek walki politycznej*, [w:] *Samobójstwo. Specyfika problemu*, s. 102).

³⁶ A. Zwoliński, *Samobójstwo jako problem osobisty i publiczny*, Kraków 2013, s. 15.

Podobnie jest w przypadku wspomnianych zamachów samobójczych, zwłaszcza terrorystycznych. Pierwotnym zamiarem sprawców takich czynów jest wyrządzenie krzywdy, pozbawienie życia lub zadanie bólu czy cierpienia innym osobom, bowiem tak jak „każdy zamach terrorystyczny opiera się na użyciu lub groźbie przemocy”³⁷, zadanie zaś śmierci sobie jest jedynie metodą do tego prowadzącą. Czyn taki ma więc wszelkie znamiona zabójstwa i tak też powinien być oceniany. Różnica wynikająca stąd, że w przypadku samobójstwa rozszerzonego ofiarami są na ogół osoby bliskie desperata, a w przypadku zamachu samobójczego obce i wrogie mu, nie daje podstaw do ustanowienia różnicy moralnej.

Każdy dorosły i poczytalny człowiek powinien móc żyć według własnych wyobrażeń o dobrym życiu i nie tylko reguły prawa, lecz także moralności nie mogą mu tego zabraniać czy ograniczać. Mogą tak czynić jedynie wówczas, gdy urzeczywistnianie tego modelu i sposobu życia wiąże się z wyrządzaniem innym bezpośredniej krzywdy, bólu czy cierpienia. Sam fakt, że ktoś żyje inaczej, niż inni chcieliby, aby żył, lub odmiennie od jakiegoś przyjmowanego przez nich wzorca, nie może być jednak uznany za czyjąkolwiek krzywdę. Tak jak samookłamywanie, samooszukiwanie, samołudzenie, są również inne formy zachowań autozrotnych, w tym autodestrukcyjnych, wolne od ocen moralnych i obejmowanie ich takimi jest przejawem hipertrofii moralności. Stosowanie wobec innych osób moralnego szantażu oraz związanej z nim społecznej presji jest pogwałceniem ludzkiej autonomii, także moralnej, a zatem formą tyranii moralnej hipertrofii. Wewnętrzna autonomia osoby ludzkiej obejmuje nie tylko prawo wyboru własnego modelu życia, ale także niepodlegania z powodu tego wyboru dyskredytacji i presji moralnej. Wybór modelu życia obejmuje także wybór sposobu jego zakończenia, pozwalający zachować moralną autonomię i ludzką godność do samego końca.

Moral hypertrophy as a technique of biopower

Summary

The concept of moral hypertrophy was used by Arnold Gehlen to describe the overuse of moral criteria and appraisals in public life, specially a political one, as an instrument of power (“tyranny of moral hypertrophy”). But moral hypertrophy could be, and in fact it was and still is a form of another kind of power, which was named by Michel Foucault “biopower.” It concerns human private and intimate behaviour, condemned by some institutions — mainly religious ones — as immoral. These forms of behaviour are numerous and diverse, for example self-abuse, self-destruction, risky style of life or hobby and even suicide. If they are not the reason for anybody’s harm, they could not be recognized as immoral. They are subjects to the right to privacy and hence should be protected against the control of other people or institutions, imposing some moral blame. Moral autonomy of sovereign human being includes the right to choose his/her own form of lifestyle, if it does not cause anybody’s harm. This choice could not be subjugated by any form of power, including biopower.

³⁷ G. Balawajder, *Samobójstwo jako środek walki*, s. 103.