

ego i niespójności *super-ego* nie osiągają właściwej równowagi emocjonalnej i moralnej, czują się wyizolowani ze społeczeństwa. Postępowanie ich dowodzi braku jedności celu; trwają oni w nieustannej niepewności miotając się między fanatyzmem a totalnym sceptycyzmem. Jednostkom tym prywatność jawi się niekiedy jako jedna więcej konwencjonalna hipokryzja, będąca zawadą dla ich „moralnej prawości” (s. 240). Ten niebezpieczny dla prywatności i współzależnych z nią wartości klimat moralny znajduje często wyraz w negacji obyczajności czy w tendencyjnym „obnażaniu” spraw prywatnych.

Naszkicowany przez autora typ osobowości pojawił się — jego zdaniem — już raz na początku ery nowożytnej, w wyniku upadku średniowiecznego systemu wartości. Z tego historycznego „doświadczenia” oraz z założenia — wspólnego dla wielu psychoanalityków — o ahistorycznym, niezależnym od kultury charakterze natury ludzkiej czerpie Chapman swój optymizm. Wyraża on przekonanie, że w naturze człowieka tkwią pewne równoważące siły, które nie dopuszczają do permanentnych zmian charakteru; obecne więc przejawy „niezrównoważenia” należy traktować jako przejściowe „złe usposobienie”. Natomiast los prywatności w najbliższej perspektywie zależeć będzie od żywotności ideału zrównoważonej osobowości, w której właściwe miejsce zajmują: rozsądek i uczucie, sumienie i instynkt (s. 23). Ów ideał, opierający się na wzajemnym dostosowaniu pierwiastka racjonalnego i emocjonalnego, nazywa autor romantycznym racjonalizmem. Lansowany przez Chapmana optymizm rodzi pewne obawy o to, czy autor nie bagatelizuje problemu. W istocie bowiem uznaje on, że dewiacje w rozwoju osobowości „nowego” pokolenia są „jedynie” wyrazem tymczasowego nieprzystosowania do istniejącego porządku społecznego, porządku (chodzi tu przecież autorowi o zamienne społeczeństwa kapitalistyczne), który — w jego odczuciu — jest racjonalny i do którego nie ma potrzeby wprowadzać zasadniczych zmian.

Problem prywatności jest w naszej literaturze filozoficznej zagadnieniem zaniedbanym. Pewne jego aspekty opracowano w literaturze prawniczej, okazjonalnie wspomina się o prywatności w publicystyce. Jest ona nieodłącznie związana z naszym codziennym życiem, brak jest jednak na jej temat systematycznych opracowań ze stanowiska filozoficznego. Niezależnie więc od kontrowersyjności stanowisk niektórych autorów, książka jest godna polecenia, bowiem dostarcza wielu cennych, często inspirujących informacji.

Ewa Falkowska

MORALNOŚĆ I DEMOKRACJA

Peter Singer, *Democracy and Disobedience*, Clarendon Press. Oxford 1973, ss. VIII + 150.

Dwa są, jak się wydaje, sposoby dyskusowania o problemach demokracji. Można, biorąc za punkt wyjścia rzeczywiste funkcjonowanie społeczeństw demokratycznych, dążyć do rekonstrukcji zasad konstytutywnych dla ustroju demokratycznego. Można też abstrahując od rzeczywistości budować pewne modele ogólne i badać, w jakiej mierze rozmaite problemy praktyczne dadzą się rozwiązać w proponowanym modelu.

Książka Singera jest przykładem drugiego podejścia; przykładem tym bardziej osobliwym, że autor konstruuje swój model niejako na użytek codzienności, prag-

nać przekonać czytelnika, że nie byłoby zapewne wielu niepotrzebnych aktów przemocy, terroru czy też bardziej łagodnych form społecznego niezadowolenia, gdybyśmy uczciwie respektowali reguły gry w demokrację. Singer kofrontuje swój abstrakcyjny model z nieprawdopodobnie zawikłaną sytuacją w Irlandii Północnej. Sądzi, że nie doszłoby do istniejącego stanu rzeczy, gdyby irlandzcy katolicy prowadzili swoją kampanię w sposób bardziej umiarkowany, gdyby — zgodnie z zasadami Gandhiego czy Martina Luthera Kinga — nie odpowiadali przemocą na przemoc, lecz pokornie poddawali się wszelkim karom przewidzianym za naruszenie porządku publicznego. Powstrzymanie się od radykalnych form cywilnego nieposłuszeństwa jest jedną z istotnych konsekwencji przyjętego modelu demokracji.

Proponowany model jest prosty. Oto w społeczeństwie demokratycznym każdy ma prawo głosu i wszelkie decyzje podejmowane są większością głosów na zgromadzeniu ogólnym, zgodnie z przyjętą i uczciwie respektowaną procedurą podejmowania decyzji, przy czym mniejszość lojalnie podporządkowuje się decyzjom większości. Jest to, jak widać, model demokracji bezpośredniej, który — chociaż nigdzie nie jest stosowany w życiu politycznym — może mieć jednak istotne znaczenie w przyszłości dzięki upowszechnieniu nowoczesnych technik elektronicznych. W tak pojmowanym modelu nie ma w zasadzie miejsca na nieposłuszeństwo wobec decyzji większości. Jeżeli komuś nie odpowiada decyzja ogółu, może oczywiście dążyć do jej zmiany, korzystając z wszelkich dostępnych legalnych środków. Dopóki jednak demokratycznie powzięte postanowienie nie zostanie uchylone, ma ono moc wiążącą.

Spośród wielu argumentów wysuwanych na poparcie tezy o moralnej powinności posłuszeństwa wobec demokratycznie ustanowionych zasad postępowania dwa mają znaczenie szczególne. Nazwijmy je — za Singerem — argumentem uczciwego kompromisu (*fair compromise*) i argumentem partycypacji.

W proponowanym modelu demokracji każdy ma jednakowy udział w podejmowaniu decyzji i — co szczególnie istotne — każdy stara się postępować zgodnie z własnymi przekonaniami. Jeżeli zatem ktoś dojdzie do wniosku, że podejmowane większością głosów decyzje są niesłuszne, może oczywiście dążyć zgodnie ze swym przekonaniem do uchylenia powziętej decyzji. Jeśli jednak zastanowi się, co by było, gdyby każdy w społeczeństwie żyjącym według proponowanego modelu próbował narzucać innym swoje własne przekonania, musi w sposób konieczny dojść do wniosku, że lepiej jest ze względu na dobro ogółu podporządkować się woli większości. Sytuacja, w której przeciwnik decyzji większości dobrowolnie powstrzymuje się od działania zgodnego z własnym przekonaniem i podporządkowuje się woli większości, jest właśnie sytuacją uczciwego kompromisu.

Zasadą kompromisu jest naturalnie przekonanie, że każdy członek społeczności uzna, iż lepiej jest dysponować pokojowymi metodami rozstrzygania wszelkich sporów i konfliktów aniżeli uciekać się do użycia przemocy. Jeśli pragniemy stosować w życiu politycznym jedynie pokojowe metody rozwiązywania konfliktów, wówczas musimy powstrzymać się od wszelkich działań, które mogłyby naruszyć zasady uczciwej gry. Istotne jest przy tym to, że nasza rezygnacja z działania dotyczy jedynie tych dziedzin, które mogłyby zachwiać przyjętą procedurą podejmowania decyzji. Podporządkowując się woli większości, mamy pełne prawo wypowiadać swoje przekonania i dążyć do zmiany decyzji, w taki jednak sposób, by nie naruszyć istoty kompromisu. Przyjęta procedura podejmowania decyzji nie uprzywilejowuje zatem żadnej ze stron, jako że wszyscy w jednakowym stopniu i jednakoowo ochoczo godzą się respektować wspólnie ustalania i nikt nie rości sobie żadnych dodatkowych praw do decydowania o losie innych.

Skoro uczciwy kompromis jest warunkiem pokojowego rozwiązywania konfliktów, jasne jest, że każda próba nieposłuszeństwa wobec istotnych dla uczciwego kompromisu zasad podejmowania decyzji jest równoznaczna z dążeniem do zniesienia stanu kompromisu i opowiedzeniem się za przemocą. Niestety, autor nigdzie nie wspomina, jak powinno się zachować społeczeństwo wobec niesubordynowanej i nieracjonalnej jednostki. Nie jest wykluczone, że tego typu jednostki zostałyby uznane po prostu za psychopatów.

Zasada uczciwego kompromisu stwarza zaledwie formalne warunki pokojowego rozstrzygnięcia konfliktów. Nie wystarczy bowiem, by członkowie danej społeczności dobrowolnie zgodzili się, iż nikomu z nich nie przysługuje żaden szczególny przywilej decydowania o losach innych; innymi słowy, nie wystarczy sytuacja, w której wszyscy mają równy udział w podejmowaniu decyzji. Zasada ta nie będzie miała żadnych konsekwencji praktycznych, jeśli nie zostanie powiązana z zasadą partycypacji, która powiada, iż nikt nie powinien uchylać się od uczestnictwa w podejmowaniu decyzji. Rezultaty tej koniunkcji są oczywiste. Jeżeli godzę się wspólnie z innymi na przyjęcie pewnej procedury podejmowania decyzji, jeżeli uczestniczę w procesie podejmowania decyzji, wówczas jestem moralnie zobowiązany do respektowania postanowienia ogółu nawet wtedy, gdy głosowałem przeciwko. Dla dobra ogółu powinienem powstrzymać się od jakichkolwiek zachowań naruszających zasadę wspólnego kompromisu.

Tak w najogólniejszym zarysie przedstawia się istota propozycji Singera. Nie trudno zauważyć, że stanowią one próbę przeniesienia na teren filozofii politycznej pewnych zasad swoistych zwłaszcza dla filozofii moralnej Hare'a. Pozostawiając na uboczu sprawę filozoficznych paranteli autora (Sokrates, Kant, J. S. Mill), spróbujmy głębiej wejrzeć w założenia i moralne konsekwencje systemu.

Otóż — rzecz ciekawa — Singer nigdzie nie uzasadnia, dlaczego powinniśmy wybrać proponowany przezeń model demokracji. Nie jest to — jak sądzę — przeoczenie. Jeśli bowiem założy się, że człowiek jest z natury istotą racjonalną i nigdy w sposób świadomy nie działa na własną szkodę (założenie typowe dla całego nurtu racjonalizmu etycznego), wówczas niepodobna zaprzeczyć, że taki model systemu politycznego jest w gruncie rzeczy modelem umożliwiającym optymalny kompromis między dążeniami poszczególnych jednostek. Ograniczenie się jednak do formalnej analizy warunków, w jakich członkowie pewnej zbiorowości mogą w sposób najpełniejszy uczestniczyć w sprawowaniu władzy, nie mówi nam nic o wartościach podtrzymywanych i urzeczywistnianych w danym systemie. Na dobrą sprawę można sobie wyobrazić stowarzyszenie Ku-Klux-Klanu, które w sposób doskonały realizuje wszystkie założenia Singerowskiego systemu demokracji bezpośredniej. Rzecz charakterystyczna, nic nie usprawiedliwia w takim wypadku nieposłuszeństwa rozmaitych „odszczepieńców”, którzy z takich czy innych względów nie chcą respektować postanowień stowarzyszenia. Na mocy zasady uczciwego kompromisu i partycypacji są oni moralnie zobowiązani do lojalności wobec organizacji i właściwie nie bardzo wiadomo, czy i w jakich warunkach mogą porzucić stowarzyszenie.

Można by naturalnie w tym punkcie powołać się na koncepcję praw człowieka, która stanowi swoistą klapę bezpieczeństwa wszelkich systemów demokratycznych, uniemożliwiając terror mniejszości przez większość. Ale w omawianym systemie dyskusja o prawach człowieka jest w gruncie rzeczy bezprzedmiotowa. Autor bowiem wprost przyznaje, że nie istnieje faktycznie żadne instytucjonalne zabezpieczenie praw mniejszości. Jeśli większość praworządnie zdecyduje, że czarna mniejszość nie ma np. prawa korzystania z publicznych środków