

RECENZJE

Kłopoty administratywistów ze sprawiedliwością

Stanisław Biernat, *Problemy prawne sprawiedliwego rozdziału dóbr przez państwo*, Wyd. Uniw. Jagiellońskiego, Kraków 1985, s. 217.

Obserwacja życia społecznego, ekonomicznego i politycznego w Polsce w ciągu ostatnich kilku kryzysowych lat dostarcza wiele materiału do studiowania szczegółowych problemów sprawiedliwości rozdzielczej zarysowujących się w trakcie rozdziału dóbr przez państwo w sytuacji ich dotkliwego deficytu. Praca S. Biernata, reprezentującego naukę prawa administracyjnego, jest próbą podjęcia wskazanej problematyki z perspektywy właściwej dla tej dyscypliny szczegółowych nauk prawnych. Wszakże z uwagi na wyraźnie ponaddogmatyczne ujęcie przedmiotu oraz liczne odniesienia do etyki, jest ona warta zainteresowania także ze strony jej przedstawicieli.

Jakkolwiek problematyka sprawiedliwości tradycyjnie już stanowi punkt styczny etyki i prawoznawstwa, to jednak systematyczna refleksja aksjologiczna nad problemami administrowania podejmowana jest nader rzadko, co trudno zrozumieć, zważywszy, że są to problemy doniosłe i złożone aksjologicznie. Dla prawników praca poświęcona problemom prawnym sprawiedliwego rozdziału dóbr przez państwo porządkuje i selekcjonuje etyczne koncepcje sprawiedliwości istniejące dla konkretnych rozważań nad wiążącymi się z rozdziałaniem dóbr przez państwo zjawiskami prawnymi ujmowanymi w ich aspekcie aksjologicznym. Takie wstępne zabiegi metodyczne są niezbędne, skoro zainteresowanie prawników skupiało się dotychczas przede wszystkim na koncepcjach sprawiedliwości wyrównawczej w kontekście prawa sądowego. Etykom natomiast praca taka ukazuje, jakie trudności powstają przy konkretnych próbach realizacji ogólnikowo zarysowanych formuł sprawiedliwości rozdzielczej za pomocą prawa.

Wstępne rozdziały pracy poświęcone są sprecyzowaniu przedmiotu rozważań. Określając zbiór dóbr, których rozdział może dotyczyć, autor czyni, jak się zdaje niesłusznie, milczące założenie, że o sprawiedliwości można orzekać w odniesieniu do rozdziału li tylko tak czy inaczej wydzielonych wartości pozytywnych. Organ administracji wymierzający grzywnę również powinien kierować się w swym postępowaniu określoną formułą sprawiedliwości rozdzielczej, a trudno traktować tego rodzaju dolegliwość ekonomiczną jako dobro. Nie da się także w sposób prosty sprowadzić do rozdziału dóbr stosowania niekiedy przez państwo ograniczeń dostępu do dóbr określonego rodzaju dla określonych kategorii podmiotów. Mniej wątpliwe jest natomiast wskazanie typów dóbr, pominiętych przez autora. Należą do nich

dobra polityczne (s. 12), wyróżnione ze względu na rodzaj potrzeb, których zaspokajaniu służą, dobra „nieprzenoszalne” (s. 13), nie nadające się w zasadzie do rozdzielania, a także dobra „nieskończenie podzielne” (s. 65), tj. takie, które nawet po wydzieleniu bardzo drobnych ich porcji nie tracą swej zdolności zaspokajania (przynajmniej częściowego) określonych potrzeb. Przykładem dóbr „nieskończenie podzielnych”, a raczej „rozdzielnych”, są pieniądze. Należy się zgodzić z autorem, że ich rozdział nie rodzi tylu i tak interesujących z punktu widzenia sprawiedliwości rozdzielczej problemów, ile rozdział dóbr „skończenie podzielnych”. Nie jest trafne scharakteryzowanie takich dóbr, jak szczęście, dobrobyt czy użyteczność jako „agregatów” (s. 12), gdyż nie można byłoby wskazać na ich taką czy inną złożoną strukturę, jednak trudno mówić o rozdziale dóbr oznaczonych takimi abstrakcyjnymi nazwami.

Autor posługuje się w bardzo swobodny sposób terminem „państwo”. W sytuacji powszechnie odczuwanego niedostatku jakichś dóbr ich autorytatywnym rozdziałem zajmują się różnorodne podmioty, korzystając z imperium państwowego. Niektóre z nich, np. samorząd pracowniczy w przedsiębiorstwie państwowym, nie należą do struktury państwowej w ścisłym tego terminu rozumieniu. Z tego względu nie jest pozbawione znaczenia dla przedmiotu rozważań to, czy przez państwo rozumie się organy państwowe oraz inne państwowe instytucje (np. s. 9, 41, 45), czy też organy państwowe oraz inne upoważnione instytucje publiczne (np. s. 16).

Zasadnicze wywody dotyczą rozdziału dokonywanego przez państwo metodą bezpośredniego oddziaływania polegającą na dysponowaniu dobrami poprzez przyznawanie praw do ich otrzymania, tudzież poprzez przydzielanie dóbr na mocy indywidualnych autorytatywnych aktów. W akceptowanej pod tym względem przez autora praktyce w roli tak określonego źródła świadczeń społecznych występują przede wszystkim organy administracji państwowej i zakłady administracyjne, a zjawisko to nazywane jest w nauce o administracji „administracją świadczącą” lub „usługową”. Zjawisko to potęguje się przez niedostatek dóbr na rynku, kiedy wymiana dóbr prowadzi często do rezultatów niepożądanych z punktu widzenia zakładanego przez prowadzącą system ocen. Przydatnym sposobem rozdziału okazuje się wówczas zwłaszcza przydział dóbr (zwany też „racjonowaniem”, „rozdzielnictwem”, „reglamentacją”). Niemożność respektowania przyznanych praw społecznych, w razie nadmiernego uszczuplenia zasobu dóbr przeznaczonych do rozdziału, grozi bowiem podważeniem autorytetu prawa.

W omawianej pracy zawarty jest wybiórczy przegląd koncepcji sprawiedliwości rozdzielczej (rozd. V). Autor dostrzega wtórność rozstrzygnięć problemów prawnych w stosunku do rozstrzygnięć problemów ekonomicznych, społecznych, politycznych, a zwłaszcza problemów etycznych związanych z rozdziałem dóbr. Racjonalny prawodawca przystępujący do regulacji prawnej omawianej dziedziny życia społecznego powinien dysponować wyraźnie zarysowanym systemem ocen, w tym ocen preferencyjnych, na gruncie których dopiero może formułować określoną koncepcję sprawiedliwości rozdzielczej, stanowiącą składnik ogólnej koncepcji rozdziału dóbr określonego rodzaju. O przydatności do tego celu poszczególnych koncepcji sprawiedliwości rozdzielczej decyduje stopień ich możliwej konkretyzacji. Z tego punktu widzenia, jak słusznie podkreśla autor, nieprzydatna okazuje się np. koncepcja sprawiedliwości rozdzielczej Johna Rawisa. Operatywna jest natomiast tradycyjna koncepcja sprawiedliwości rozdzielczej mająca swój początek w myśli Arystotelesa w jej zmodernizowanej postaci.

Wychodząc z tej koncepcji autor wskazuje na trudności, jakie napotyka regulacja prawna sprawiedliwego rozdziału dóbr przez państwo. Po pierwsze, formuła

sprawiedliwości rozdzielczej musi być w wysokim stopniu skonkretyzowana; nie są takimi formuły: „każdemu według potrzeb”, „każdemu według zasług” czy „każdemu według pracy”. Po drugie, aby skłonić adresatów norm prawnych do zachowania się sprzyjającego realizacji jakiejś formuły sprawiedliwości, należy „przełożyć” tę formułę na język wypowiedzi nakazującej określonym podmiotom w określonych okolicznościach pewne zachowanie się. Nie wystarczy zapisać nawet najbardziej konkretnej formuły sprawiedliwości w tekście prawnym. Po trzecie, prawodawca zmuszony jest z reguły posługiwać się kilkoma kryteriami jednocześnie, wskazując złożoną wewnątrznie kategorię istotną dla rozdziału dóbr. Przy założeniu względnej stabilności prawa należy oczekiwać, jak trafnie podkreśla autor, że będzie ono przydatne do osiągnięcia zamierzonych celów w sytuacji zmiennej deficytowości danego rodzaju dóbr. Posłużenie się jednym tylko wyłącznym kryterium dla wyróżnienia kategorii istotnej prowadziłoby do niezamierzonego skupienia wszystkich dóbr danego rodzaju w rękach podmiotów należących do tej kategorii w wypadku, gdy na skutek zwiększenia się zasobu dóbr przeznaczonych do rozdziału możliwe byłoby zaspokojenie potrzeb także i innych podmiotów. Zmniejszenie się tego zasobu powodowałoby, iż nie wszyscy w ramach kategorii istotnej mogliby je otrzymać. Po czwarte, względy prakseologiczne przemawiają za wyróżnieniem oprócz kategorii istotnych, w obrębie których dobra mają być rozdzielone, także nadrzędnych w stosunku do nich kategorii podmiotów uprawnionych do ubiegania się o przydział dóbr określonego rodzaju. Konieczność wskazania kryteriów wyróżniania owych potencjalnych beneficjariuszy może rodzić spory, w których oceny pragmatyczne mogą konkurować z ocenami moralnymi. Po piątę, przy regulowaniu rozdziału różnych rodzajów dóbr należy brać pod uwagę różne kryteria wskazywania kategorii istotnych, jeżeli nie chce się dopuścić, aby wszystkie te dobra znalazły się w posiadaniu podmiotów należących do uprzywilejowanej, „uniwersalnej” kategorii istotnej.

Jakkolwiek rozdział dóbr w tej jego postaci, która skupia szczególną uwagę autora, winien być ze względu na swoją doniosłość społeczną i konieczność zapewnienia jego zgodności z przyjętymi formułami sprawiedliwości regulowany przez normy prawne, to jednak osobliwością problemów z nim związanych jest to, iż generalne normy prawne mogą jedynie ogólnie wyznaczać kryteria wyróżniania kategorii istotnych i niezbędne jest pozostawienie dla organu stosującego te normy pewnej swobody decyzji, w obrębie której organ ten doprecyzowuje owe kryteria. W ten sposób ustalanie w pełni skonkretyzowanej formuły sprawiedliwości rozkłada się w istocie na dwa etapy, trudne niejednokrotnie do odróżnienia. Autor słusznie zwraca uwagę na brak w prawoznawstwie precyzyjnej aparatury pojęciowej rozróżniającej stanowienie i stosowanie prawa, co ogromnie gmatwa podjęte przezeń rozważania.

Część pracy poświęcona bardziej szczegółowym zagadnieniom prawnym (rozdz. VII—IX) zawiera główne rozważania nad modelem-wzorcem struktury instytucji prawnych konstruowanych specjalnie w celu zapewnienia sprawiedliwego rozdziału dóbr przez państwo lub z tego punktu widzenia przydatnych, połączone z fragmentaryczną analizą formalną krytyką instytucji już funkcjonujących. Interesująca jest zwłaszcza konstrukcja instytucji pierwszeństwa do otrzymania rozdzielanych dóbr, która uwzględnia potrzebę elastycznego wskazywania granic kategorii istotnej poprzez uszeregowanie podmiotów uprawnionych do ubiegania się o przydział dóbr lub grup tych podmiotów. O miejscu danego podmiotu w tak uporządkowanym zbiorze potencjalnych beneficjariuszy decyduje kombinacja kilku jego cech lub stopień, w jakim posiada on pewną istotną dla rozdziału cechę mie-

rzalną. Przyjmując że na ocenę sprawiedliwego rozdziału dóbr składa się ocena rezultatu procesu rozdziału oraz ocena dochodzenia do tego rezultatu, autor rozważa cechy, jakimi powinien charakteryzować się organ rozdziałający dobra oraz procedura rozdziałcza, aby ocena globalna mogła być pozytywna. Praca w tej części zawiera też pewne uwagi odnoszące się do modelu-wzorca racjonalnego procesu tworzenia prawa oraz krytyczne uwagi dotyczące prawidłowości rysujących się w praktyce tworzenia prawa w analizowanej dziedzinie. Końcowe fragmenty pracy poświęcone są pozycji prawnej obywateli w procesie rozdziału dóbr dokonywanego przez państwo i zawierają m.in. postulaty demokratyzacji nie tylko tego procesu, ale także procesu odpowiedniego planowania i zarządzania gospodarką narodową oraz administrowania innymi odcinkami życia społecznego, którego realizacja mogłaby stworzyć materialne warunki do niezbędnej konkretyzacji konstytucyjnych praw socjalnych. Z punktu widzenia techniki legislacyjnej tekst Konstytucji PRL ma bowiem niewielkie walory normatywne (s. 153).

Lektura książki S. Biernata nasuwa przede wszystkim refleksje, iż wiele jeszcze trzeba wysiłku, by abstrakcyjne rozważania etyków nad sprawiedliwością rozdziałczą mogły się stać bezpośrednio przydatne dla praktyki administratorów zmuszonych do podejmowania trudnych decyzji w złożonej rzeczywistości społecznej.

Wojciech Pogasz

Nowe ujęcie wartości

Wasil K. Prodanow, *Biosocjalni ценности*, Nauka i Isskustvo, Sofia 1982, s. 183.

W marksistowskiej literaturze etycznej ostatnich lat wzrasta zainteresowanie problematyką wartości, która dla filozofii XIX i XX wieku była źródłem żywych sporów, ideologicznych kontrowersji i przygotowała grunt dla nowej dziedziny wiedzy filozoficznej — aksjologii. Wymownym świadectwem powyższej tendencji jest recenzowana książka bułgarskiego uczonego Wasyla Prodanowa.

Czymże więc są wartości biosocjalne? Czy w ogóle istnieją? Jeśli tak, to jakie zajmują miejsce w ogólnej strukturze wartości ludzkich i jaki wpływ wywierają na życie człowieka? Do wartości biosocjalnych Prodanow zalicza te wartości w systemie stosunków „przyroda-człowiek-wartości”, które regulują stosunek do biologicznego substratu człowieka ze strony drugiego człowieka, grupy społecznej i całego społeczeństwa (s. 14). Prodanow dzieli je na cztery typy: 1) genetyczne właściwości człowieka, które są wspólne dla człowieka i wszystkich organizmów żywych, przede wszystkim dla świata zwierzęcego; 2) swoiste właściwości ludzkie, które zawarte są w genetycznej informacji i są wynikiem wzajemnego oddziaływania człowieka i środowiska przyrodniczego (np. cechy rasowe); 3) właściwości, które kształtują się w trakcie antropogenezy, a w programie genetycznym utrwalone

są jako właściwości społeczne; 4) swoiste przejawy naturalnych zdolności człowieka, czyli dziedzicznie przekazywane predyspozycje i aktualne czynniki socjokulturowe, które wyrażają się w społeczno-historycznych aspektach ludzkiej wrażliwości, emocjach oraz indywidualnych zdolnościach. Te ostatnie nie są przekazywane biologicznie, lecz kształtują się pod wpływem warunków społecznych, w jakich znajduje się dana jednostka (s. 22). Wymienione cztery rodzaje wartości biologicznych stanowią zarazem cztery swoiste sfery, w których przejawiają się wartości biosocjalne.

Książka składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy zatytułowany „Wartości biosocjalne jako elementy tego, co biologiczne w człowieku” jest poświęcony rozważaniom o charakterze ogólnoteoretycznym. Autor podejmuje w nim takie ogólnofilozoficzne zagadnienia, jak możliwość moralnej oceny natury człowieka oraz bardziej szczegółowe problemy etyczne dotyczące bytu i powinności, wskazując zarazem, że aksjologiczny wizerunek „przyrodniczej natury człowieka” jest jednym z podstawowych i konstytutywnych momentów tej lub innej kultury biosocjalnej. To ostatnie zagadnienie jest rozważane w rozdziale drugim „Podstawowe typy biosocjalnych kultur”; autor, podobnie jak i w swej poprzedniej monografii (*Poznanie i wartości*, Sofia 1979) korzysta z metody porównawczo-alternatywnej. Wykazuje, że ani „panowanie” prostej motywacji biologicznej w społeczeństwach przedkapitalistycznych, ani stosunki międzyludzkie w społeczeństwie burżuazyjnym, określane za pośrednictwem rzeczy i stanowiące przyczynę alienacji człowieka, nie mogą kształtować harmonijnej kultury biosocjalnej. W obu typach organizacji społecznej stosunki tego, co biologiczne i tego, co społeczne są sprzeczne i antagonistyczne. W odniesieniu zaś do społeczeństwa socjalistycznego wykazuje, że ideały jego programu nakierowane są niewątpliwie na uporządkowanie stosunków między naturą a społeczeństwem. Realizując swój program i ideały socjalizm musi jednak rozwiązać jeszcze wiele złożonych problemów.

Najbardziej bogaty treściowo jest rozdział trzeci, w którym zawarte są wskazówki, w jaki sposób etyka rozumiana jako nauka może pełnić rolę metodologicznej podstawy do bardziej szczegółowych badań naukowych. Rozdział ten zatytułowany jest „Dziedziczność a wartości niespołeczne”. Autor podejmuje w nim takie zagadnienia, jak opis człowieka z punktu widzenia paralelizmu etyczno-etologicznego, problem regulacji stosunków opartych na więzi krwi we współczesnym społeczeństwie socjalistycznym, problem talentów poszczególnych jednostek i ich wartości społecznej, wreszcie zagadnienie genetyki i eugeniki. Prodanow przytacza ciekawe dane i obserwacje współczesnego społeczeństwa bułgarskiego, wskazując na niejednoznaczność problemów moralnych i aksjologicznych, które pojawiły się w ramach biosocjalnej kultury socjalistycznej (np. problemy związane ze zmiennością stosunków opartych na więzach krwi czy też wykorzystanie danych genetyki w ochronie zdrowia).

Książka kończy się tradycyjnym dla filozofii i etyki problemem determinizmu i wolnej woli. W rozdziale czwartym „Fizjologia i etyka wolnej woli” autor podejmuje tradycyjne zagadnienie relacji między mózgiem a psychiką, problem charakterystyki czynu moralnego, a ponadto wysuwa wiele zagadnień całkiem nowych dotyczących np. farmakologicznych środków modyfikacji zachowań. Fenomen wolnej woli może być przedmiotem badań fizjologicznych, jednakże jest on z istoty swej nieredukowalny do procesów zachodzących w organizmie człowieka. Zjawisko to ma charakter społeczny, humanistyczny, a nie fizjologiczny.

Podejmując zarysowaną przez Prodanowa problematykę w przyszłości, należałoby uwzględnić całą problematykę etyczną: od zagadnienia źródeł powinności mo-

ralnej (problem bytu i powinności), poprzez analizę kategorii etycznych (problem dobra i zła) do zagadnień kształtowania postaw moralnych i sposobu życia (problem cnót i szczęścia, moralnego zdrowia człowieka). Taka perspektywa stwarzałaby większe możliwości szerszego ujęcia problematyki biosocjalnej aniżeli oparcie się na kategorii wolnej woli. Wydaje się, że nadszedł już czas, aby postawić problem nie tylko genetycznej, lecz również „higienicznej inżynierii” jako nauki stosowanej, stojącej na straży zdrowego środowiska społecznego człowieka. Walka ze złymi nawykami, będącymi pozostałością z dalekiej przeszłości, to jeden z ważniejszych elementów naszej wspólnej pracy. Etyka łączy się tu nie tylko z biologią, genetyką, lecz także z wszelkimi ruchami naprawdę humanistycznymi. Jest to w pełni zgodne z tym, co mówił Karol Marks o komunizmie jako o spełnionym naturalizmie i humanizmie.

Wiktor T. Ganżyn

Wyzwania współczesności a etyka akademicka

Edward Shils, *The Academic Ethic*,
University of Chicago Press, Chicago—London 1984, s. 104.

Recenzowana praca powstała w sposób nietypowy. Nie jest to książka autorska w ścisłym tego słowa rozumieniu, nie jest to wszakże również zwykła praca zbiorowa. Pracę tę zainspirował Eric Ashby w 1969 r. swym wykładem wygłoszonym w Akademii Brytyjskiej, poświęconym profesji akademickiej. Pod wpływem tego wykładu Edward Shils zaczął zabiegać o utworzenie przez Międzynarodową Radę Przyszłości Uniwersytetu grupy badawczej, która miałaby się zająć problemami poruszonymi we wspomnianym wykładzie. Grupa taka powstała i odbyła jedno tylko spotkanie w pierwotnym składzie. Prace wznowiono w 1980 r. przy aprobacie Międzynarodowej Rady i przy finansowym wsparciu Fundacji Thyssena. Zaprojektowano badanie: „Odpowiedzialności i etyka nauczycieli: badanie ehtosu akademickiego”. Grupa badawcza odbyła w międzynarodowym składzie trzy spotkania w latach 1981—1982. W trakcie tych spotkań przedstawiono poszczególne kwestie, przedyskutowano je i powierzono Edwardowi Shilsovi napisanie raportu. Raport ten był następnie przedmiotem oceny i komentarzy członków grupy. Dlatego też książka dodatkowo zatytułowana jest jako raport grupy studyjnej oraz opatrzona nazwiskami jej członków: Jeanne Hersch, Torsten Husén, Thomas Nipperdey, John Passmore, Gerd Roellecke, Edward Shils, Bruce Smith, Charles Townes.

Praca składa się z wprowadzenia, czterech rozdziałów i uwag końcowych. W przedmowie zawarte są informacje dotyczące powstania i inspiracji pracy, wkładu poszczególnych osób i instytucji. W rozdziale pierwszym rozpatruje się dwie, związane ze sobą kwestie. Pierwsza z nich to zadania uniwersytetów, druga zaś, to związane z tymi zadaniami obowiązki nauczycieli akademickich. Autor wychodzi z założenia, iż elementarną podstawą działalności uniwersytetu jest uznanie, iż prawda ma wartość w sobie i jest oczywiście czymś lepszym niż błąd. Autor do-

wodzi, iż jest to fundament analogiczny do podstaw etyki lekarskiej, zgodnie z którą zdrowie jest lepsze niż choroba, czy też etyki prawników, zgodnie z którą rządy prawa są lepsze niż władza arbitralna. Stwierdzenie wartości prawdy jest skądinąd trywialne. Jednakże w nowej sytuacji powtarzanie takich prawd jest, zdaniem Shilsa, niezbędne. Wynika to zarówno ze zmian w koncepcjach roli i funkcji uniwersytetów, jak i ze sceptycyzmu poznawczego. Autor dowodzi, iż zakwestionowanie wartości prawdy jest zarazem zakwestionowaniem sensowności istnienia instytucji uniwersytetu. Wolno nam oczywiście wątpić, musimy rewidować przestarzałe twierdzenia, jednakże zawsze winniśmy się starać formułować sądy prawdziwe tak dalece, jak jest to możliwe. Wysiłki zmierzające do zbliżania się do prawdy stanowią elementarny obowiązek nauczyciela akademickiego.

Przedstawiając dwie koncepcje roli uniwersytetów (pierwszą, polegającą na uznaniu, że uczelnie powinny przekazywać rutynowe umiejętności wykonywania poszczególnych zawodów i drugą, zgodnie z którą uniwersytety winny być centrami działalności rewolucyjnej) autor stwierdza, że obie są nie do przyjęcia. Zawodu winno uczyć się w innych powołaniach do tego instytucjach. Uczelnie powinny przekazywać wiedzę fundamentalną, pozwalającą na orientowanie się w rzeczywistości, przekazywać metody jej zdobywania, a także metody jej modyfikacji i stosowania w praktyce. Nie jest również funkcją uniwersytetu inicjowanie przemian rewolucyjnych, chociaż często inspiracje intelektualne takich przemian wychodzą z uczelni. Jednakże uniwersytety nie są partiami politycznymi. Uczelnia winna być integralnym ośrodkiem myśli i wolności badań.

Po drugiej wojnie światowej pojawiło się wiele nowych okoliczności, które powodują odstępowanie od koncepcji uczelni i etyki akademickiej. Dlatego też rzeczą ważną jest ponowne uświadomienie sobie przez środowiska nauczycieli akademickich, a także administracji uczelni, elementarnych obowiązków związanych z badaniem i nauczaniem w uczelniach.

Z zadań uniwersytetu autor wyprowadza regułę, zgodnie z którą, podstawowym obowiązkiem nauczyciela akademickiego jest stała dbałość o to, by posiadana i prezentowana przez niego wiedza była stosowna do osiągniętego poziomu określonych dyscyplin i zarazem była kompleksowa i wiarygodna. Przywileje akademickie są usprawiedliwione obowiązkami środowiska. Autonomia uczelni, samorząd, swobody akademickie, wolność wyboru przedmiotu i metod badawczych zakłada obowiązek stosowania rygorystycznych metod badania, prezentowania publicznego osiągniętych wyników, stosowania obiektywnych kryteriów oceny dorobku własnego i innych uczonych. Autor konkluduje, iż warunkiem niezbędnym utrzymania uniwersytetów jest to, iż nadal pozostaną one ośrodkami pewnej, wiarygodnej wiedzy.

Następnie autor przechodzi do analizy nowej sytuacji uniwersytetów w świecie współczesnym. Poświęcony jest temu drugi rozdział recenzowanej pracy. Autor wskazuje, iż w tradycyjnych uniwersytetach reguły etyki akademickiej były traktowane jako oczywiste, nie wymagające specjalnego sformułowania. Współcześnie wszakże zaszły takie zmiany, które nie pozostają bez wpływu na respektowanie czy przekraczanie reguł tej etyki. Wskazuje on przede wszystkim na powstanie „uniwersytetów masowych” liczących ponad 20 000 studentów. Uniwersytety takie powodują izolację nauczycieli i studentów oraz izolację samych nauczycieli akademickich. Brak jest stosunków osobowych. Powstają trudności związane z masowym napływem studentów o różnym poziomie przygotowania. Dobór nauczycieli również nie jest zbyt rygorystyczny. Stąd obniżanie poziomu zarówno studentów, jak i nauczycieli. W niektórych uczelniach reputacja kształtowana jest przez nielicznych, wybitnych uczonych, z którymi słabsi studenci nie mają okazji zetknąć się

bezpośrednio. Przy wielkiej liczbie studentów, kursy elementarne powierza się młodym pracownikom, którzy z kolei pozbawieni są przez to możliwości kontaktu ze studentami bardziej przygotowanymi i uzdolnionymi, a także możliwości prowadzenia nieelementarnych wyspecjalizowanych kursów. Autor ubolewa, iż narusza się w ten sposób dobrą tradycję, którą było tworzenie wspólnot intelektualnych ludzi wybitnych w określonych uczelniach. Masowe uniwersytety powodują zatem dezintegrację społeczności akademickiej i nie pozwalają na stworzenie intelektualnego ducha całości.

W dalszym ciągu mowa jest o niebezpieczeństwach związanych z rozszerzaniem służebnej funkcji uniwersytetów. Chodzi tu głównie o wpływy kręgów przemysłowych i rządowych, przejawiające się w naciskach na bezpośrednie korzyści związane z funkcjonowaniem uczelni. Krytyka uczonych zamkniętych w przysłowiowej wieży z kości słoniowej prowadzi niejednokrotnie do lekceważenia fundamentalnych obowiązków uniwersytetu. Często naciski te wzmacniane są przez pomoc finansową z zewnątrz lub przez ideologię służenia uczelni interesom społeczeństwa, przez co rozumie się zaspokajanie utylitarnych potrzeb. I wreszcie mowa jest o licznych, nieakademickich przedsięwzięciach, które niejednokrotnie odciągają uczonych od ich podstawowych obowiązków w zakresie badania i nauczania.

Nowym zjawiskiem społecznym w odniesieniu do uniwersytetów są presje zmierzające do polityzacji uczelni, przy czym w grę wchodzi tu zarówno popieranie istniejącego porządku, jak i jego krytyka. Autor przestrzega przed interferencją polityki w sprawy uczelni. Za poważne naruszenie etyki akademickiej uznaje kierowanie się przez nauczycieli akademickich sympatiami i antypatiami politycznymi w nauczaniu i wychowaniu. Wiąże się z tym problem państwowej dominacji na wyższych uczelniach. Autor dowodzi, że powoduje to instrumentalizację uniwersytetów, ta zaś narusza podstawową funkcję tych instytucji. Autor szczegółowo omawia metody różnorodnych nacisków na uczelnie ze szczególnym uwzględnieniem polityki dotacji.

Jednym z zagrożeń współczesnych uniwersytetów jest ich biurokratyzacja. W szczególności autor dopatruje się niebezpieczeństw w praktyce administrowania uczelniami przez pracowników nie będących nauczycielami akademickimi. W takiej sytuacji pojawiają się zróżnicowane interesy i koncepcje powodujące szkodliwe konflikty wewnątrz uczelni. Administratorzy bowiem dbają przede wszystkim o finanse, organizację pracy i jej dyscyplinę, częstokroć starają się ograniczyć swobody akademickie w imię własnych koncepcji funkcjonowania uczelni.

Innym zagrożeniem etyki akademickiej jest ciężka sytuacja finansowa niektórych uniwersytetów. W związku z tym, autor rozważa kwestie polityki zatrudnienia w wyższych uczelniach oraz przedstawia argumenty za i przeciw praktyce bezterminowego zatrudniania niektórych uczonych. Dowodzi, że w ten sposób można zagubić jedną generację uczonych, nie mogących w tym systemie uzyskać zatrudnienia w uczelniach.

Nowym również zjawiskiem w życiu uczelni jest dążenie do popularności. Jeżeli tradycyjne uniwersytety rzadko były przedmiotem zainteresowania prasy i szerszej publiczności, to współcześnie nastąpiło coś w rodzaju zbliżenia dziennikarzy i uczonych, prasy i uczelni. Wielu uczonych zaczęło poszukiwać popularności dostarczając dziennikarzom materiału do prasy. Zdarza się, iż osiągnięcie popularności przez uczonych traktowane jest jako kompensacja braku osiągnięć badawczych.

Pewnym zagrożeniem dla uczelni jest również koncepcja uniwersytetów badawczych. Po drugiej wojnie światowej powstało przekonanie, iż badania są ważniejsze niż nauczanie studentów. Przekonanie to wzmacniane było przez fakt, iż

sukcesy badawcze są bardziej spektakularne niż sukcesy w nauczaniu, które są niewymierne. Wspomniany trend spowodował obniżenie jakości badań. Poszczególni uczeni w dążeniu do uzyskania wysokiej pozycji przedstawiają publikacje wątpliwe, kierując się względami na ilość, a nie na jakość. Remedium na tę tendencję autor widzi w rygorystycznym wymogu ogłaszania wyników swych badań i rzetelnej ich oceny przez środowisko.

Kolejnym niebezpieczeństwem dla etyki akademickiej jest rozwój dużych uczelni, stanowiących luźną korporację wydziałów, połączonych wspólną administracją. Takie uniwersytety nie stanowią już jedności intelektualnej, lecz zaczynają być zwykłymi miejscami zatrudnienia. Brak jest solidarności wewnątrzuczelnianej, brak związku poszczególnych nauczycieli z uczelnią, stąd poszukiwanie pracy dokładnie na tych samych zasadach, jak w innych zawodach.

Po wskazaniu moralnych konsekwencji wspomnianych przemian, autor przechodzi do uzasadnienia tezy, zgodnie z którą warunkiem trwałości uniwersytetów jest traktowanie tych instytucji jako ośrodków uczenia się. Uczelnie nie mają już monopolu na badania, współcześnie bowiem istnieje wiele instytucji zajmujących się wyłącznie badaniem. Dlatego też uniwersytety winny w dalszym ciągu spełniać te funkcje, o których jeszcze pisał W. von Humboldt. Bez nauki uniwersyteckiej i uniwersyteckiego nauczania społeczeństwa byłyby zubożone. Utrzymanie tych funkcji w dużej mierze zależy, zdaniem autora, od uświadomienia sobie przez nauczycieli akademickich ich podstawowych obligacji, o których mowa jest w następnym rozdziale. Obowiązki nauczycieli uniwersyteckich wynikają, powtarza autor, z podstawowej powinności tego środowiska w stosunku do prawdy w badaniach i nauczaniu. Prawda tedy znów określona jest jako ideał — podstawowa, konstytutywna wartość etyki akademickiej. Ideał ten winien być realizowany w typowych relacjach nauczycieli uniwersyteckich. Dotyczy to stosunku do studentów, kolegów, uniwersytetów oraz społeczeństwa. Autor w formie opisowej przedstawia swoisty kodeks etyki akademickiej. Stopień ogólności tego kodeksu jest zróżnicowany. Zaczyna się od najbardziej ogólnych zasad, ilustruje je stosowna analiza przypadków, a także formułuje się reguły szczegółowe, np. wyraźnie określa się ilość czasu, którą nauczyciel akademicki może poświęcić na zajęcia uboczne lub podaje praktyczne sposoby działania komisji zajmujących się zatrudnianiem nowych pracowników, przedłużaniem kontraktów czy awansowaniem poszczególnych członków społeczności akademickiej.

Nie sposób w recenzji omówić szczegółowo wszystkie te kwestie. Dlatego ograniczymy się do przedstawienia poszczególnych reguł etyki akademickiej proponowanych w recenzowanej pracy.

1. Nauczyciel akademicki winien być przywiązany do prawdy i winien czynić wszystko, co jest możliwe, by osiągnąć prawdę i eliminować błąd.

2. Nauczyciel akademicki winien wyraźnie określać stopień pewności wygłaszanych twierdzeń. Nie może stwarzać wrażenia, że mówi kompetentnie w sytuacji, gdy wykracza poza sferę swych zainteresowań naukowych, gdy wie, iż wygłaszane przez niego twierdzenie może być sensownie przez innych zakwestionowane. W związku z tym powinien on otwarcie określać stopień prawdziwości twierdzeń, wyrażać zwątpienie, informować o zdaniach odmiennych i ich argumentacji. Winien również wyraźnie dawać do zrozumienia, kiedy wypowiada wyłącznie własne opinie, przedstawia własne preferencje czy sugestie.

3. Nauczyciel akademicki powinien ściśle współpracować ze swymi kolegami, informować ich o własnych odkryciach, czytać i oceniać to, co inni publikują.

4. Regułą winna być jawność badań i ich wyników. Tajność jest sprzeczna

z etyką akademicką. Wyjątki od jawności muszą być zawsze wspierane ważnymi racjami, takimi np. jak zagrożenie bytu danej społeczności. Badanie nieopublikowane nie jest wkładem do wiedzy.

5. Studentów należy traktować w sposób partnerski. Student ma prawo oczekiwać, że jego nauczyciel przekaże mu wartościową, wiarygodną, współczesną wiedzę. Ma prawo również do informacji co do charakteru tej wiedzy.

6. Studenci winni być traktowani jednakowo. Preferowanie czy dyskryminowanie studentów z jakichkolwiek względów, a szczególnie ze względu na płeć, rasę, religię, narodowość czy pochodzenie społeczne jest absolutnie sprzeczne z etyką akademicką.

7. Nauczyciel akademicki nie może wykorzystywać swej przewagi intelektualnej nad studentem forsując własny punkt widzenia w nauce, nie mówiąc już o swym punkcie widzenia na sprawy pozanaukowe.

8. Nauczyciel akademicki nie może ignorować stopnia zdolności studentów, koncentrując się wyłącznie na najzdolniejszych i lekceważąc tych, którzy reprezentują poziom niższy.

9. Nauczyciel akademicki jest zobowiązany do uczciwego oceniania studentów. Niesprawiedliwe oceny, wynikające z niedbałości, osobistych sympatii czy antypatii i innych względów ubocznych narusza etykę akademicką.

10. Nauczyciel akademicki nie może uchylać się od oceny postępowania studentów również w sprawach pozanaukowych.

11. Nauczyciel akademicki winien dbać o kontynuację badań i nauczania przez młodszych pracowników. Wzajemna lojalność i zaufanie różnych generacji jest warunkiem niezbędnym funkcjonowania uniwersytetów. W stosunku do młodszych pracowników winien reprezentować tradycję uczelni, winien jednak dopuszczać również postawy innowacyjne.

12. Przy podziale zajęć starszy nauczyciel winien dać młodszemu jak najwięcej możliwości wyboru. W szczególności nie powinien monopolizować dla siebie zajęć ciekawszych, przy pozostawieniu młodszemu zajęć rutynowych.

13. Młodszy pracownicy powinni starać się nauczać jak najlepiej, brać udział w badaniach i w życiu uczelni.

14. Koleżeństwo wśród nauczycieli uniwersyteckich stanowi ich obowiązek moralny. Koleżeństwo zakłada również różnicę zdań. Należy dbać o to, by różnice te były czysto akademickie, a nie uboczne.

15. O wartości uczelni stanowi swoisty „niewidzialny senat”, a więc nieformalna zbiorowość najwybitniejszych, najbardziej szanowanych i godnych szacunku uczonych.

16. Obowiązkiem nauczyciela uniwersyteckiego jest solidarność wewnątrzuczelniana, krajowa i międzynarodowa. Przejawem tej solidarności jest szacunek dla kolegów, niezależnie od wielkości czy rangi reprezentowanych przez nich uczelni. Przejawem tej solidarności są stałe przeglądy książek, literatury przedmiotu, jednym słowem informacja o tym, co i jak inni badają. Czytanie i recenzowanie w sposób rzetelny prac kolegów, stanowi również powinność akademicką.

17. Nauczyciel będący członkiem zespołu zatrudniającego nowych pracowników, winien dbać o to, by wybrani byli najzdolniejsi. W tym celu należy brać pod uwagę nie tylko tych, którzy się zgłaszają, lecz również kierować się wiedzą o wszystkich możliwych kandydatach. Przy przedłużaniu zatrudniania należy stosować te same kryteria jak przy nowym zatrudnieniu. W decyzjach dotyczących zatrudnienia nie można brać pod uwagę znajomości, przyjaźni, przyzwyczajenia itp. Zewnętrzne referencje należy przyjmować z dużymi zastrzeżeniami, zważywszy na

praktykę zawyżania ocen motywowaną ceną skądinąd zyczliwością. Cechy osobowe ułatwiające lub utrudniające współzycie winny być traktowane jako uboczne, podporządkowane wymogom merytorycznym.

18. Zatrudniając kogoś należy wyraźnie żądać deklaracji podporządkowania się etyce akademickiej.

19. Członkowie słabego wydziału nie powinni decydować o zatrudnianiu nowych pracowników, bowiem w sposób naturalny będą wybierali kandydatów słabszych.

20. Interesy zawodowe nauczycieli uniwersyteckich nie mogą prowadzić do naruszania obowiązków wynikających z etyki akademickiej. W związku z tym autor stwierdza sprzeczność zachodzącą między aspiracjami związków zawodowych i wymogami etyki akademickiej w uczelniach.

21. Nauczyciel akademicki winien dbać o godność uczelni, uczestniczyć w jej życiu intelektualnym, traktować siebie jako jej reprezentanta. Podkreśla się konieczność emocjonalnego traktowania swego uczestnictwa w społeczności uczelnianej.

22. Zajęcia uboczne nauczyciela uniwersyteckiego żadną miarą nie mogą prowadzić do lekceważenia jego podstawowych obowiązków.

23. Nauczyciel akademicki winien starać się, by ewentualne konflikty społeczności akademickiej i administracji nie przeszkadzały w należyтым funkcjonowaniu uczelni.

24. Obowiązkiem nauczyciela jest uczestnictwo w komitetach doradczych. Nie można wszakże z tego uczestnictwa czynić substytucji wykonywania podstawowych obowiązków.

25. Najlepiej nauczyciel akademicki wykonuje swe obowiązki wobec społeczeństwa poprzez badanie i nauczanie na odpowiednim poziomie. Jest to służenie najwyższej wartości jaką jest prawda. Wkład do wiedzy fundamentalnej, tj. do rozumienia przyrody, człowieka i jego dzieł, stanowi pierwotny obowiązek wspólnoty akademickiej wobec społeczeństwa.

26. Ponadto winno się popularyzować wiedzę o ile ma się ku temu odpowiednie uzdolnienia. Popularyzacja wiedzy jest obowiązkiem całego środowiska uniwersyteckiego, lecz nie poszczególnych jego członków z osobna.

27. Jeżeli przewiduje się możliwość nadużywania wyników badań w praktyce, to można uchylić się od udziału w tych badaniach.

28. Nigdy nie należy dokonywać eksperymentów na ludziach, jeżeli motywowane są one wyłącznie względami poznawczymi. Z drugiej strony nie można przypisywać uczonym odpowiedzialności za nadużywanie wyników ich badań, zważywszy na obowiązek publikacji badań.

29. Nauczyciele uniwersyteccy winni angażować się w działalność społeczną, szczególnie wówczas, gdy nikt inny nie może i nie powinien czynić tego z rytunowego obowiązku.

30. Uczni powoływani jako eksperci, winni ograniczać się do tej roli, a nie wykorzystywać swej pozycji do forsowania własnych pomysłów czy preferencji. Jeżeli już to czynią, to powinni wyraźnie oświadczyć w jakiej roli występują. Innymi słowy, w działalności publicznej należy liczyć się z oczekiwaniami społeczeństwa wobec uczonych. Ujmując rzecz inaczej należy starannie gospodarować zaufaniem społecznym, jakim cieszą się nauczyciele akademicy.

31. Uczni nie mogą nadużywać swobód akademickich do działalności pozaakademickiej. Swobody akademickie nie wyłączają uczonych spod obowiązującego prawa.

32. Etyka akademicka dotyczy działalności akademickiej. Niezależnie od tego uczeni podlegają innym typom kontroli społecznej, podobnie jak wszyscy obywatele.

33. Należy zawsze dbać, by uniwersytet był naprawdę tym, czym być powinien, a więc wspólnotą badaczy, nauczycieli i uczących się.

*

Tak oto Edward Shils, zapewne z aprobatą członków grupy badawczej, dokonał czegoś, czego „się nie robi” w etyce dwudziestowiecznej. Sformułował mianowicie szereg zasad, nie bardzo dbając o ich elegancję strukturalną. Pomiął całkowicie różnego rodzaju zastrzeżenia metodologiczne, jakie formułowane są na gruncie współczesnej filozofii moralnej, zignorował odmienne aksjologie. Słowem, jak gdyby odsunął na bok wszystko, co w zakresie etyki stanowi osiągnięty poziom samowiedzy metodologicznej. I właśnie dlatego nie stworzył kolejnego, abstrakcyjnego „świata wartości”, nie usiłował utworzyć konstrukcji myślowych odpowiadających wspomnianemu poziomowi, lecz po prostu zwyczajnie zanalizował współczesną sytuację uniwersytetów, zweryfikował koncepcję i funkcję społeczną tych instytucji, a następnie znając wybornie realia, wyprowadził na tej podstawie normy i wskazówki działania praktycznego. Dlatego można stwierdzić, iż w etyce profesjonalnej więcej mają do powiedzenia uczeni zajmujący się na serio badaniem i nauczaniem w pozafilozoficznych dyscyplinach niż filozofowie, a już w szczególności etycy. Edward Shils, znany socjolog, wykorzystuje swą wiedzę specjalistyczną do analizy instytucji uniwersytetu, relacji wewnątrzuniwersyteckich, a także stosunków uniwersytet-społeczeństwo. W mniejszym stopniu natomiast zajmuje się aksjologią. Ale właśnie takie podejście pozwala na kompletne przedstawienie moralnej problematyki współczesnego uniwersytetu. W związku z tym nasuwa się uwaga, iż w licznych inicjatywach tworzenia czy odtwarzania etyk profesjonalnych popełnia się często błąd, powierzając zadania w tym zakresie etykom czy prawnikom. Reprezentanci tych dwóch dyscyplin są tak przez nie zdominowani, że w istocie niewiele nowego w tej materii mogą powiedzieć.

Od strony aksjologicznej Shils przyjmuje najprostszą z możliwych konstrukcji. Tworzy mianowicie etykę jednowartościową, opartą na traktowaniu prawdy jako wartości naczelnej. Uzasadnia taką hierarchię przez odwołanie się do społecznego podziału pracy i funkcji uniwersytetów w społeczeństwie. Takie ujęcie można akceptować lub odrzucać, jednakże uchyla ono wciąż żywy problem ostatecznego uzasadnienia takiej czy innej wartości. Ponadto, związek tej hierarchii ze społecznym podziałem pracy uchyla również problem arbitralności wyboru. Jeżeli ktoś zgadza się z tym, że wyższe uczelnie mają badać i nauczać na poziomie możliwie najwyższym, a trudno jest z tym się nie zgodzić, to musi również, na zasadzie konsekwencji zaakceptować wszystkie szczegółowe obligacje przedstawione w recenzowanej pracy. Jeżeli ktoś chce być członkiem wspólnoty akademickiej, to powinien wiedzieć na co się decyduje i jakie obowiązki wynikają z jego wyboru. Przy czym nie chodzi tu o wybór jednego z możliwych zawodów, lecz raczej o podstawowy wybór życiowy, coś szerszego i bardziej zobowiązującego niż zwykłe zatrudnienie.

Jednowartościowość etyki akademickiej w ujęciu omawianej pracy, pozwala na jednoznaczne rozstrzygnięcie wszelkich możliwych dylematów i konfliktów moralnych. Propozycje owych rozstrzygnięć są przekonujące, chociaż wielokrotnie wymagają od swych adresatów zajmowania postawy rygorystycznie zasadniczej.

Autor jednoznacznie stwierdza, że warunkiem niezbędnym, a zarazem wystarczającym utrzymania uniwersytetów jako wyróżnionych centrów badania, nauczania

nia, życia intelektualnego, swoistego wzoru stosunków międzyludzkich, jest to, w jakim stopniu środowisko nauczycieli akademickich uświadomi sobie swoje obowiązki i będzie je respektowało. Innymi słowy, teraźniejszość i przyszłość uniwersytetów w decydującej mierze zależy od moralności uczonych. Niezależnie od tego, czy jest to twierdzenie prawdziwe całkowicie, czy też tylko częściowo, czy twierdzenie to jest realistyczne, czy też utopijne, praca Shilsa ma duże znaczenie praktyczne. Tekst książki przypomina klasyczne moralitety dwudziestowieczne, których autorzy w mniejszym stopniu dbali o elegancję teoretyczną, w większym natomiast stopniu o siłę perswazyjną proponowanych reguł, stylów działania i hierarchii wartości. *Etyka akademicka* jest takim moralitetem, napisanym językiem dwudziestowiecznym, osadzonym we współczesności, którego lekturę można spokojnie zalecić wszystkim, którzy w jakiś sposób są związani z uniwersytetami.

Nikt nie jest w stanie orzec, jaka będzie przyszłość uniwersytetów we współczesnym świecie. Najprawdopodobniej nie ma już powrotu do tradycyjnych, małych, elitarnych uczelni, w których duch uniwersytetu znajduje najbardziej sprzyjające warunki rozwoju. Jednakże respektowanie reguł etyki akademickiej, może przynajmniej spowodować kontynuację tradycji tych uczelni we współczesności.

Niestety autor ogranicza swe rozważania wyłącznie do uniwersytetów zachodnich (s. 2). Co więcej, w pracy zawarte są nieliczne wprawdzie, lecz ostre negatywne oceny uczelni nie należących do tych krajów. Oceny te są oparte na niezbyt dobrej znajomości przedmiotu, na ekstrapolacji szczególnej sytuacji wyższych uczelni w okresie stalinizmu na współczesność (por. s. 24, 100). Mimo wstępnego zastrzeżenia autora, że nie będzie się zajmował uczelniami spoza krajów demokracji parlamentarnej oraz wbrew deklarowanym przez siebie regułom etyki akademickiej, wykracza on nieco poza swe kompetencje, formułując ponadto sądy zbyt kategoryczne, jak na stopień ich uzasadnienia. Nie to jest wszakże najważniejsze. Rozważania zawarte w recenzowanej pracy są w przytłaczającej większości inspirujące również dla ethosu akademickiego uczonych pracujących niekoniecznie w wyróżnionych przez Shilsa krajach. Jest to wszakże problem odrębny.

Recenzowana praca stanowi dobry impuls dla osób zajmujących się profesjonalnie etyką. Można by odnieść wrażenie, że w tej dziedzinie zrobiono już wszystko, co było możliwe do zrobienia. Tymczasem okazuje się, jak płodne bywa zwrócenie się ku stronie praktycznej współczesności z punktu widzenia wartości tradycyjnych.

Henryk Jankowski

Klasyczny utilitaryzm a problem przerywania ciąży

L. W. Sumner, *Abortion and Moral Theory*, Princeton University Press, Princeton—New Jersey 1981, s. 246.

W dyskusjach etycznych toczonych na temat przerywania ciąży wyróżnić można, najogólniej rzecz biorąc, trzy główne stanowiska, które nazywam za Sumnerem liberalnym, konserwatywnym i umiarkowanym. Zwolennicy pierwszego z tych sta-

nowisk podkreślają przede wszystkim prawo kobiety do kontrolowania własnego ciała i bronią tezy, zgodnie z którą przerywanie ciąży jest mniej więcej tym samym, co usunięcie fragmentu tkanki z organizmu kobiety, a zatem nie jest naganne moralnie. Płód staje się człowiekiem i uzyskuje tym samym prawo do życia dopiero wówczas, kiedy zdolny jest do życia poza organizmem matki. Drugie, skrajnie odmienne stanowisko głosi, że usuwanie ciąży jest w każdym przypadku niedopuszczalne moralnie, ponieważ płód już od momentu zapłodnienia jest osobą ludzką i przysługują mu wszystkie należne osobie ludzkiej prawa, w tym prawo do życia. Zgodnie zatem z poglądem konserwatywnym przerywanie ciąży, nawet w najwcześniejszym stadium rozwoju zygoty, jest odbieraniem życia niewinnej istocie ludzkiej i dlatego powinno być traktowane tak jak morderstwo. Natomiast ostatnie, umiarkowane podejście do omawianego problemu, łączy elementy złagodzonej wersji stanowiska konserwatywnego z elementami stanowiska liberalnego i unika tym samym skrajności wniosków wynikających z obydwu powyższych rozwiązań.

L. W. Sumner w pracy *Abortion and Moral Theory* poddaje krytycznej analizie dwa pierwsze z wymienionych stanowisk w sporze o przerywanie ciąży i opowiada się za słusznością moralną stanowiska umiarkowanego. „Jako racjonalne i sumienne osoby — pisze — powinniśmy preferować taki pogląd na przerywanie ciąży, dla którego możemy znaleźć najlepsze intuicyjne i teoretyczne argumenty” (s. 39). Intuicyjny poziom argumentacji wymaga, aby ocena moralna usuwania ciąży wiązała się logicznie z wiarygodnymi i względnie pewnymi sądami moralnymi dotyczącymi pokrewnych kwestii, jak np. antykoncepcji i dzieciobójstwa. Teoretyczny poziom argumentacji wymaga, z kolei odwołania się do określonej teorii moralnej, która mogłaby stanowić istotną podstawę do sformułowania moralnego stanowiska wobec przerywania ciąży.

Recenzowana praca miała, w założeniu autora, realizować dwa powiązane ze sobą cele. Po pierwsze, cel praktyczny, czyli ustalenie kryteriów dla określenia statusu moralnego płodu i opowiedzenie się tym samym po stronie tej polityki społecznej i prawnej dotyczącej przerywania ciąży, która wynika logicznie z przyjętych kryteriów. Po drugie, cel teoretyczny, czyli przeniesienie dyskusji wokół moralnych problemów usuwania ciąży na poziom teorii etycznej (co, zdaniem Sumnera, nie było w dostatecznym stopniu uwzględniane w dotychczasowych pracach na ten temat) i uzasadnienie stanowiska umiarkowanego poprzez wyprowadzenie go z teorii klasycznego utilitaryzmu.

Praca składa się z sześciu rozdziałów, z których jedynie dwa ostatnie zawierają teoretyczne uzasadnienie stanowiska autora. Sumner rozpoczyna bowiem wykład od analizy problemów zwanych przez niego praktycznymi i dopiero w dalszych partiach książki przechodzi do rozważenia problemów *stricte* teoretycznych. Nie oznacza to jednak, aby pierwsze rozdziały pracy pozbawione były refleksji o charakterze etycznym. Zasygnalizowany na wstępie przez autora podział na rozdziały praktyczne i teoretyczne ma przede wszystkim na celu zachęcenie do przeczytania książki tych osób, które nie miały dotychczas do czynienia z tekstami filozoficznymi. Świadczy o tym m.in. dbałość autora o możliwie prosty i jasny język pracy oraz unikanie — jak sam to określa — żargonu filozoficznego, mogącego utrudnić szerszemu gronu czytelników zrozumienie tekstu.

Pierwszy rozdział pracy zatytułowany „The Abortion Debate” ma za zadanie nakreślenie ogólnego tła dyskusji na temat przerywania ciąży i zasygnalizowanie podstawowych elementów konfliktu między różnymi stanowiskami w tej kwestii. Dwa następne rozdziały poświęcone są przedstawieniu, zanalizowaniu i krytyce dwóch skrajnych poglądów na problem przerywania ciąży. Wyniki tych rozważań

mają charakter negatywny, dają jednak pewne wskazówki dla kierunku poszukiwań właściwego — zdaniem autora — rozwiązania, które w najogólniejszych zarysach zostało przedstawione w rozdziale „The Third Way”. Zarówno pogląd konserwatywny, jak i naiwne wersje stanowiska liberalnego błędnie zakładają, że można ustalić określony punkt graniczny (np. zapłodnienie, urodzenie się dziecka), w którym płód uzyskuje status moralny osoby, a zatem również prawo do życia¹. Oznacza to, że przejście od braku do posiadania pełnego statusu moralnego ma charakter gwałtownego skoku. Oba stanowiska zakładają również ujednoczenie statusu moralnego wszystkich nie narodzonych istot ludzkich i zygotę traktują w ten sam sposób, co w pełni ukształtowany i zdolny do życia poza organizmem płód. Nie przywiązują zatem należytej wagi do faktu rozwoju płodu w czasie ciąży. Stanowisko, które zdaniem Sumnera, może uniknąć powyższych błędów powinno wychodzić z następujących przesłanek:

1) uzyskiwanie pełnego statusu moralnego jest wynikiem stopniowego procesu, możemy więc ustalić nie punkt, lecz jedynie okres graniczny (*threshold period or stage*), w czasie którego dana istota staje się podmiotem moralnym;

2) aby możliwe było zróżnicowanie statusu moralnego zygoty i w pełni ukształtowanego płodu, okres graniczny powinien przypadać na określone stadium rozwoju ciąży;

3) status moralny płodu powinien, przynajmniej częściowo, wiązać się z poziomem jego rozwoju;

4) kryterium statusu moralnego płodu „powinno być na tyle ogólne, by stosować się również do innych istot, a nie tylko płodów, powinno wiązać status moralny tych istot z pewnymi własnościami empirycznymi oraz powinno być moralnie istotne” (s. 126).

Stanowisko umiarkowane zakłada zatem, najogólniej rzecz biorąc, istotną pod względem moralnym różnicę między wczesnym a późnym przerywaniem ciąży (po okresie granicznym). Należy jednak zwrócić uwagę na to, że na podstawie przedstawionych powyżej zasad zbudować można kilka różniących się rozwiązań. Podstawowe znaczenie ma zatem określenie kryterium statusu moralnego, jego związku z normalnym rozwojem płodu oraz ustalenie okresu granicznego.

Podjmując pierwszy z wymienionych powyżej problemów Sumner analizuje cztery najbardziej, jego zdaniem, zasługujące na uwagę kryteria statusu moralnego: wartość wewnętrzną, ożywienie (*being alive*), wrażliwość na bodźce zmysłowe i racjonalność. Pierwsze z nich zostaje odrzucone ze względu na to, że nie może samodzielnie (bez odpowiedniej teorii dotyczącej wartości wewnętrznych) tworzyć odpowiedniego kryterium statusu moralnego. Natomiast drugie kryterium jest, jak sądzi autor, zbyt słabe — wyznacza zbyt szeroki zakres kategorii istot, którym powinien przysługiwać pełny status moralny. „Jeśli moralność ma popierać i ochraniać interesy lub dobro, to powinna interesować się jedynie istotami świadomymi lub wrażliwymi na bodźce zmysłowe. Żadne inne istoty nie mogą odnosić korzyści lub być pokrzywdzone w moralnie istotny sposób” (s. 136—137). Kryterium racjonalności jest z kolei zbyt mocne, gdyż wyklucza klasę istot (ludzi i zwierząt), które powinny znaleźć się pod ochroną moralności. Racjonalność jest wystarczającym, lecz niekoniecznym warunkiem posiadania statusu moralnego. Wydaje się zatem —

¹ W pierwszym rozdziale pracy autor definiuje status moralny w terminach prawa do życia. Później rezygnuje z tej definicji, ponieważ jest ona adekwatna jedynie dla tych teorii, które traktują prawa jako podstawowe fakty moralne. Posiadanie statusu moralnego interpretuje zatem jako branle pod uwagę użyteczności danej istoty w obliczaniu społecznej użyteczności (s. 197).

stwierdza w konkluzji autor — iż jedynym obiecującym kryterium jest kryterium wrażliwości na bodźce zmysłowe (*sentience*), rozumiane w wąskim zakresie jako zdolność do odczuwania przyjemności i bólu, natomiast w szerszym — jako możliwość odczuwania zadowolenia i frustracji. Uznanie, że posiadanie prawa do życia związane jest ze stopniem rozwoju wrażliwości danej istoty na bodźce zmysłowe, pozwoli nie tylko na sformułowanie racjonalnej oceny moralnej przerywania ciąży, lecz otwiera także możliwość rozwiązania wielu innych problemów, jak np. stosunku człowieka do zwierząt, problemu opieki nad dziećmi urodzonymi z poważnymi defektami umysłowymi i ludźmi znajdującymi się na granicy życia i śmierci.

Odnosząc powyższe uwagi do kwestii statusu moralnego płodu autor stwierdza, iż za okres graniczny, w którym kształtuje się wrażliwość płodu na doznawanie odczuć zmysłowych, uznać należy drugi trymestr ciąży. Pogląd ten zgodny jest z potocznymi intuicjami moralnymi, traktującymi antykoncepcję i pozbawianie życia noworodka w całkowicie odmiennych kategoriach moralnych. Uznanie, że płód uzyskuje pełny status moralny w drugim trymestrze ciąży, przenosi tę asymetrię do moralnej oceny przerywania ciąży. Wczesne przerywanie ciąży (w pierwszym trymestrze) traktowane jest w podobny sposób jak antykoncepcja, natomiast późne — tak jak pozbawianie życia nowo narodzonego dziecka. Wnioski, jakie wypływają stąd dla polityki społecznej i prawnej dotyczącej przerywania ciąży są oczywiste. Kobieta powinna mieć pełną autonomię w podejmowaniu decyzji o stosowaniu antykoncepcji i o usunięciu wczesnej ciąży, nie ma zatem potrzeby prawnego regulowania kwestii przerywania ciąży w pierwszym trymestrze rozwoju płodu. Natomiast prawne zezwolenie na usunięcie ciąży w późniejszym terminie powinno opierać się na tych samych zasadach, na których również usprawiedliwione wydaje się popełnienie zabójstwa, tzn. w przypadku samoobrony i eutanazji. Dotyczy to zatem jedynie tych przypadków, w których donoszenie ciąży zagraża życiu matki lub istnieje duże prawdopodobieństwo, że przyszłe dziecko przyjdzie na świat nieuleczalnie chore.

Należy zaznaczyć, że choć Sumner traktuje późne przerywanie ciąży w tych samych kategoriach moralnych co dzieciobójstwo, to dostrzega jednak — jak sam to określa — znaczącą moralnie różnicę między pozbawianiem życia płodu a spowodowaniem śmierci dziecka. Píše o tym: „Płód jest pasożytem w odniesieniu do jedynej w swoim rodzaju jednostki w sposób, w który nowo narodzone dziecko nie jest. Ta pasożytnicza relacja usprawiedliwia w sposób bardziej liberalny późne przerywanie ciąży niż dzieciobójstwo, gdyż nie mają one miejsca w tych samych warunkach” (podkreślenie — A.P-F.) (s. 152). Sądzę, że powyższe twierdzenie osłabia w zasadniczy sposób tezę autora o moralnej tożsamości późnego przerywania ciąży i eutanazji noworodków. Biorąc bowiem pod uwagę ową pasożytniczą relację płodu i matki możemy dowodzić, że nawet jeśli płód posiada prawo do życia, to prawo to jest prawem zaledwie potencjalnym i może zostać ograniczone w sytuacji konfliktowej przez prawa matki. Uznanie przez autora, że istnieją stopnie statusu moralnego, wydaje się potwierdzać tę wątpliwość³.

Najbardziej interesującą, zwartą i bogatą treściowo część recenzowanej pracy stanowią dwa ostatnie rozdziały: „Morality and Utility” i „Life and Death”. W pierwszym Sumner uzasadnia, dlaczego teoria klasycznego utilitaryzmu stanowi właściwą

³ Warto zaznaczyć, że problem istnienia stopni statusu moralnego nie został przez autora wyjaśniony w sposób ostateczny. Bowiem na s. 144 twierdzi, iż wśród istot wrażliwych na bodźce zmysłowe istoty bardziej rozwinięte mają większy status moralny. Natomiast na s. 198 podkreśla, iż w teorii klasycznego utilitaryzmu wyróżnić można jedynie istoty o pełnym statusie moralnym.

podstawę do rozstrzygnięć etycznych, natomiast w rozdziale ostatnim ukazuje, w jaki sposób stanowi ona układ odniesienia do postulowanego powyżej umiarkowanego stanowiska wobec kwestii przerywania ciąży.

Obronę klasycznego utilitaryzmu rozpoczyna autor od wyróżnienia czterech typów teorii etycznych: teorii dyskrecjonalnych i idealnych — ze względu na brak lub istnienie w danej teorii norm reglamentujących sferę życia prywatnego jednostek, oraz teorii warunkowych i absolutnych — ze względu na sposób obowiązywania norm moralnych. Teorie, które leżą u podstaw dwóch skrajnych poglądów na problem usuwania ciąży należą, według klasyfikacji autora, do typu teorii absolutnych. Ostrze krytyki Sumnera kieruje się zatem przeciwko absolutnym teoriom etycznym zarówno w ich idealnej (teoria prawa naturalnego), jak i dyskrecjonalnej (liberalna teoria praw) postaci.

Argumenty wysuwane przez Sumnera pod adresem liberalnej teorii absolutnych praw ograniczają się do klasycznych zarzutów stawianych teoriom absolutnym, jak np. absolutyzowanie wolności i stawianie jej ponad wszelkie inne wartości, niemożliwość racjonalnego rozwiązywania konfliktów moralnych. Nowe elementy wnosi natomiast dokonana przez autora krytyka idealnej teorii prawa naturalnego, którą autor przenosi na poziom dyskusji wokół interpretacji pojęcia dobrego życia. Teorie idealne, postulując wspólne dobro dla wszystkich istot ludzkich, opierają się na nieadekwatnej koncepcji jednorodności natury ludzkiej. Ceną, jaką płacimy za przyjęcie obiektywnej interpretacji pojęcia dobrego życia, jest „utrata jednej z form indywidualności: szacunku dla osób jako istot, które są w stanie określić, na czym polegają ich własne interesy” (s. 173). W konkluzji autor stwierdza, iż możliwa do zaakceptowania teoria etyczna winna być teorią dyskrecjonalną i warunkową. Warunki te spełnia zarówno intuicjonizm praw, jak i klasyczny utilitaryzm, jednakże brakiem pierwszej z tych teorii jest nieumiejętność porównywania określonych praw i obowiązków oraz traktowanie praw jako podstawowych faktów moralnych (bez odniesienia ich — jak czyni to utilitaryzm — do pojęcia użyteczności).

W dalszej części pracy Sumner przedstawia własną interpretację teorii klasycznego utilitaryzmu, rozważając m.in. możliwe sformułowania zasady użyteczności i porównując ze sobą *desire* i *experience models*. W modelu klasycznym społeczna użyteczność określana jest przez sumę indywidualnych użyteczności, które powinniśmy analizować w terminach interesów lub dobra (*welfare*). Natomiast dobro indywidualne zostało zdefiniowane jako pożądaný stan umysłu, a nie jako satysfakcja ze spełnienia pragnień. Sumner analizuje także związek klasycznego utilitaryzmu z bezpośrednią i pośrednią teorią praw opowiadając się za przyjęciem rozwiązania leżącego między utilitaryzmem czynów a utilitaryzmem reguł (s. 192).

Jeśli klasyczny utilitaryzm ma stanowić podstawę umiarkowanego stanowiska wobec usuwania ciąży, to powinien popierać przyjęte przez autora kryterium statusu moralnego oraz odmienność oceny moralnej wczesnego i późnego przerywania ciąży. Pierwszy z tych problemów nie nasuwa, jak sędzę, większych wątpliwości. Rozważania autora idą zatem w kierunku wykazania, że zróżnicowanie moralnej oceny przerywania ciąży wiąże się z rozróżnieniem dwóch rodzajów czynów: zapobiegania tworzenia nowych istot i powodowania śmierci osób posiadających pełny status moralny. Nasze czyny — stwierdza autor — mają wymiar moralny jedynie wówczas, kiedy dotyczą istot wrażliwych na bodźce zmysłowe. Wczesne przerywanie ciąży nie może zatem ani krzywdzić, ani łamać prawa do życia płodu. Fakt, iż płód jest potencjalną istotą ludzką, nie może wpływać na przyznanie mu od momentu poczęcia pełnego statusu moralnego. Może natomiast

określać, w jaki sposób powinniśmy ochraniać jego życie po uzyskaniu statusu moralnego. Bowiem uznanie równej użyteczności wszystkich zdolnych do odczuwania zmysłowego istot nie oznacza, że powinniśmy traktować je w ten sam sposób.

Abortion and Moral Theory jest jedną z najbardziej interesujących teoretycznych prac napisanych na temat moralnych aspektów przerywania ciąży. Jej dużą zaletą jest bezpośrednie powiązanie teorii etycznej z moralną oceną przerywania ciąży oraz próba oceny i podsumowania dotychczasowych rozważań na ten temat. Praca Sumnera — profesora filozofii na uniwersytecie w Toronto — wyróżnia się także zakresem podejmowanych problemów moralnych, które pomimo bezpośrednio związku z kwestią przerywania ciąży były często pomijane w innych tego typu pracach. Dotyczy to zwłaszcza ostatniego rozdziału książki, który w znaczny sposób poszerza i pogłębia centralny problem pracy.

Alicja Przytuśka-Fiszler

O niektórych zasadach polityki społecznej

Ethical Principles for Social Policy, ed. J. Howie, Southern Illinois University Press, Carbondale—Edwardsville 1984, s. 155.

Tytuł zbioru wykładów, wygłoszonych dzięki staraniom fundacji imienia A. R. Leysa, przez amerykańskich etyków na uniwersytecie w Carbondale, jest trochę mylący¹. Czytelnika oczekującego syntetycznego przeglądu zasad polityki społecznej spotyka rozczarowanie. Sześciu autorów zajmuje się w tej książce tylko niektórymi wybranymi zagadnieniami odgrywającymi jednak ogromną rolę w kształtowaniu polityki państwa wobec własnych obywateli.

Pierwszy z autorów, William K. Frankena zastanawia się nad problemem, czy szacunek dla życia jest sam w sobie właściwym wyznacznikiem polityki społecznej, szczególnie w takich dziedzinach, jak medycyna i ochrona środowiska naturalnego. Przede wszystkim jednak autor dąży do ustalenia różnych znaczeń terminów składających się na wyrażenie „szacunek dla życia” w zależności od odmiennych kontekstów: religijnego i estetycznego. Nie należy bowiem mieszać biologicznego życia jednostki z życiem gatunkowym lub życiem psychicznym, jak również szacunku jako kategorii wypływającej z pobudek estetycznych („życie jest piękne”) lub religijnych („życie jest święte”) ze *stricto* moralnym jego rozumieniem. To ostatnie oznacza tylko tyle, że pewne sposoby traktowania życia cielesnego człowieka oceniane są jako moralnie złe lub dobre, właściwe lub niewłaściwe. Czym charakteryzują się te czyny wobec życia, które uznaje się za moralnie niedopuszczalne? Etyk po-

¹ Oto pełna lista zamieszczonych w zbiorze szkiców: W. K. Frankena, *The Ethics of Respect for Life*, W. T. Blackstone, *Zero Population Growth and Zero Economic Growth: An Exploration of Some of the Value Questions*, R. Wasserstrom, *Racism, Sexism, and Preferential Treatment: An Approach to the Topics*, G. Dworkin, *Is More Choice Better than Less?* J. Feinberg, *The Child's Right to an Open Future*, T. L. Beauchamp, *Medical Paternalism, Voluntariness, and Comprehension*.

winien odpowiedzieć, że ich cechą wspólną jest to, że skracają one lub zapobiegają powstaniu ludzkiego życia biologicznego. Inne odpowiedzi nie dotyczą bezpośrednio szacunku dla życia, bowiem gdy np. odwołujemy się do Boga uświęcającego życie, wówczas pierwotny jest szacunek wobec postanowień Stwórcy. Akt skrócenia lub przeciwdziałania powstaniu ludzkiego życia jest zły tylko dlatego, że jest aktem skrócenia życia lub przeciwdziałania jego powstaniu. Wtedy i tylko wtedy szacunek dla życia jest podstawową zasadą etyczną, a nie regułą wyprowadzoną z innych, wyższych zasad. Oczywiście, tak rozumiany szacunek dla życia, w swej formie absolutnej nie może być wyznacznikiem żadnej polityki społecznej. Jest to postulat nierealny, tak jak nierealny jest implikowany przez zasadę szacunku postulat, głoszący, że każda kobieta zdolna do urodzenia dzieci powinna je urodzić.

Życie biologiczne jest warunkiem koniecznym istnienia świadomości i szczęścia, moralności i religii. Ale życie biologiczne samo w sobie nie jest godne szacunku. Szacunek dla życia nie może być więc zasadą najwyższą. Jest to postawa oparta, według Frankena, przede wszystkim na poglądach dotyczących jakości życia.

Oceny takich problemów szczegółowych, jak zabójstwo, samobójstwo lub eutanazja, celibat, powstrzymywanie się od stosunków piciowych i zapobieganie ciąży, a także jej przerywanie (które, zależnie od poglądów na to, czy płód jest człowiekiem, czy nim nie jest, może być zaliczone do czynów skracających życie lub zapobiegających jego powstaniu) są niemożliwe wyłącznie na podstawie etycznej reguły szacunku wobec życia.

Rozszerzona reguła szacunku, dotycząca wszelkiego życia w ogóle (Schweitzer) także nie spełnia zadań stawianych przed zasadami np. polityki ekologicznej. Życie zwierząt niższych i roślin, pozbawione świadomości, awersji i pożądań, przyjemności i obaw, celów i nadziei wcale nie jest godne szczególnego szacunku. unicestwienie takiego życia może być wprawdzie czymś złym, jako że może powodować cierpienie lub jest niewłaściwe ze względów estetycznych, emocjonalnych i społecznych, a więc pozamoralnych. W polityce społecznej — konkluduje Frankena — może być przydatna jedynie relatywna, pochodna i ograniczona zasada szacunku dla życia.

Kolejny autor, William T. Blackstone rozważa propozycje polityki zerowego wzrostu demograficznego lub gospodarczego. Zestawił on argumenty zwolenników i przeciwników stosowania przymusu w obu strategiach, omówił także różnice w poglądach adwersarzy na fakty i na wartości. Blackstone zauważa, że struktura wartości uznawanych przez współczesne społeczeństwa skłania do stosowania jedynie dobrowolnej kontroli urodzeń. Gdy środki dobrowolne zawiodą, to zarówno wartości, jak i fakty zdają się usprawiedliwiać podjęcie kroków przymusowych. Należy zacząć od form stosunkowo najłagodniejszych (np. ułatwienia podatkowe dla osób bezdzietnych), dostosowując je do warunków danego kraju, do społecznie akceptowanych zasad sprawiedliwości dystrybtywnej itd. W sytuacji rzeczywistego przeludnienia świata różne systemy etyczne, takie jak utylitaryzm, teoria sprawiedliwości J. Rawlsa lub tzw. model mieszany W.D. Rossa mogą usprawiedliwiać przymusową kontrolę urodzeń. W takich bowiem warunkach brak zgody na zerowy wzrost demograficzny równa się zgodzie na przymusową kontrolę śmierci.

Inaczej przedstawia się stanowisko Blackstone'a wobec problemu zerowego wzrostu gospodarczego. Utrzymanie takiego tempa wzrostu pociąga za sobą liczne zmiany w gospodarce i w państwie (np. planowanie centralne), których negatywne skutki mogą przeważać nad ewentualnymi korzyściami. Dlatego najlepszym rozwiązaniem wydaje się kontrolowany wzrost gospodarczy, przy produkcji utrzy-

manej na maksymalnie wysokim poziomie nie powodującym jeszcze katastrofy ekologicznej.

Wykład Richarda Wasserstroma jest poświęcony sprawom rasizmu i dyskryminacji płci oraz problemom polityki preferencyjnego traktowania osób dyskryminowanych. W naszej kulturze — twierdzi autor — rasa i płeć są kategoriami społecznie istotnymi. Ci, którzy sprzeciwiają się programom preferencyjnego zatrudniania członków upośledzonej rasy argumentując, że barwa skóry jest czymś przypadkowym i bez znaczenia, a liczą się tylko kwalifikacje, nie mają racji. Rasa jest jedną z cech dominujących, określających sposób, w jaki jednostka patrzy na świat i w jaki jest postrzegana. Podobnie ważną cechą jest płeć. Wiąże się z nią oczekiwanie pełnienia określonych ról społecznych, a pozycje obu płci w naszej kulturze są odmienne.

Ideałem jest takie społeczeństwo, w którym różnice rasowe i płciowe są postrzegane jako pożądane. Ideał asymilacjonistyczny polega na równości ras i płci na poziomie podstawowych praw i obowiązków politycznych i w obszarze istotnych, pozarządowych instytucji publicznych (np. możliwość zatrudnienia w ważnych dziedzinach gospodarki lub zamieszkania zgodnie ze swoim wyborem itp.). W idealnym społeczeństwie asymilacjonistycznym rasa i płeć powinna być postrzegana tak, jak barwa oczu: ma ona jedynie znaczenie w trzecim obszarze życia, na poziomie jednostkowych stosunków społecznych.

Przy użyciu jakich środków można zrealizować ideał? W Stanach Zjednoczonych zastosowano programy preferencyjnego traktowania mniejszości rasowych. Niekiedy przypominały one nasze, mechanicznie przyznawane „punkty za pochodzenie” przy egzaminach na uczelnie wyższe. Spotkały się one z zarzutami, że są rasistowskie à rebours. Wasserstrom twierdzi, że da się dowieść, iż nie są one rasistowskie, natomiast nie da się wykazać, że na pewno są właściwe i pożądane.

Richard Dworkin zajął się ciekawym problemem: czy większa liczba możliwości wyboru jest naprawdę czymś lepszym od ich mniejszej liczby. Bogatszy wybór wydaje się korzystny z zasadą optymalizacji Pareta, bowiem zyskują na nim wszyscy, a nikt nie traci. Jednakże zwiększenie zbioru możliwych wyborów (który może być pusty) pociąga za sobą pewne koszty. Przede wszystkim są to koszty podjęcia decyzji. Dotyczy to także kosztów uzyskania i przetworzenia informacji, czasu i wysiłku związanych z samym wyborem oraz kosztów psychicznych. Innym typem obciążenia jest zwiększona odpowiedzialność; stajemy się odpowiedzialni za wypadki, które przedtem nie mogły nas dotyczyć. Nowe możliwości wyboru tworzą także nowe sposobności nacisku społecznego i prawnego. Dodatkowo obserwowane są dwa zjawiska. Wiele osób, które otrzymały nowe możliwości wyboru, korzysta wyłącznie z nich, porzucając dawne rozwiązania; może także ulec zmniejszeniu subiektywne poczucie własnego dobrobytu (np. bankowiec, który poznał szyfr sejfów może obawiać się prób zmuszenia go do otwarcia kasy). Mniejsza liczba możliwości wyboru może być wreszcie uznana za korzystną, bowiem służy podkreśleniu nadzwyczajności stosunków międzyludzkich (np. odrzucenie stosunków pozamałżeńskich jako wyraz szczególnej więzi uczuciowej) lub ze względów paternalistycznych (ludzie nie czują się kompetentni do podejmowania decyzji, pozostawiając wiele spraw do rozstrzygnięcia np. ekspertom lub administracji państwowej).

Wyborom można przypisać wartość dwojakiego rodzaju: wartość instrumentalną — jeżeli traktujemy dużą liczbę dróg, które wiodą do dobrego celu za rzecz

dobrą; oraz wartość wewnętrzną — gdy mówimy np. że większa liczba wyborów jest czymś lepszym od mniejszej liczby wyborów. Jednakże, jeżeli wybór ma wartość wewnętrzną, to czy naprawdę im więcej możliwości wyborów, tym większa jest ich wartość? Jeśli posiadanie dziecka ma pewną wewnętrzną wartość, to czy posiadanie dwojga lub więcej dzieci pomnaża tę wartość? Wydaje się, że sama możliwość wyboru nie ma wewnętrznej wartości; wewnętrzną wartość ma jedynie bycie istotą zdolną do wyborów. „Więcej” nie zawsze jest lepsze od „mniej”, wystarczy po prostu dostateczna liczba wyborów (*enough is enough*).

Czy twórcy polityki społecznej powinni uwzględniać fakt, że dzieci mają prawo do „otwartej”, niezdeterminowanej przyszłości? Nad tym zagadnieniem zastanawia się Joel Feinberg. Stwierdza, że prawa można przypisywać trzem grupom osób: dorosłym, dorosłym i dzieciom oraz wyłącznie dzieciom. Prawo do autonomii jest swoiste dla osób dorosłych, dzieci dotyczą prawa zależności od opiekunów oraz *rights-in-trust* — prawa podobne do praw autonomii dorosłych, z których dziecko nie może w pełni korzystać zanim nie stanie się osobą pełnoletnią, lecz które można już teraz pogwałcić. Są to prawa antycypujące autonomię, prawa do niezdeterminowanej osobowości i przyszłości.

Prawa przysługujące osobom należącym do różnych grup mogą pozostawać w konflikcie ze sobą. Na przykład członkowie sekty religijnej Amish dążą do uchylecia obowiązku edukacji wobec swoich dzieci, bowiem uważają, że współczesna wiedza nie tylko jest w życiu nieprzydatna, lecz może zniszczyć niezależność religijną potomstwa, które porzuci wiarę swych rodziców. Władze państwowe nie wyrażają jednak zgody nawet na oddzielne, uproszczone programy nauczania dla dzieci Amish. Interwencja państwowa w obronie praw dzieci motywowana jest tymi samymi powodami, jakie wymieniają rodzice. Obie strony odwołują się do dobra i autonomii dzieci.

Termin „autonomia” oznacza albo zdolność do kierowania sobą, albo władzę i zdolność suwerena do kierowania kimś. Państwo powołuje się na pierwsze znaczenie: osoba dorosła, w którą zmieni się dziecko ma prawo do samookreślenia. Paradoxem jest, że dzieci nie mogą same kształtować siebie ani swojej przyszłości i czynią to za nich rodzice (lub państwo), a gdy dziecko staje się dorosłym, często jest już za późno na samookreślenie. Paradoksalny jest także fakt, że na pytanie, co jest dobre dla dziecka, ani rodzice, ani państwo nie potrafią właściwie odpowiedzieć, dopóki dziecko jest dzieckiem.

Nie ma żadnych rewelacyjnych rozwiązań tych paradoksów. Rodzice powinni respektować te cechy, które zostały przez dziecko odziedziczone lub powstały w wyniku wczesnego oddziaływania środowiska. Od samych narodzić dziecko powinno mieć jakiś wpływ na kształtowanie samego siebie. Należy dążyć do zachowania maksymalnej autonomii, sterować dzieckiem zgodnie z jego charakterem i temperamentem, a nie wbrew nim. Tylko wtedy przyszłość dziecka pozostanie otwarta i ono samo określi ją dokonując wyborów zgodnych z własnymi preferencjami.

We współczesnej medycynie często stosuje się transfuzje krwi, pomimo braku zgody pacjenta, przymusowo kieruje się chorych do leczenia zamkniętego, interweniuje się w celu zapobieżenia popełnieniu samobójstwa, nie udziela się informacji medycznych pomimo prośby chorego itd. Przepisy prawne nakładają obowiązek wkładania hełmów przez motocyklistów czy zapinania pasów przez pasażerów samochodów, zabraniają sprzedaży szkodliwych chemikaliów. Motywacją we wszystkich przypadkach jest ochrona zdrowia i dobrobytu, korzystna dla osoby chorej. Zasada korzyści „jest godną akceptacji zasadą moralną, lecz nie wszystko,

co płynnie z motywów mających na celu korzyść jest godne polecenia" — pisze Tom L. Beauchamp w artykule pt. *Medical Paternalism, Voluntariness and Comprehension* (s. 123). Wadą zasady korzyści jest jej zbytnia ogólność. Dlatego racjonalnych usprawiedliwień naruszania wolności trzeba szukać pośród bardziej ograniczonych i bardziej precyzyjnych reguł. Autor rozpatruje dwie sprzężone ze sobą zasady — zasadę krzywdy i zasadę paternalistyczną.

Tom L. Beauchamp w napisanym kilkanaście lat temu artykule *On Justification for Coercive Genetic Control* dał następujące sformułowanie zasady krzywdy: „gdy jakiejś osobie lub grupie osób dzieje się krzywda pewnego rodzaju, to państwo jest uprawnione do przymusowej interwencji w celu ochrony tych osób. W niektórych przypadkach może to być ograniczenie wolności osób czyniących krzywdę, w innych przypadkach może zostać ograniczona (co najmniej czasowo) wolność krzywdzonych”². W omawianej obecnie pracy autor proponuje pewną modyfikację brzmienia zasady krzywdy, pisząc, że można jedynie „usprawiedliwić ograniczenie wolności osób powodujących krzywdę, nigdy zaś osób krzywdzonych” (s. 127).

Problematyka paternalizmu wydaje się bardziej złożona. Tradycyjnie termin „paternalizm” dotyczy traktowania jednostki w taki sposób, w jaki ojciec traktuje swoje dzieci: reprezentuje ich interesy i podejmuje za nie wszystkie ważne decyzje. W filozofii moralnej termin ten jest używany w odniesieniu do praktyk, które ograniczają wolność jednostki bez jej przyzwolenia. Usprawiedliwieniem takich poczynań jest chęć zapobieżenia krzywdzie lub szkodzie, którą jednostka może sobie sama wyrządzić lub spowodowanie pewnych, dobrych dla niej skutków, których sama by nie osiągnęła.

Paternalizm można określić jako ochronę ludzi przed nimi samymi. Gerald Dworkin definiuje go jako „ograniczenie swobody działania danej osoby, usprawiedliwione jedynie racjami odnoszącymi się wyłącznie do dobrobytu, dobra, szczęścia, potrzeb, interesów i wartości osoby przymuszanej”³ (s. 65). Powszechne stało się wyróżnianie kilku rodzajów paternalizmu. Najczęściej za kryterium podziału przyjmuje się kompetentność lub niekompetentność ludzi traktowanych w sposób paternalistyczny. Człowiek niekompetentny to osoba nie będąca w stanie samodzielnie podjąć racjonalnej decyzji ani jej wprowadzić w życie z dwóch powodów: braku woli i niedostatku informacji. Na tej podstawie można wyróżnić paternalizm mocny, słaby i ograniczony.

Paternalizm słaby dotyczy jedynie osób niekompetentnych. Zwolennicy tego rodzaju interwencji głoszą, że postępowanie jednostki może być ograniczane jedynie w chwilach, gdy jest ona istotnie bezwolna lub nie poinformowana. Przykładami usprawiedliwionej interwencji z zakresu słabego paternalizmu może być pomoc medyczna w sytuacjach działania silnych środków psychotropowych, zaburzeń umysłowych wskutek uremii, bólu w trakcie rodzenia, a także zupełnej nieznajomości terminologii medycznej uniemożliwiającej porozumienie.

Autor przeciwstawia się tym poglądom. Wysuwa tezę, że słaby paternalizm nie jest w ogóle paternalizmem. Rozumowanie przedstawia się następująco. Osoby niekompetentne, czyli bezwolne lub nie poinformowane:

a) mają wolność ograniczoną na mocy definicji; dalsze ograniczenie nie ma tu znaczenia, a wręcz jest zalecane, gdy grozi im krzywda;

² T. L. Beauchamp, *On Justification for Coercive Genetic Control*, w: J. H. Humber, F. F. Almeder (eds), *Biomedical Ethics and the Law*, New York—London 1976, s. 364.

³ G. Dworkin, *Paternalism*, „*Monist*” 56 (1972), s. 65.

b) osoby te są pozbawione autonomii działania, nie są więc odpowiedzialne za skutki powodowane swoim postępowaniem;

c) możliwe jest usprawiedliwienie obrony przed krzywdą spowodowaną działaniem nieautonomicznym, lecz usprawiedliwieniem nie może być wówczas zasada paternalizmu, lecz rozszerzona zasada krzywdy.

Ograniczony paternalizm można uznać za pewną modyfikację paternalizmu słabego. Rozszerzony jest w tym wypadku zbiór warunków koniecznych i wystarczających do interwencji. Niezależnie od braku kompetencji wymaga się, by krzywdy i szkody, którym ma się zapobiec były większe niż zło wynikające z naruszenia wolności oraz by interwencja podlegała uniwersalizacji, tj. by można było uznać za usprawiedliwione jednakowe traktowanie wszystkich bez wyjątku osób znajdujących się w podobnych przypadkach.

Omawiane dotychczas formy paternalizmu, niezależnie od tego czy będziemy je uznawać za paternalizm *sensu stricto*, czy też za poszerzoną zasadę krzywdy, nie budzą większych wątpliwości moralnych. Interwencja wobec osób niekompetentnych jest usprawiedliwiona i nie wzbudza to żadnych kontrowersji. Rozbieżności poglądów można jedynie zauważyć przy próbach klasyfikacji danej osoby jako kompetentnej lub nie, co jest problemem bardziej empirycznym niż filozoficznym.

Paternalizm mocny to twierdzenie, że pewne jednostki lub państwo mogą ograniczyć wolność danej osoby wtedy i tylko wtedy, jeżeli osoba ta jest dzięki temu chroniona przed skutkami własnych czynów. Dzieje się tak wtedy, gdy podejmowane przez nią czyny związane są z nie dającym się racjonalnie uzasadnić ryzykiem (np. poddanie się wyjątkowo niebezpiecznemu eksperymentowi medycznemu), gdy nie leżą one w najlepiej pojmowanym interesie jednostki (zamiar samobójstwa) lub są potencjalnie niebezpieczne i nieodwracalne w skutkach (narkotyki). Paternalizm mocny dopuszcza wówczas interwencje naruszające autonomię jednostki.

Tom L. Beauchamp wysuwa tezę, że paternalizm mocny nie ma zastosowania w większości przypadków medycznych. Autor przedstawia następujące rozumowanie: rozróżnienie silnego i słabego paternalizmu sprowadza się do oceny, kiedy pacjent zachował zdolność do działań autonomicznych, a kiedy nie. Mocni paternaliści uznają zwykle takie czynniki, jak stres, ból, brak poczucia przyszłości czy brak wiedzy za ograniczające autonomię pacjenta. Interwencja w takich przypadkach przestaje być paternalistyczna, usprawiedliwia ją znów zasada krzywdy. Spór sprowadza się do tego, która z empirycznych teorii wolności woli i wiedzy jest w danym przypadku właściwa.

Artykuł kończy się częścią postulatyczną. Autor wskazuje, że potrzebny jest nam, po pierwsze, zbiór norm określających logiczne i empiryczne warunki, w których dana osoba może być uznana za autonomiczną. Po drugie, należy określić warunki moralne, przy których wolno nam ograniczać działania bezwolne lub wynikające z braku informacji. Konieczna jest teoria wykraczająca poza dzisiejszą wiedzę o stresie, bólu, psychozach, inteligencji i ich wpływie na wolność woli i świadomość pacjenta. Będzie to raczej teoria empiryczna, a nie filozoficzna.

Tak w skrócie przedstawiła się treść książki pod tytułem *Ethical Principles for Social Policy*. Jest to pozycja na pewno interesująca, chociaż nie wszystkie zawarte w niej artykuły prezentują równy, wysoki poziom. Najciekawszy i najbardziej ważki wydaje się esej T.L. Beauchampa, który też najszerzej został omówiony.

Marks i moralność w oczach Anglosasów

Marx and Morality, eds Kai Nielsen, Steven C. Patten, *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume VII, Guelph—Ontario 1981, s. 379.

Kanadyjczyk Kai Nielsen, znany u nas ze swej książki *Moralność i wiara* zredagował wspólnie z Stevenem Pattenem oraz poprzedził wstępem zbiór trzynastu artykułów stanowiący suplement „*Canadian Journal of Philosophy*”. Autorami artykułów są marksiści z Kanady, Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. Tematyka jest zróżnicowana, choć nieprzypadkowa, co sprawia, że czytelnik zadaje sobie pytanie: jakie właściwie były okoliczności powstania tej książki? Czy Nielsen i Patten zebrali to, co leżało w szufladach przyjaciół, czy też udało im się przedstawić najbardziej znaczące głosy w toczących się na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dyskusjach w środowisku marksistów anglosaskich? A może sami wystąpili z inicjatywą, zamawiając konkretne tematy? Niejasność tego, co książka jako dokument życia umysłowego sobą reprezentuje, jest dla czytelnika przykra. Poza tym redakcja tomu jest bez zarzutu: poziom artykułów wysoki i w miarę wyrównany, całość zamyka obszerna bibliografia najnowszych prac z dziedziny szeroko rozumianej etyki marksistowskiej w języku angielskim i francuskim.

Zbiór otwiera siedem tekstów, których tematyka wyrasta z podwójnego charakteru dzieła Marksa — jako naukowego opisu i dyrektywy działania. W etyce przejawia się to w konflikcie między tezami opisowymi i normatywnymi, a także samozwrotnością pewnych twierdzeń (np. o moralności jako świadomości fałszywej). Czytelnika polskiego nie porywają rozważania o tym, w jakiej mierze marksizm jest nauką, a w jakiej ma charakter normatywny i czy wiedza moralna nie jest *ex definitione* fałszywa, nawet jeśli są to rozważania nieschematyczne. U nas podobne dyskusje wygasły już w latach sześćdziesiątych. Ograniczmy się zatem jedynie do wymienienia autorów i tytułów pięciu tekstów: George E. Panichas, *Marx's Moral Skepticism*; R. G. Peffer, *Morality and the Marxist Concept of Ideology*; Douglas Kellner, *Marxism, Morality and Ideology*; Andrew Collier, *Scientific Socialism and the Question of Socialist Values*; Tony Skillen, *Workers' Interest and the Proletarian Ethic: Conflicting Strains in Marxian Anti-Moralism*. Dwóm natomiast poświęćmy baczniejszą uwagę.

William B. Shaw w artykule *Marxism and Moral Objectivity* porusza problem w etyce i aksjologii marksizmu nienowoty, lecz wciąż wpływający w coraz to innym kontekście historycznym — problem relatywizmu norm i wartości. Już sama terminologia wskazuje, jak wiele w tej kwestii jest do ustalenia. O ile niewątpliwą zaletą rozważań Shawa jest uporządkowanie pojęcia względności (autor odróżnia trzy wersje relatywizmu etycznego oraz trzy wersje relatywizmu metaetycznego), o tyle pojęcie obiektywizmu pozostaje, mimo usiłowań autora, nadal niejasne. Shaw zdaje się nie dostrzegać różnicy między obiektywizmem, który w przeciwieństwie do subiektywizmu podkreśla niezależny od stanów i działań podmiotu charakter norm i wartości, a absolutyzmem, który kładzie nacisk na powszechny, czyli bezwzględny sposób ich obowiązywania. Powtarza on tym samym błąd wielu innych etyków marksistowskich, choć zdaje się mieć nad nimi przewagę pod innym względem: z wywodów jego przebija świadomość, że bezwzględność nie jest w marksizmie

ufundowana na radykalnym obiektywizmie aksjologicznym, lecz że jest stanem stopniowalnym, dającym się ustalić jedynie w przybliżeniu. Shaw odrzuca relatywizm, a na rzecz bezwzględności sądów etycznych (ich „obiektywizmu”) przytacza następujące argumenty. Pierwszym jest oczywistość normatywnych konsekwencji dokonanego przez Marksa opisu społeczeństwa kapitalistycznego. Jeśli opis ten jest istotnie opisem rzeczywistości, to stanowi on zarazem „mocną *prima facie*” rację potępienia kapitalizmu; jeśli zaś się z tym nie zgadza, to na nim spoczywa ciężar przeprowadzenia dowodu. Argument drugi to fakt, że etyczne treści marksizmu opierają się próbie zwanej testem ideologiczności. Nasze przekonania mają wtedy charakter ideologiczny, a więc są względne, gdy pozostajemy nieświadomi ich realnych przyczyn, a zmienilibyśmy je, gdyby nasza wiedza została uzupełniona. Ponieważ przekonania marksistów wyrastają z pełnej wiedzy o uwarunkowaniach mechanizmów świadomości, są przeto niezienne i obiektywne. Trzeci argument zakłada, że zasady etyczne socjalizmu byłyby wybrane przez najbardziej racjonalne osoby, a być może nawet przez wszystkie racjonalne osoby. Argument ten odwołuje się do koncepcji Brandta, według której w pełni racjonalny wybór ma miejsce wtedy, gdy dana osoba pozytywnie przeszła „psychoterapię kognitywną”, czyli konfrontowanie pragnień z faktami w warunkach pełnej informacji. Shaw pozostaje do końca ostrożny: nie mówi o rozstrzygnięciu kwestii, lecz tylko o wzmocnieniu stanowiska obiektywistycznego i ucięciu kilku łbów relatywistycznej hydrze.

Zarówno marksiści, jak i ich krytycy dostrzegają istotną lukę w etyce marksistowskiej. Istnieje ona tam, gdzie o refleksję moralną dopominają się sprawy osobiste, problemy ludzkiego życia w kameralnym wymiarze — wierność małżeńska, prawdomówność, prokreacja, stosunki rodzinne i przyjacielskie. Próbę wypełnienia tej luki podejmuje artykuł Johna McMurtry'ego *Is There a Marxist Personal Morality?* Próba ta rozczarowuje, choć z pewnością zmusza do zastanowienia. McMurtry stara się wywieść moralność osobistą z ogólnohistorycznego kontekstu „determinizmu historycznego” i dochodzi do wniosku, że nie może być ona niczym innym, jak katalizatorem postępu i środkiem tonizującym bóle porodowe nowego społeczeństwa. Wikła to go oczywiście w problem dialektyki konieczności i autoteliczności komunizmu, który McMurtry rozwiązuje czy raczej omija twierdzeniem, iż najwyższą wartością jest wszechstronny i wolny rozwój każdej jednostki. Rozwój ten rozumie dość jednostronnie — jako kreatywność, „zdolność ustanowienia projektu w wyobraźni i przekształcenia go w realność” (s. 186). Drugim w hierarchii poziomem moralności osobistej jest zdrowie: witalność, sprawność i kondycja fizyczna; trzecim — rozwój własnych sił wytwórczych: wiedzy, umiejętności postępowania się narzędziami i sposobami współpracy; czwartym — postawy rewolucyjne w całym ich bogactwie. Jeśli zatem zechcemy wyobrazić sobie, jakie postawy i wartości powinny cechować życie osobiste kogoś, kto identyfikuje się z marksizmem oraz jeśli uwzględnimy warunki realizacji tych wartości, np. możliwość osiągnięcia tylko niskiego stopnia opanowania wiedzy instrumentalnej w wielu dziedzinach naraz, ze względu na konieczność specjalizacji, to otrzymamy nieco kuriozalny obraz ruchliwego i wysportowanego majsterklepki, który w drobnych działaniach codziennych popycha naprzód historię, np. ograniczając swój efektywny popyt lub nierepresywnie wychowując dzieci (przykłady McMurtry'ego). Jest w tym dużo racji, ale podstawowy problem nie zostaje rozwiązany, jak bowiem rozstrzygnąć czy np. przerwanie ciąży zbliża nas do komunizmu? Co się zaś tyczy ograniczania efektywnego popytu, czyli konsumpcji, to uważa się u nas ostatnio, że czynienie tego jest ideologicznie nieuzasadnione. Cóż, co kraj, to obyczaj. A może — co kraj, to marksizm?

Na uwagę zasługuje również esej G. G. Brenkerta *Marr's Critique of Utilitarianism*. Dyskusja nad stosunkiem marksizmu do utylitaryzmu ma u nas skromną tradycję, choć prawdopodobnie zostanie w najbliższych latach podjęta ze względu na nowe zjawiska społeczne i gospodarcze. W anglosaskim obszarze kulturowym sięga wstecz lat trzydziestych. Zajmowano różne stanowiska, od przekonania, że etyka marksizmu jest „utilitarystyczna we wszystkim oprócz nazwy” (P. Allen), do poglądu, że stanowi zaprzeczenie utylitaryzmu. Poglądy Brenkerta stanowią ilustrację drugiego stanowiska. Autor poddaje analizie prace Marksa z lat 1844—1846 i 1865—1867, jedyne, gdzie o utylitaryzmie jest mowa, i stwierdza, że Marks w krytyce utylitaryzmu kładł nacisk na posługiwanie się przez utylitaryzm abstrakcyjną zasadą redukującą bogactwo związków społecznych do jednej tylko zasady użyteczności, swoisty dla utylitaryzmu konserwatywizm wynikający z operowania zależnościami w obrębie *status quo*, egoizmem jako motyw przewodni utylitaryzmu oraz afirmujące alienację ujęcia zależności między interesami ogólnymi i szczegółowymi. Brenkert zwraca uwagę, że w odróżnieniu od utylitaryzmu, etyka marksistowska nie opiera się na przekonaniu, iż pragnienia ludzkie są *prima facie* godne zaspokojenia. Oprócz tego marksizm, w przeciwieństwie do utylitaryzmu, dysponuje wizją uspołecznionej jednostki, nie dającą się wyrazić w języku użyteczności.

Wizja ta powinna być realizowana przez każdego, bo jest cenna sama w sobie. Owo spostrzeżenie rozszerza Brenkert na inne kategorie etyki marksistowskiej, np. czynu. Sądzi, że wyzwolenie od alienacji, uzyskanie wolności, wymaga odcięcia się od zewnętrznych, abstrakcyjnych zależności i brania pod uwagę jedynie wewnętrznej wartości „autoekspresyjnej, indywidualnej natury” czynu. Prowadzi go to do przekonania, iż poglądy etyczne Marksa są „w swej naturze znacznie wyraźniej deontologiczne niż utilitarystyczne”. Niestety, czytelnik nie uzyskuje jasności, czy etyka marksistowska w wydaniu Brenkerta jest etyką obowiązku, czy etyką podkreślającą, że powinno się bezwzględnie realizować pewne wartości, a więc etyką teleologiczną, choć różną od utylitaryzmu. Protest może wzbudzić pominięcie wartościotwórczej roli potrzeb człowieka jako podstawy utilitarystycznych interpretacji marksizmu. Zdolność zaspokajania potrzeb bywa przyjmowana (m.in. przez niektórych etyków radzieckich) za podstawę kryterium oceny czynów lub stosunków społecznych. Potrzeba łączy również materializm historyczny z aksjologią i etyką opisując najbardziej elementarny akt dzielenia jakości świata na dobre i złe. Brenkert twierdzi, że co prawda etyka Marksa opiera się na dążeniu do zaspokojenia pewnych potrzeb, jednak wartość moralna czynu nie zależy od jego konsekwencji względem potrzeb, lecz od sposobu jego dokonywania.

Poczesne miejsce w zbiorze zajmuje problematyka sprawiedliwości. Lektura czterech tekstów na ten temat ujawnia symptomatyczne zjawisko: o ile marksistów z obozu realnego socjalizmu interesuje przede wszystkim ustalanie na podstawie poglądów Marksa zasad sprawiedliwości dystrybucyjnej, o tyle marksistów z Zachodu zaprzęta problem, czy w ogóle istnieją możliwości konstruowania takich standardów sprawiedliwości, które byłyby adekwatne do rzeczywistości kapitalistycznej. Dyskusję na ten temat — jak informuje we wstępie Kai Nielsen — wyzwoiliły poglądy dwóch filozofów zwane obecnie tezą Tuckera-Wooda. Głosi ona, że Marks nie określa kapitalizmu lub jakiegokolwiek innej formacji jako niesprawiedliwych czy nagannych moralnie w jakimkolwiek sensie. Dowolne standardy ocen mogą być ujmowane jedynie w sposób funkcjonalny w ramach istniejących stosunków. Teza ta ma wśród autorów zbioru zwolenników i przeciwników. Krytykuje ją Gary Young w artykule *Doing Marx Justice* utrzymując, iż najszerszy kontekst problematyki sprawiedliwości, sfera cyrkulacji wartości opisana jest przez Marksa jako

miejsce rabunku wartości dodatkowej, co pozwala twierdzić, iż Marks uważał za niesprawiedliwy kapitalistyczny sposób produkcji jako całość. Derek Allen twierdzi natomiast w tekście *Marx and Engels on the Distributive Justice of Capitalism*, iż Marksowskie rozumienie sprawiedliwości zakłada, że dany sposób produkcji realizuje pewien standard sprawiedliwości, będący zarazem jedynym możliwym punktem odniesienia dla całej formacji. Stąd nie ma sensu przypisywanie mu sądów o niesprawiedliwym kapitalizmie. Tezę Tuckera-Wooda podtrzymuje również w artykule *The Marxian Critique of Justice and Rights* Allen Buchanan. Utrzymuje on, iż „zewnątrzna” ocena kapitalizmu jako ustroju sprawiedliwego lub niesprawiedliwego nie ma pokrycia w poglądach Marksa. Ale eksplikuje on swój pogląd inaczej niż czyni to Allen. Owszem, prawdą jest że transakcja sprzedaży wolnej siły roboczej jest sprawiedliwa z punktu widzenia stosunków kapitalistycznych. Ideologiczno-moralną podbudowę tej sprawiedliwości stanowi przekonanie, że realizuje się ona w warunkach wolności działania i równości obywatelskiej. Jednak analiza Marksa wskazuje, iż owe warunki są fikcją ideologiczną skrywającą przymus rynku i zasadniczą nierówność kontrahentów. Tym samym — zdaniem Buchanana — w poglądach Marksa zawarta jest „wewnętrzna” krytyka sprawiedliwości, ukazująca, iż kapitalizm jest niesprawiedliwy w świetle własnych standardów. Oprócz tego, przyznaje Buchanan, można napotkać u Marksa miejsca ogólnego potępienia kapitalistycznej sprawiedliwości, ale nie ma w nich nic, co sugerowałoby przyjęcie ponadhistorycznych standardów lub nawet punktów odniesienia oceny (np. komunizmu), bowiem Marks był przekonany, że w komunizmie rozważania nad zasadą sprawiedliwego rozdziału dóbr stracą w ogóle rację bytu.

Książkę zamyka artykuł Richarda W. Millera *Marx and Aristotle*, w którym autor porównuje obu filozofów dochodząc do wniosku, że obaj oceniają społeczeństwa według tego, jaki rodzaj życia zostaje w nich człowiekowi umożliwiony, są zatem reprezentantami konsekwencjalizmu typu nieużytecznego.

Książkę tę, jak sądzę, warto przeczytać. Jeśli kogoś nie zachęciły przedstawione powyżej treści, może zaciekać go metoda. Może zechce się przyjrzeć, jak można swobodnie odnajdywać płaszczyznę wspólną dla etyki marksistowskiej i teorii innych, np. poglądów Brandta czy Rawlsa. Jeśli jedynym pożytkiem z lektury będzie wniosek, że etyka marksizmu jest znacznie bardziej pojemna niż się wydaje, to będzie to już wiele.

Krzysztof Wojciechowski

Eseje o działaniach i zdarzeniach Donalda Davidsona

Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1982, s. 304.

Ostatnia książka Donalda Davidsona, stanowiąca zbiór artykułów napisanych przez niego w latach 1963—1978, obejmuje (poza niektórymi pracami z filozofii języka) praktycznie całość jego dorobku naukowego z tego okresu. Zainteresowania

Davidsona były zawsze bardzo szerokie: zajmował się psychologią eksperymentalną (efektem była napisana wspólnie z P. Suppesem i S. Sieglem praca *Decision Making: An Experimental Approach*), logiką i filozofią języka (koncepcja wyjaśnienia pojęcia znaczenia za pomocą pojęcia prawdy), psychologią moralności, wreszcie filozofią umysłu. Ta rozległość tematyki badawczej znajduje odbicie w omawianym zbiorze. Stąd też, dla jej uporządkowania i skupienia w pewnych grupach problemowych, zebrane tam artykuły podzielone zostały na trzy osobne działy: „Intencja i działanie”, „Zdarzenie i przyczyna” oraz „Filozofia psychologii”. Nie znaczy to oczywiście, iż ich związek jest czysto przypadkowy, jak pisze bowiem sam autor „jednoczy je temat i ogólna teza. Tematem jest rola pojęć przyczynowych w opisie i wyjaśnianiu ludzkiego działania. Teza głosi, że potoczne pojęcie przyczyny, które wchodzi do zdroworozsądkowego i naukowego opisu kwestii niepsychologicznych, jest także niezbędne dla zrozumienia tego, co znaczy działać z pewną racją, mieć pewną intencję w działaniu, być działającym, działać wbrew swemu najlepszemu osądowi, działać swobodnie [*freely*]” (s. XI). W ramach każdej części układ esejów jest chronologiczny, a do wielu z nich zostały dołączone odpowiedzi na krytykę, co w sumie oddaje w bardzo przejrzysty sposób trudności i modyfikacje stanowiska autora w poszczególnych kwestiach.

Część pierwszą zbioru, poświęconą szeroko rozumianej psychologii moralności, otwiera słynny już artykuł pt. *Działania, racje i przyczyny*. Jest to głos w toczącym się od dłuższego czasu we współczesnej filozofii sporze o to, czy działanie ludzkie można wyjaśniać w naukowym stylu przez umieszczenie go w schemacie przyczynowo-skutkowym, a więc czy rację działania można traktować jak jego przyczynę. Davidson zajmuje w tej sprawie zdecydowanie pozytywne stanowisko. Racja działania (nazywa ją pierwotną) obejmuje według niego pewną propozycję wobec działań o pewnej własności i przekonanie działającego, że zamierzone działanie ma tę własność. Tak rozumiana racja jest przyczyną działania, a jej podanie jest jego wyjaśnieniem. Koncepcji tej, nie tylko w sformułowaniu Davidsona, ale i innych jej zwolenników, stawiano wiele ważkich zarzutów. Kilka z nich autor dość przekonująco uchyla, ale według mnie co najmniej jeden pozostaje w mocy. Powróć do niego przy okazji prezentacji trzeciej części zbioru, teraz wspomnę tylko, że zasadą tego zarzutu jest nieistnienie, a nawet zasadnicza niemożliwość istnienia (wykazana przez samego Davidsona) ogólnych praw w wyjaśnianiu ludzkiego działania.

Kolejne eseje części pierwszej stanowią próbę rozwiązania, stale w ramach i z pozycji przyczynowej teorii działania, kilku szczegółowych zagadnień: wyjaśnienia pojęcia działania, jego intencji, wolności do działania. Na szczególną uwagę zasługuje analiza zjawiska słabej woli, określanej przez Arystotelesa, mianem *akrasia* (nieopanowanie). Istnienie bowiem sytuacji, gdy postępuje się wbrew swemu najlepszemu osądowi, zdaje się pozostawać w konflikcie z przyczynową teorią działania, według której działanie jest zawsze wywołane przez najsilniejszą rację. Linia obrony, jaką przyjmuje Davidson, wychodzi od założenia, że praktyczne rozumowanie przeprowadzane przez działającego w sytuacji konfliktu kilku racji nie jest rozumowaniem dedukcyjnym, podobne jest ono raczej do wnioskowania ze świadectw probabilistycznych. Przyjęcie takiej tezy pozwala na uchylenie domniemanej sprzeczności.

Część druga zbioru, chyba najbardziej interesująca, dotyczy semantyki zdań zawierających czasowniki odnoszące się do działań czy zdarzeń. Jest to próba stworzenia i ugruntowania logicznych podstaw rozważaniom części I, a także części III, i w tym sensie jest wobec nich pierwotna. Oto bowiem w języku potocznym

mówimy śmiało o zdarzeniach, identyfikujemy je ze sobą, nawet nadajemy im nazwy. Kiedy jednak przychodzi do analizy logicznej takich zdań, uznajemy nagle, że mówiliśmy o zdarzeniach tylko w sposób metaforyczny, zastępczy (Kotarbiński) i interpretujemy owe zdania tak, by ich forma logiczna nie pociągała istnienia takich bytów. Davidson widzi wszelako dobre racje przemawiające za uznaniem istnienia zdarzeń. Po pierwsze, trudno wyobrazić sobie adekwatną teorię działania, jeśli nie możemy mówić dosłownie o tym samym działaniu przy różnych opisach. Także wszelkie wyjaśnianie przyczynowo-skutkowe zakłada mówienie o następstwie zdarzeń i prawach wiążących zdarzenia. Wreszcie, wyraźne sformułowanie teorii identyczności umysłu wymaga dosłownej identyfikacji zdarzeń psychicznych z pewnymi zdarzeniami fizjologicznymi. Jeśli więc teorie te mają być zrozumiałe, to zdarzenia muszą być indywiduami i należy ustalić, kiedy zdania o identyczności zdarzeń są prawdziwe. Gdyby jednak powyższe argumenty były dla kogoś nieprzekonujące, gdyby uznał on np., że relacje przyczynowe w tej postaci są zbędne w zaawansowanym stadium nauki, a problem identyczności psychofizycznej można wyrazić w języku nie stosującym pojęcia zdarzenia, to Davidson dysponuje jeszcze jednym, decydującym argumentem. Przyjrzyjmy się bowiem poniższym zdaniom:

(1) Jan posmarował chleb masłem.

(2) Jan powoli posmarował chleb masłem w łazience o północy.

Nie mamy wątpliwości, że między tymi zdaniami zachodzi stosunek wynikania, tzn. (2) \rightarrow (1). Problem pojawia się wtedy, gdy chcemy wyjaśnić, dlaczego tak jest, a więc pokazać, podstawieniem jakiego prawa logicznego jest związek między formalizacjami obu tych zdań. Zasadnicza trudność dotyczy funkcji modyfikatora czasownika—przysłówka „powoli”. O ile bowiem miejsce zdarzenia (w łazience) i jego czas (o północy) możemy, choć dość sztucznie, orzekać o Janie, o tyle z całą pewnością nie stosuje się to do przysłówków. Rozwiązanie, jakie proponuje Davidson, wydaje się więc jedyne: musimy traktować zdarzenia jak indywidua ze wszystkimi wynikającymi stąd konsekwencjami. Wówczas zdania (1) i (2) będą miały następującą postać:

(1') $\exists x \text{ Pm}(\text{Jan, chleb}, x)$

(2') $\exists x \text{ Pm}(\text{Jan, chleb}, x) \wedge \text{Pow}(x) \wedge \text{Ł}(x) \wedge \text{Pół}(x)$

gdzie: Pm — posmarowanie masłem, Pow — powoli, Ł — w łazience, Pół — o północy, x — zmienna przebiegająca zdarzenia. Zakładane przez nas wynikanie jest teraz oczywiste.

Rozwiązanie proponowane przez Davidsona jest bardzo proste i wydaje się naturalne. Co więcej, przez tę właśnie prostotę, przez potraktowanie zdarzeń jako indywiduów, unika on wielu trudności pojawiających się przy innych rozwiązaniach (np. u R. Chisholma czy A. Kenny'ego).

Nie znajdziemy jednak u Davidsona ścisłego czy choćby przybliżonego określenia, czym są zdarzenia. Musimy zadowolić się określeniami negatywnymi. Po pierwsze, nie są więc one powtarzalne i nie tworzą klas (jak chciał Chisholm), lecz są pojedyncze i indywidualne. Po drugie zaś, nie mają one nic wspólnego z faktami (czy też sytuacjami). Te ostatnie (o ile w ogóle istnieją) odnoszą się czy też odpowiadają całym zdaniom, np. „Cezar umarł”, podczas gdy zdarzenia — pojedynczym terminom takim, jak np. „śmierć Cezara”, a w zdaniach jak „Cezar umarł” są kwantyfikowane.

Brak wyraźnej definicji pojęcia zdarzenia nie byłby sam w sobie tak istotny, gdyby nie to, że wiąże się on ściśle z pewnym zagadnieniem pokrewnym. Otóż Davidson akceptuje świadomie oba sformułowane przez Quine'a warunki dokonywania wszelkich wyborów ontologicznych, a tym samym uznając istnienie zda-

rzeń zobowiązuje się do przedstawienia kryteriów ich indywidualizacji. Nie widzi w tym jednak, wbrew pozorom, wielkiej trudności. Podaje bowiem cztery warunki konieczne identyczności zdarzeń, a więc takie, które mogą być stosowane tylko jako pomocnicze oraz jedno pełne kryterium, nie narażone według niego na żadne zarzuty. Oto one:

- (1) (a) x i y są zmianami w tej samej substancji,
- (b) x i y zajmują to samo miejsce w przestrzeni,
- (c) x i y obejmują te same okresy,
- (d) x i y zajmują to samo miejsce w przestrzeni i obejmują te same okresy.
- (2) Jeśli x i y są zdarzeniami, to $x=y$ wtedy i tylko wtedy, jeżeli x i y mają dokładnie te same przyczyny i skutki, tzn.

$x=y \equiv [(z) (z \text{ powoduje } x \equiv z \text{ powoduje } y) \wedge (z) (x \text{ powoduje } z \equiv y \text{ powoduje } z)]$.

Wydaje się jednak, że także ostatnie z podanych kryteriów tylko z pozorów daje nam niezawodną metodę identyfikacji zdarzeń. Albowiem przyczyny i skutki rozpatrywanych zdarzeń są same zdarzeniami i o nich też musimy wiedzieć, że są identyczne. Mamy więc jak się zdaje do czynienia z regresem w nieskończoność. Sądzę zatem, iż nadal brak wystarczająco mocnych kryteriów indywidualizacji zdarzeń.

Trzeci i ostatni dział pt. „Filozofia psychologii” jest niejako ukoronowaniem książki. Jego tematem jest problem stosunku między tym, co fizyczne a tym, co psychiczne i wynikająca z niego kwestia pogodzenia wolności człowieka z determinizmem świata fizycznego. Stanowisko, jakie zajmuje w tej sprawie Davidson, jest, jak się wydaje, zupełnie nowe, pozornie wewnętrznie sprzeczne, ale dość spójnie wiążące się z jego poglądami na naturę ludzkiego działania w ogóle. Swoją teorię autor nazywa anomalnym monizmem. Jej podstawą są trzy zasady, które przytoczę dosłownie:

- 1) Zasada związku przyczynowego — co najmniej niektóre zdarzenia psychiczne oddziałują przyczynowo ze zdarzeniami fizycznymi.
- 2) Zasada nomologicznego charakteru przyczynowości — zdarzenia związane jako przyczyna i skutek podpadają pod ścisłe prawa deterministyczne.
- 3) Anomalizm tego, co psychiczne — nie istnieją ścisłe prawa deterministyczne, na podstawie których zdarzenia psychiczne mogą być przewidywane i wyjaśniane.

Davidson robi jeszcze jedno założenie stanowiące istotę koncepcji, od którego interpretacji zależy usunięcie pozornej sprzeczności, do której prowadzą zasady 1—3. Otóż zdarzenia psychiczne są identyczne ze zdarzeniami fizycznymi. Na pierwszy rzut oka teza ta łącznie z zasadami 1 i 2 prowadzi do uznania istnienia ścisłych praw wiążących zdarzenia psychiczne, co wobec 3 daje sprzeczność. By się tak jednak stało, musimy mieć możliwość utożsamienia otwartych klas zdarzeń opisywanych w terminach fizycznych z podobnymi klasami zdarzeń opisywanych w terminach psychicznych (naukę interesują bowiem prawa określone dla zbiorów nieskończonych), a tego uczynić nie możemy. Ze się to do tej pory nie udało, to oczywiście, najlepszym chyba przykładem jest fiasko logicznego behawioryzmu. A jak sądzi Davidson nie uda się to także w przyszłości — możemy co prawda opisać każde zdarzenie psychiczne używając tylko fizycznego słownictwa, ale żaden czysto fizyczny predykat — niezależnie od tego, jak złożony — nie ma, na mocy prawa, tego samego zakresu co jakiś predykat psychiczny; możemy tworzyć sobie (i często to robimy) w życiu codziennym, na własny użytek, pewne generalizacje dotyczące związków między zdarzeniami fizycznymi i psychicznymi, ale ścisłych praw psychofizycznych nie ma i być nie może.

Skąd jednak to silne, w wielu miejscach wyrażane i uzasadniane przekonanie? Podstawowy problem widzi Davidson w holistycznym charakterze królestwa zjawisk psychicznych. Każda postawa (przekonanie, pożądanie itp.) jest modyfikowana i w jakiś sposób zależna od innych, i to praktycznie w nieskończoność. Jakakolwiek próba rozszerzenia trafności i siły teorii zachowania (a więc przeprowadzenia statystycznych korelacji w prawa) zmusza nas do brania pod uwagę coraz większej części całego systemu przekonań i motywów działającego, a sformułowanie prawa wymagałoby przytoczenia mnóstwa wyjątków, zastrzeżeń, indywidualnych warunków i okoliczności itp.

Holistyczny charakter pola poznawczego zjawisk psychicznych sprawia, że sformułowanie ścisłych praw psychofizycznych jest tylko praktycznie, ze względu na ich ogromne skomplikowane, niemożliwe. Istota problemu leży według Davidsona głębiej. Otóż próba stworzenia spójnej i ścisłej teorii zachowania, a więc takiej, która oparta byłaby na podobnych prawach jak teorie fizyczne, zmuszałaby nas do wykorzystania bardzo szerokiego zakresu danych o przekonaniach i motywach działającego. Zakładając nawet, że jesteśmy w stanie zebrać tak dużą ich liczbę, która zapewniłaby wymaganą ścisłość teorii, musimy, już na poziomie interpretacji i porządkowania tych danych, narzucić na nie warunki racjonalności i konsekwencji. Danymi dla naszej teorii będą bowiem takie działania i zachowania innych, które uznamy za normalne, a więc te, które spełniać będą owe warunki. Niestety, żaden z nich nie ma odpowiedników w teorii fizycznej, co więcej, nie ma nawet zgodności co do tego, co miałyby znaczyć np. pojęcie racjonalności, jakie są jego kryteria; nie można mu zapewnić żadnej intersubiektywnej treści. Jego użyteczność w wyjaśnianiu działania jest ogromna — możemy wyjaśniać zachowanie nie wiedząc zbyt wiele o tym, co je spowodowało, ale koszty takiego wyjaśniania są wysokie — nie możemy przekształcić tego typu wyjaśnienia w wyjaśnienie naukowe.

Powstaje w tej sytuacji pytanie, czy można wtedy w ogóle mówić jeszcze o wyjaśnianiu — nie może być już przecież mowy o klasycznym Hempelowskim schemacie, nie mamy bowiem do dyspozycji żadnych praw. Sam Hempel był przekonany, że takie ogólne prawa istnieją, a zatem wyjaśnianie działania nie różni się niczym w swym charakterze logicznym od wyjaśniania w fizyce czy gdziekolwiek indziej. Davidson, ze wspomnianych już wyżej względów, odrzuca tezę o istnieniu ścisłych, ogólnych praw psychofizycznych godząc się co najwyżej na mówienie o prawach właściwych indywidualom, a nawet indywidualom w poszczególnych momentach. Uważa jednak, że można w dalszym ciągu mówić o wyjaśnianiu.

Wokół dwóch zasadniczych problemów koncentrują się rozważania Davidsona w omawianym zbiorze. Pierwszy z nich, z pogranicza psychologii i filozofii, dotyczy przyczynowego wyjaśniania ludzkiego działania; drugi, logiczny, wyrastający z tamtego, wiąże się z istnieniem zdarzeń. Co do pierwszego, to dość niejasne są motywacje, którymi kierował się Davidson opowiadając się za taką koncepcją. Z jednej strony powiada, że „Przyczyna jest spoiwem świata; pojęcie przyczyny jest tym, co wiąże nasz obraz świata, obraz, który w przeciwnym razie rozpadłby się na dyptyk tego, co psychiczne i tego, co fizyczne” (s. XI). Jasne jest więc, że usiłuje stosować to pojęcie do wyjaśniania ludzkiego działania. Jednocześnie jednak, zdając sobie sprawę, iż schemat przyczynowo-skutkowy nie przystaje najlepiej do tego przedmiotu, dodaje szereg zastrzeżeń i warunków odróżniających wyjaśnianie działania od wyjaśniania w nauce, z których najważniejszym jest niemożność sformułowania ogólnych praw obowiązujących w psychologii. Ale tym samym pozbawia pojęcie przyczyny dużej części tradycyjnie przypisywanego mu znaczenia, czyniąc wartość opartego na niej wyjaśnienia raczej pozorną. W takiej zaś sytuacji propo-

zycja przyczynowego wyjaśniania ludzkiego działania staje się zabiegiem czysto werbalnym, bez praktycznych konsekwencji.

Na zupełnie inną ocenę zasługuje, moim zdaniem, rozwiązanie drugiego ze wspomnianych problemów. Spośród wielu propozycji, jakie przedstawiono w sprawie formy logicznej zdań o działaniach i zdarzeniach, propozycja Davidsona wydaje się najmniej narażona na zarzuty. Gdyby udało się jeszcze znaleźć w pełni satysfakcjonujące (a więc wyraźniejsze od tych, które podał Davidson), kryteria indywidualizacji zdarzeń, to owe byłyby byłyby w niegorszej sytuacji niż ciała materialne.

Prezentując treść zbioru Davidsona skoncentrowałem się na kilku tylko problemach, pomijając inne, nie mniej ważne. Trzeba więc wspomnieć o eseju na temat Hume'owskiej teorii dumy; w artykule o relacjach przyczynowych przedstawiona jest propozycja i dyskusja nad ogólną formą praw przyczynowych; w dwu innych esejach dyskutowana jest alternatywna koncepcja rozumienia zdarzeń podana przez R. Chischolma; przy okazji polemiki z Hemplem na temat wyjaśniania działań wypowiedziada się Davidson na temat ograniczeń teorii podejmowania decyzji. Wszystko zaś podane jest w znakomitym, jasnym i klarownym stylu tak, że nawet czytelnik, któremu obce są zagadnienia poruszane przez autora, nie ma kłopotów ze śledzeniem toku jego myśli. Dobrze więc się stało, że zebrano w jedną całość rozproszone po różnych czasopismach i zbiorach prace Davidsona. Otrzymaliśmy dzięki temu książkę o niezwyklej kondensacji interesujących i wartościowych myśli.

Jarosław Gryz

Prawo do życia

Il diritto alla vita, „Rivista di filosofia” 25—27, 1983 fascicolo speciale
red. M. Mori, U. Scarpelli, s. 245.

1. „Prawo do życia” jest współcześnie dyskutowane w kontekście zagrożenia wojennego („prawo do życia w pokoju”) oraz w kontekście technicznych możliwości współczesnej medycyny, która z jednej strony może przy odpowiednich nakładach życie przedłużać, z drugiej zaś strony podejmuje decyzje wyboru ludzi, którym życie ratuje. „Prawo do życia” obejmuje bardzo szeroki kompleks praw naturalnych lub pozytywnych. Chodzi w nim o „świętość życia” (Mori, s. 114) lub też w bardziej „ascetycznym sformułowaniu” — o jego „nietykalność” (*intangibilità*) (Portigliatti Barbos, s. 178).

Zamiarem redaktorów tomu¹ było przedstawienie prawa do życia z punktu widzenia najbardziej różnorodnych perspektyw. Powstała całość bardzo heterogenicz-

¹ Prace zamieszczone w recenzowanym tomie: U. Scarpelli, *Wstęp*; S. Cotta, *Przerywane ciąży i eutanazja: konfrontacja*; W.K. Frankena, *Prawo do życia stworzeń nie-człowieczych*; G. Kalinowski, *Prawo do życia u Tomasza z Akwinu*; E. Lecaldano, *J. St. Mill i prawo do życia*; M. Mori, *Krytyka pewnego argumentu dotyczącego przerywania ciąży i prawa do życia*; E. Pattaro, *Metafizyczne i metaetyczne założenia etyki odpowiedzialności*; G. Pontara, *Prawo do życia i prawo do przetrwania*; M. Portigliatti Barbos, *Prawo do życia, jakość życia i granice wyboru*; G. Prodi, *Biologia i prawo do życia*; E.I. Sikora, *Moralne problemy dotyczące życia przyszłych generacji*. W tekście recenzji i w przypisach powołuję te studia podając nazwisko autora i ewentualnie stronę.

na; cechuje ją nieobecność pewnych tematów i brak równowagi w ich potraktowaniu (Scarpelli, s. 2). Mimo to całość jest interesującym zbiorem rozważań. Są między nimi prace historyczno-doktrynalne (Kalinowski, Lecaldano), ale przeważa refleksja ukierunkowana na współczesność wywołana problemami przerywania ciąży czy eutanazji w ujęciu filozoficznym (Cotta, Mori, Pattaro) czy medycznym (Portigliatti Barbos). Występują też problemy dotyczące przyszłości (Pontara, Sikora), a nawet problemy etyczne związane z istotami nieczłowieczymi (Frankena).

Refleksja nad pracą prowadzi do analizy odpowiedzi na dwa węzłowe pytania: O czyje i o jakie życie chodzi, gdy mówi się o „prawie do życia”? Kiedy prawo jest „prawem do życia”?

2. Odpowiedź na pytanie „Czyje życie chroni prawo do życia?” współcześnie wysuwa na plan pierwszy życie płodu ludzkiego (*foetus*), tego, co ma się narodzić (*nasciturus*). Ale pytanie to dotyczy może żyjącego człowieka, który żyć nie chce. Nie chce żyć, gdyż żyć w swoim mniemaniu nie może i popełnia (czy też stara się popełnić) samobójstwo², albo który chce, żeby ktoś mu pomógł skrócić cierpienia życia (*eutanazja sensu largissimo*)³. Z historii znamy uprawianą pod szyldem „eutanazji” przestępczą praktykę nazizmu uśmiercania ludzi uznanych za niepełnowartościowych⁴.

Odpowiedź na postawione pytanie biegnie w przyszłość, gdy „prawo do życia” obejmuje również „prawo do przeżycia” (Pontara), aż po przyszłe generacje ludzkości (Sikora). To spojrzenie implikuje ewentualne obowiązki osób żyjących w głęboko podzielonym świecie „bogatej Północy” i „biednego Południa” oraz wszystkich zagrożonych kryzysem ekologicznym lub katastrofą wojenną.

Wreszcie, rozszerzono problemy moralne „prawa do życia” na istoty, które nie są ludźmi. Chodzi tutaj nie o wiwisekjonizm, lecz o bardziej rozciągliwy zakres moralnych obowiązków człowieka (Frankena).

3. Prawo do życia człowieka nie narodzonego jest regulowane przez prawo pozytywne⁵. Współczesne problemy tego prawa wiążą się z zagadnieniami przerywania ciąży, jego zakazem lub dopuszczalnością. Problem jest ostry wobec zakazów religijnych chrześcijaństwa i rozmaitych moralności laickich, a także w świetle problemów demograficznych przeludnionych społeczeństw trzeciego świata.

Filozoficznie stawiano zagadnienie z punktu widzenia pytania, czym jest płód ludzki, czy jest już „człowiekiem” (Mori, s. 88 i nast.), czy też „osobą”. Ujęcia personalistyczne są sporne, może chodzić po prostu o „personalistyczną retorykę” (Cotta s. 15), lecz wiążą się zwłaszcza z filozofią chrześcijańską — osobę definiuje się jako *id quod est perfectissimum in tota natura* (Mori, s. 91, Kalinowski, s. 45—47).

Nasciturus jest osobą potencjalną. Analiza wykazuje, że o „potencjalności” można mówić w różnych znaczeniach (Mori, s. 95—101): w sensie metafizycznym, w sensie naukowym (Prodi 187 i nast.), w sensie potocznym i w sensie etycznym.

W zależności od sposobu potraktowania *nascitura* rysuje się stosunek do „przerywania ciąży”, które też musi być zdefiniowane (Cotta s. 5). W pracach właściwie nie ma szerszej dyskusji nad warunkami uzasadniającymi przerywanie ciąży, choć o nich się wspomina (Cotta, s. 8 i nast.; Mori s. 87 i nast. i cyt. lit). Natomiast w różny sposób uzasadnia się prawo do życia *nascitura*: jest to zabicie niewinne-

² Por. B. Hołyst, *Samobójstwo. Przypadek czy konieczność*, Warszawa 1983, rozdz. I, II; o eutanazji, s. 177 i nast.

³ M. Tarnawski, *Eutanazja*, „Studia Prawnicze” 1982, nr 3—4.

⁴ *Ibid.*, s. 328 i lit, cyt. w przyp. 38, s. 332.

⁵ W. Lang, *Ochrona prawna płodu ludzkiego*, w: *Człowiek zabija sam siebie*, Warszawa 1984. Por. także polemikę: tenże, *W sprawie prawnego statusu nascitura*, „Państwo i prawo” 1983, nr 6.

go, sprzeczne z „rzeczywistym humanizmem” (Cotta, s. 17 i nast.); jest to „naturalny czyn niedozwolony” (Pattaro, s. 137); jest to sprzeczne z podstawową zasadą niewyrządzania zła drugiemu (por. Mori, s. 102), która w interpretacji „złotej reguły” (nie czyń drugiemu tego, czego nie chcesz, by inni tobie czynili) prowadzi aż do nakazu nie powstrzymywania się od prokreacji⁶.

Trudno szukać rozwiązania w ontologii *nasciturusa* (Cotta, s. 17 i nast.; Mori s. 88 i nast.). Natomiast pozostają rozstrzygnięcia deontologiczne, a więc przyjęcie tak czy inaczej uzasadnionych powinności. Regulacja prawa pozytywnego nie wyklucza oceny z punktu widzenia koncepcji moralności laickiej czy religijnej, czasem w terminologii „prawa natury”.

4. Występuje znaczna różnorodność sposobów użycia terminu „eutanazja”. S. Cotta określa eutanazję jako świadomą decyzję podmiotu, żądającego od drugiej osoby zakończenia życia, które jednak nie polega na odmowie użycia specjalnych urządzeń utrzymania przy życiu ani też nie jest następstwem stosowania środków przeciwbólowych, których celem nie jest leczenie (s. 5). W tym ujęciu wyłącza się *explicite* szereg problemów istotnych dla etyki lekarskiej (dystanazja, ortotanazja) oraz określa się eutanazję z punktu widzenia podmiotu domagającego się skrócenia swego życia.

Inne określenia, związane raczej z refleksją prawniczą, zorientowane są na podmiot działający, np. eutanazję *sensu largo* traktuje się jako „wszelkie działanie lub zaniechanie polegające na umyślnym pozbawieniu życia człowieka, pod wpływem współczucia dla niego”⁷. Ale definicyjnie nie usunie się „problemu wielkiego, codziennego, nieuchronnego” (Portigliatti Barbos, s. 179), który staje przed lekarzem współczesnym: ma on ogromne techniczne możliwości ratowania życia, lecz nie może ich zastosować wobec wszystkich potrzebujących. Eutanazja w tych dwóch podanych wyżej określeniach jest „poza rzeczywistością medyczną” (Prodi, s. 209). Rzeczywistością jest konieczność wyboru kto będzie żyć, gdy inni żyć nie będą.

Wyboru można dokonać według kryterium sprawiedliwości wyrównującej albo rozdzielczej, ale rozważania zawarte w tomie nie nawiązują do tego klasycznego rozróżnienia. W praktyce lekarz dokonuje selekcji według któregoś z czterech systemów, tzn. biorąc pod uwagę: chronologię, los, czas oczekiwania albo zespół z góry zadanych kryteriów (względy lekarskie, wiek, cechy osobowości pacjenta, warunki życia codziennego, zachowanie społeczne, doniosłość życia pacjenta dla bliskich lub dla społeczeństwa)⁸. Płynność i konfliktowość wyliczonych kryteriów nie uwzględnia kosztów usług i przemilcza wysoce zróżnicowane sytuacje opieki i pomocy medycznej w różnych systemach.

Z punktu widzenia doktryny moralnej traktującej eutanazję z perspektywy człowieka cierpiącego, który chce umrzeć przy pomocy drugiej osoby, autorzy o odmiennych stanowiskach światopoglądowych dochodzą do zbieżnych konkluzji.

Na gruncie tego, co naturalnie dozwolone człowiek może dysponować swoim życiem (Pattaro, s. 140); ktoś, kto żyć nie chce ulega „fascynującej mocy nicości” i przejawia najwyższą wolność (Cotta, s. 23), posiada absolutną moc decyzji co do

⁶ R. M. Hare, *Abortion and the Golden Rule*, „Philosophy and Public Affairs” 1975, nr 4, s. 212. Por. Mori, s. 98.

⁷ M. Tarnawski, *Eutanazja*, s. 319.

⁸ H. J. J. Leenen, *Selection of Patients*, „Journal of Medical Ethics” 1982, nr 8, s. 33–36, cytowany przez: Portigliatti Barbos, s. 182. Por. ogólnie T. Eckhoff, *Justice. Its Determinants in Social Interaction*, Rotterdam 1974, rozdz. 8, 9; Z. Ziemiński, *Prawne i moralne problemy śmierci i umierania*, „Etyka” 1975, t. 14 podkreśla, że zasadniczo z punktu widzenia prawa, wartość życia każdej jednostki jest taka sama (s. 109).

życia (Pattaro zgodnie z poglądami G. Fassò, s. 129). Ale to bynajmniej nie znaczy, by prawo pozytywne upoważniało do dokonania eutanazji (Cotta, s. 22).

5. Problem prawa do życia dotyczy dziś także przyszłości człowieka. Istnieje zagrożenie biologicznej homeostazy ludzkości wskutek możliwości kryzysu ekologicznego oraz groźby zniszczenia wojną atomową⁹. Ludzkość staje przed potrzebą rozważenia takich zagadnień, jak: czy wykorzystywać zasoby naturalne dziś, nie myśląc o przyszłych pokoleniach? Czy używać istniejących surowców do zwiększenia produkcji, nie licząc się z następstwami w przyszłości? Czy zaniechać kontrolowania przyrostu ludności bez względu na następstwa przeludnienia w przyszłości (Sikora, s. 213).

Odrzuca się krytykę przeciwników twierdzenia, że prawo do życia obejmuje również prawo do przeżycia (Pontara, s. 143). Istnieją „preferencje podstawowe” człowieka, których zaspokojenie jest warunkiem zaspokojenia czy realizacji jakichkolwiek innych preferencji czy potrzeb (Pontara, s. 163)¹⁰. Właśnie prawo do przeżycia ma je zagwarantować.

Trzeba wybrać albo społeczeństwo gwarantujące prawo do przeżycia, obejmujące prawo do korzystania z podstawowych zasobów, a także prawo do zapewnienia minimalnych standardów, albo też społeczeństwo, w którym prawo do życia ma tylko charakter negatywny i rozwarstwia tych, co żyją na granicy śmierci głodowej i tych, co żyją w dobrobycie (Pontara, s. 164, por. Sikora, s. 218).

Niezależnie od rysujących się argumentacji etycznych, implikacje polityczne problemu są ważne zarówno w polityce wewnętrznej, jak i międzynarodowej. W tej ostatniej, prócz *bellum omnium contra omnes*, istnieje albo możliwość utrzymania absolutystycznych wersji *pacta sunt servanda* bez uznania prawa do przeżycia, albo też uznanie tego prawa wymagające przekształcenia stosunków międzynarodowych w sferze ekonomiczno-politycznej (Pontara, s. 166). W tej właśnie sferze kontrast między bogactwem administrowanym przez wielki kapitał międzynarodowy a obszarami głodu jest wielkim problemem współczesności.

6. Na tle tych zagadnień dotyczących współczesności i przyszłości raczej oderwany charakter mają rozważania nad prawem do życia „stworzeń nieczłowieczych”. Frankena twierdzi, że „wszystkie stworzenia [...] zdolne do odczuwania i posiadania świadomego doświadczenia są jako takie godne względów moralnych” (s. 29) i przyznaje im niepozytywne prawo do życia rozciągając je na ginące gatunki.

7. Prawo do życia zakłada pewną jakość tego życia. Nie traktuje się jako „życia” możliwego technicznie utrzymywania wegetacji organizmu (Portigliatti Barbos, s. 184), związanego ze znanymi dylematami lekarskimi.

Pytanie „Jakie życie?” ma znaczenie podstawowe¹¹. Ma to być życie godne (Portigliatti Barbos, s. 176). Nawet liberalizm utylitarystyczny Milla opowiadający się za autonomią człowieka i jego własnym „eksperymentem życiowym” (Lecaldano, s. 74 i 81) podkreśla, że chodzi o życie właściwej jakości (s. 72). Należy zapewnić życie właściwej jakości przyszłym generacjom (Pontara, s. 164) rozwiązując dylemat między liczebnością społeczeństwa a ich szczęściem (Sikora, s. 218). Są to zagadnienia, które ostro stają przed wszelkimi wersjami utylitaryzmu oraz „konsek-

⁹ J. Wróblewski, *Prawo i homeostaza społeczna*, „Państwo i prawo” 1982, nr 12, s. 33–36 i passim.

¹⁰ Jest to argument analogiczny do kondycjonalistycznego uznania wartości istnienia ludzkości. Por. J. Wróblewski, *Kryzys ekologiczny a niektóre problemy metaetyki i aksjologii ogólnej*, „Etyka” 1974, t. 13, s. 164 oraz 167–174; S. Cotta, *Giustificazione e obbligatorietà della norme*, Milano 1981, rozdz. V część 2.

¹¹ N. Bobbio, *Vi sono i diritti fondamentali*; „Rivista di filosofia” 1980, nr 18, s. 462, cyt. przez Lecaldano, s. 71 i nast.

wencjonalizmu" w etyce. Stają one zwłaszcza silnie w etyce marksistowskiej, w której człowiek jest najwyższym dobrem i sens życia upatruje się właśnie w szczęściu i doskonałości ludzi. Tu tkwią korzenie sporu o przyszłość w wymiarze społecznym i jednostkowym¹².

Na niższym szczeblu ogólności związanym z zagadnieniem eutanazji i „potworków” problemem jest cierpienie człowieka i stopień jego dopuszczalności w życiu. To tło eutanazji: czy i kiedy można jej dokonać, gdy prosi o to ten, kto już dalej cierpieć nie może pragnąc zachować swą godność człowieka¹³.

8. Prawo do życia jest uzasadniane rozmaitymi regułami. Jest tu prawo naturalne oparte na wierze religijnej, nawiązujące w szczególności do św. Tomasza z Akwinu (Kalinowski, s. 43 i nast.); jest bliżej nieokreślone minimalne prawo natury polegające na wymaganiu od społeczeństwa istnienia pewnych instytucji (Frankena, s. 25—27). Są próby ugruntowania biologicznego prawa natury według „norm biologicznych” gatunkowego istnienia człowieka (Prodi, s. 191), której nakazem jest uchronienie innego człowieka przed zagładą (s. 203).

Na gruncie złożonej wartości wolności (Pattaro, s. 133) istnieje „naturalny obowiązek nieinterwencji” (s. 136) i z tego powodu wprowadza się naturalny zakaz przerywania ciąży (s. 137) oraz naturalną dopuszczalność eutanazji (s. 140).

Prawnonaturalnym konstrukcjom prawa do życia można zarzucić popełnienie błędu naturalistycznego¹⁴. W kilku pracach powoływane są poglądy J.S. Milla jako argument przeciwko zasadzie *naturam sequi*; twierdzi się, iż argument ten nie przesądza o ocenie zachowania (Mori, s. 115, Lecaldano, s. 78).

Na tym tle oryginalne stanowisko prezentuje antykognitywizm metaetyczny Pattaro, który stwierdza, że „nie ma ocen bez popełnienia błędu naturalistycznego” (s. 126), a każda powinność wymaga dokonania wyboru i nie może być wyprowadzona z innej powinności (s. 119—121). Na tym tle podstawą koncepcji „odpowiedzialności prawa” jest wybór wartości wolności, z której wywodzą się naturalne дозволения i zakazy.

9. Prawo pozytywne reguluje przerywanie ciąży i dopuszczalność eutanazji. Przepisy prawa nie są przedmiotem analizy w pracach zbioru. Na tym tle trudno więc rozważać dyskusję w naszej literaturze na temat utrzymania karalności eutanazji i utrzymania art. 150 k.k. w obecnym brzmieniu¹⁵ i przeciw tej karalności z ewentualnym połączeniem wniosków *de lege ferenda*¹⁶. Ale rozsądny jest umiar w prawnej formalizacji czy też moralnej katechizacji norm związanych ze śmiercią i umieraniem¹⁷.

10. Tom daje „ostrą świadomość różnorodności perspektyw, strategii i rodzajów badań [...] Nie mamy nawet wspólnego terenu, by dać wspólne podstawy, na gruncie których można by sformułować podobne pytania” (Scarpelli, s. 3). Być może wiąże się to z potrzebą zbudowania nowej etyki (Mori, s. 115 i nast.), ale zamiary redaktorów temu skończyły się „godnym pożałowania fiaskiem” (Scarpelli, s. 4), gdyż oczekiwano więcej niż wyjaśnienia problemów i sprecyzowania stanowisk.

¹² M. Fritzhand, *Człowiek, humanizm, moralność*, Warszawa 1966, 2 wyd., s. 156—158.

¹³ Np. T. Klelanowski, *Problem niepotrzebnego cierpienia*, „Studia Filozoficzne”, 1963, nr 2; tenże, *Medyczne i moralne problemy umierania i śmierci*, „Etyka” 1975, t. 14; Z. Sobolewski, *Życie nie warte cierpienia*, „Palestra” 1974, nr 6, M. Szerer, *Skracanie nieznośnego życia*, „Palestra” 1975, nr 1.

¹⁴ Por. J. Wróblewski, *Błąd naturalistyczny (Zarys zagadnień)*, „Ruch Filozoficzny” 1982/83 nr 1—3, i cyt. literatura.

¹⁵ Por. M. Tarnawski, *Eutanazja*, s. 321 i nast., oraz cyt. tamże literatura.

¹⁶ *Ibid.*, s. 329 i nast. oraz cyt. literatura.

¹⁷ Z. Ziemiński, *Prawne i moralne problemy*, s. 115.

Tego osiągnąć się nie udało, ale nieco rozstrzelone opracowania pozwalają naryskować zakres zagadnień, którymi zajmuje się współczesna etyka, prawo oraz polityka. Rozstrzygnąć jednolitych trudno w tym wypadku oczekiwać, gdyż wiążą się z odpowiedziami na podstawowe pytanie o sens życia, które warunkuje zarówno koncepcje moralności, jak i aksjologię przyjmowanych rozwiązań prawnych.

Jerzy Wróblewski