

Ostatnie dwa artykuły dotyczą określenia moralnych podmiotów etyki medycznej. Alasdair MacIntyre sądzi, iż błędnie przyjmuje się, że problemy etyki medycznej są problemami lekarzy, pielęgniarek i administracji medycznej. Właściwymi podmiotami etyki medycznej są pacjenci. Dlatego — sądzi autor — kwestii związanych z eutanazją, przerywaniem ciąży, obowiązkiem lekarzy mówienia choremu prawdy o jego stanie zdrowia i innych nie powinno się rozwiązywać w izolacji od szerszych problemów społecznych. Stanowisko MacIntyre'a zostało rozszerzone przez Edmunda D. Pellegrino, który przedstawia swoje uwagi na temat rozwoju i przyszłych zmian autorytetu lekarza i stosunku lekarz — pacjent.

Recenzowany tom artykułów dotyczących etyki medycznej świadczy o rosnącym praktycznym znaczeniu filozofii i etyki w rozwiązywaniu narastających problemów i o potrzebie rozpowszechniania wiedzy filozoficznej w środowisku lekarskim. Sama medycyna nie może bowiem, jak i inne nauki, decydować o wykorzystywaniu swoich osiągnięć, zwłaszcza jeśli wiążą się one z koniecznością zdefiniowania takich pojęć jak osoba, istota ludzka, prawo do życia, prawo do śmierci itp. Filozofia, jak pisał Hare, może pomóc medycynie, co nie oznacza oczywiście, że jest w stanie rozwiązać od razu wszystkie problemy w sposób jednoznaczny. O ważności problemów z zakresu etyki medycznej i o pojawieniu się w nowej postaci tradycyjnych pytań filozoficznych świadczy między innymi recenzowana książka.

Alicja Przytuśka-Fiszler

FESTSCHRIFT Z ANN ARBOR

Values and Morals, Alvin I. Goldman, Jaegwon Kim (eds), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, London 1978, ss. 331.

W etyce amerykańskiej liczyły się po wojnie trzy nazwiska: Ch. L. Stevenson, R. B. Brandt i W. K. Frankena. Charles Stevenson wyprowadził etykę z impasu, w jakim się znalazła po sprowadzeniu przez Ayera wszystkich sporów etycznych do sporów o fakty i sporów o logikę. Stevenson wskazał, że spory moralne nie zamierają nawet wówczas, gdy dyskutanci przyjmują identyczną logikę i identyczne twierdzenia o świecie. Różnica, jaka ich wówczas dzieli, jest różnicą postaw. Etyka sprowadza się więc do rozumnej perswazji, troskliwego wychowywania dzieci i umiejętności dogłębnego i życzliwego zrozumienia upodobań i ideałów innych ludzi. Wiąże się raczej z psychologią niż z przewidywaniem faktów i logiką. G. E. Moore, najbardziej krytyczny umysł filozofii moralnej naszego wieku, pisał nawet, że skłania się zarówno do podtrzymania własnej filozofii intuicjonistycznej, jak i do przyjęcia emotywizmu Stevensona, i sam nie wie, do czego skłania się bardziej. William Frankena zasłynął w 1939 r. publikując w „Mind” artykuł podważający twierdzenie Moore’a, że każda naturalistyczna definicja dobra musi być błędem, a jego niewielka książka *Etyka* przetłumaczona została na chiński, flamandzki, niemiecki, japoński, hiszpański i szwedzki. Richard Brandt jest autorem najszerzej używanego na świecie akademickiego podręcznika etyki

Ethical Theory. Prowadził badania nad moralnością indian Hopi i wyniki tych badań są wyjątkowym świadectwem zależności między poglądami moralnymi a stylem życia. Był jednym z inicjatorów skoncentrowania badań w filozofii moralności na poszukiwaniu nowych wersji utylitaryzmu i autorem rozpraw na temat relatywizmu etycznego.

Biografie tych trzech filozofów zawierają zaskakujące zbieżności. Wszyscy urodzili się między 1908 i 1910 rokiem. Studia skończyli w 1930 r. Wszyscy studiowali w Cambridge, a następnie — Frankena i Stevenson w Harvard, a Brandt w Yale. Doktoraty napisali w Ameryce, i po latach wszyscy trzej znaleźli się w Uniwersytecie Michigan w Ann Arbor. Dzięki ich obecności uczelnia ta stała się jednym z najmocniejszych ośrodków badań etycznych w Stanach Zjednoczonych, obok Harvardu i Pittsburga.

Dziś, Stevenson już nie żyje, a pozostali dwaj odchodzą na emeryturę. Zanim to się jednak stało, ich uczniowie na Uniwersytecie Michigan wydali pamiątkowy tom: *Values and Morals*, na który składają się artykuły wielu najślynniejszych teoretyków etyki piszących po angielsku. Są tam m.in. prace takich autorów, jak Lyons, Hare, Feinberg, Rawls, Urmson, Firth, Baier, Wesserstrom. Jest nawet artykuł logika z Harvardu, który nigdy dotąd nie dawał się poznać jako etyk — mianowicie W. V. Quine'a¹.

Niemal wszystkie artykuły są trudne i kontrowersyjne. Są zwykle próbą sformułowania nowych twierdzeń w etyce, bez wyraźnego związku z jakąkolwiek doktryną moralną. Wyraźnie inny charakter mają jedynie dwa artykuły, Johna Rawlsa i Richarda Hare, i tymi zajmujemy się bliżej.

Artykuł Rawlsa *The Basic Structure as Subject* zawiera pierwsze wyraźne autorskie ograniczenie teorii umowy społecznej. Rawls przyznaje, że umowa społeczna nie może być bez zastrzeżeń przyjęta jako wiążąca metoda ustalenia moralnych powinności we wszystkich warunkach. Muszą ją na przykład odrzucić kościoły lub uniwersytety. Umowa nadaje się do ustalenia moralnych zasad współpracy jedynie w globalnym społeczeństwie, nie związanym żadnymi specyficznymi celami, które dowolnie można przyjąć lub nie przyjąć. Nawet jednak w obrębie globalnego społeczeństwa umowa społeczna nie może być zawarta bez specjalnych rozważań i zastrzeżeń. W wersji idealnej mamy prawo założyć, że byłoby pod względem moralnym najlepiej, gdyby stosunki między jednostkami rozwijały się w miarę upływu czasu zgodnie z takimi porozumieniami, jakie jednostki te przyjęły działając w sposób całkowicie uczciwy i nieskrępowany. Odrzucimy jednak jako niewiążące takie porozumienie, które podjęte były pod przymusem lub przez wprowadzenie którejs z stron w błąd (s. 52). Otóż, czy wystarczy zastanowić się jedynie nad warunkami podejmowania umowy, nad „okolicznościami pozycji wyjściowej” jak to mówił Rawls w *A Theory of Justice*, by odróżnić umowy podjęte swobodnie i świadomie od umów wymuszonych? Dziś Rawls jest zdania, że nie wystarczy: „rola instytucji, które należą do podstawowej struktury społecznej, polega na zapewnieniu sprawiedliwych drugoplanowych warunków, na których opie-

¹ Oto pełna lista artykułów zamieszczonych w recenzowanym tomie: D. Lyons, *Mill's Theory of Justice*, J. Feinberg, *The Interest in Liberty on the Scales*, W.V. Quine, *On the Nature of Moral Values*, J. Rawls, *The Basic Structure as Subject*, R.M. Hare, *Relevance*, A. Gibbard, *Act—Utilitarian Agreements*, R.M. Chisholm, *Intrinsic Value*, J.O. Urmson, *The Goals of Action*, G. Harman, *What is Moral Relativism?* M. C. Beardsley, *Intending*, H. S. Goldman, *Doing the Best One Can*, R. Firth, *Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts?* K. Baier, *Moral Reasons and Reasons To Be Moral*, W. S. Quinn, *Moral and Other Realisms: Some Initial Difficulties*. W. P. Alston, *Meta-Ethics and Meta-Epistemology*, R. Wesserstrom, *Some Problems in the Definition and Justification of Punishment*.

rać się ma działanie jednostek i stowarzyszeń. Jeśli struktura ta nie jest właściwie kontrolowana i korygowana, proces społeczny, który w momencie powstania był sprawiedliwy, przestaje być sprawiedliwy, choćby nawet wyjściowe porozumienia podjęte były całkiem swobodnie i bez wprowadzania w błąd" (s. 53).

Rawls rozwija tę myśl w kilku punktach. Po pierwsze, nie możemy stwierdzić, czy postępowanie jakiejś jednostki lub grupy jest sprawiedliwe, bez uwzględnienia społecznych okoliczności tego postępowania. Na przykład, porozumienie na temat wysokości płac musi uwzględniać takie okoliczności, jak ewentualny wzrost bezrobocia. Po drugie, drugoplanowe warunki sprawiedliwości same mogą ulegać zmianie, i to szybciej niż zmiany zachodzące w obrębie kontrolowanej działalności stron podejmujących zobowiązania. Jednostki działające uczciwie i w dobrej wierze tak mogą zmienić swe środowisko, otoczenie, czy nawet świat, że ich pierwotnie sprawiedliwy sposób postępowania od pewnego momentu staje się niesprawiedliwy. Po trzecie, nie można zabezpieczyć się przeciwko „erozi drugoplanowych zasad sprawiedliwości”. Odległe skutki uczciwie i odpowiedzialnie podjętych działań nie dają się przewidzieć. Nie powinno to być jednak powodem asekurantwa i apriorycznego ograniczania uczciwych inicjatyw w obawie przed ich zgubnym wpływem na drugoplanowe warunki sprawiedliwości. Trzeba raczej, uważa Rawls (i to jest czwarty punkt) — wprowadzić dwie płaszczyzny rozważań moralnych: przyjęcie reguły dotyczące drugoplanowych warunków sprawiedliwości, i te będą określać cechy struktury i organizacji społecznej; oraz reguły odnoszące się bezpośrednio do sposobu zawierania porozumień między jednostkami lub grupami. „Gdy ten podział pracy zostanie przeprowadzony, jednostki i grupy mogą spokojnie realizować swe cele w sposób bardziej skuteczny, opierając się na podstawowej strukturze społecznej, ponieważ towarzyszy im świadomość, że gdzieś podejmowane są konieczne decyzje poprawiania drugoplanowych warunków sprawiedliwości” (s. 55).

Modyfikacja, jaką tym samym wprowadza Rawls do swego systemu, nie jest bynajmniej drobna. Drugoplanowe warunki sprawiedliwości nie są sprawą marginalną. Chcemy, by uczciwie zawarte umowy rzeczywiście pozostały uczciwe. Spodziewamy się jednak znaleźć odpowiednie gwarancje nie w samych umowach, lecz w kontroli wszelkich zjawisk zachodzących w społeczeństwie. Jak to jednak osiągnąć bez wprowadzenia zasad centralistycznie kierowanej gospodarki, działającego wstecz prawa, bez powołania instytucji mających wgląd we wszystkie aspekty działania jednostek i grup, bez nadania komuś nieograniczonych uprawnień do wszelkich interwencji?

Artykuł Rawlsa jest wyraźnym atakiem na teorie liberalizmu. Robert Nozick mówił w *Anarchy State and Utopia*, że cokolwiek jest sprawiedliwą umową w chwili zawarcia, pozostaje sprawiedliwą umową bez względu na przemiany zachodzące w świecie. Na poparcie tej tezy przytaczał poglądy Locke'a i własne intuicje. Rawls uchyla jedno i drugie, i słusznie chyba przyjmuje, że niebezpiecznie jest przypisać jakiegokolwiek decyzji całą moralną odpowiedzialność za jej następstwa rezygnując z prawa ponownej jej oceny w przyszłości. Przecież to, co dziś jest sprawą poruszającą tylko najbardziej wrażliwe sumienia, może po latach przemienić się w przerażającą swymi rozmiarami niegodziwość. Co wtedy powinniśmy zmienić: nasze zobowiązania, umowy i sojusze, czy raczej dotknięty nimi świat? Rawls wybiera słusznie drugie wyjście, ale jest to w istocie gołosłowna deklaracja, że należy jakoś kontrolować drugoplanowe warunki sprawiedliwości. Jak to zrobić bez popadnięcia w paternalizm? Co warto są umowy, które z urzędu zerwać może nadrzędna instytucja strzegąca drugoplanowych warunków sprawie-

dliwości? W gruncie rzeczy Rawls bardziej więc wikła swoją teorię w nowe kłopoty niż wyprowadza ze starych.

Wniosek ten dotyczy także artykułu Hare'a — *Relevance*. Powtarza on z naciskiem tezę wielokrotnie już przez siebie głoszoną, że nie można zdefiniować moralności w sposób materialny. Sądzi on, że przedmiotem ograniczeń moralnych może być w zasadzie wszystko (nawet splatanie palców lub trzymanie ich prosto), jeśli tylko proponowane normy są istotnie uniwersalne. Etykę można zdefiniować jedynie formalnie, przez zasadę uogólnialności. Zasada ta mówi jednak niewiele: określony czyn jest zły lub dobry wyłącznie jako czyn określonego rodzaju, czyli każdy czyn tego samego rodzaju ma identyczną wartość moralną. Zasada uogólnialności wymaga jedynie konsekwencji w stosowaniu predykatów moralnych. Oceny moralne opierają się na pewnych istotnych własnościach ocenianych przez nas czynów, i gdy raz pewien układ cech istotnych moralnie uznamy za rozstrzygający dla wartości czasu, to konsekwentnie musimy postąpić tak samo zawsze, ilekroć układ ten się powtórzy. Czy taka konsekwencja obowiązuje nas jednak wyłącznie w odniesieniu do tych układów istotnych moralnie własności, które już raz oceniliśmy, czy także w odniesieniu do innych, mniej lub bardziej podobnych układów własności moralnie istotnych? Zdaniem Hare'a konsekwencja obowiązuje nas tylko w pierwszym przypadku. On sam nie zajmował się do tej pory drugą możliwością, uważając, że być może jest ona zredukowaną do pierwszej, i rzeczywiście tak jest. Jeśli jestem np. zdania, że dobre jest to, co przyczynia się do powszechnego szczęścia i że jest dobre proporcjonalnie do tego, jak się do tego szczęścia przyczynia, mogę poniechać ustalania trwałej zależności między stopniem użyteczności i stopniem pozytywnej wartości moralnej i poprzestać na stwierdzeniu, że poszczególne przypadki użytecznego postępowania są w określonym stopniu dobre. Mogę uporządkować czyny na skali wartości moralnej w taki sposób, w jaki są one uporządkowane na skali użyteczności. Nie muszą jednak wyrażać tych zbieżności w postaci twierdzenia istotnego etycznie. Wystarczy, jeśli zawsze czynowi o określonej użyteczności przypisywać będę tę samą wartość moralną. Muszę, co prawda, obciążyć swoją pamięć olbrzymią liczbą przypadków pozornie niepowiązanych, ale jest to trudność moralnie nieistotna. Może jednak powstać niepokojący dylemat. Co powinienem zrobić mając do wyboru dwa czyny: *a* i *b*, gdy czyn *a* może w sprzyjających okolicznościach przynieść skutki 10 razy bardziej użyteczne niż *b*, jednocześnie jednak jest 10 razy bardziej prawdopodobne, że *b* przyniesie użyteczne skutki, a nie *a*? Dylemat taki powstaje na przykład, gdy lekarz ma do wyboru przepisanie silniejszego antybiotyku (*a*) zamiast słabszego (*b*), gdy niemożliwe jest przeprowadzenie prób uczuleniowych na pierwszy antybiotyk. Co wtedy powinien zrobić? Czy zdecydowawszy się na jakieś wyjście, musi je w przyszłości konsekwentnie stosować? Czy jeśli raz podejmiemy większe ryzyko z uwagi na oczekiwaną większą wypłatę i uznajemy to za słuszne, to jesteśmy moralnie zobowiązani postąpić zawsze w taki sam sposób, gdy pojawia się przed nami możliwość dokonania czynów o analogicznych proporcjach między ryzykiem a użytecznością?

Hare nazywa swoją odpowiedź na te pytania jedynie próbą odpowiedzi (s. 82), podkreśla, że Platon, Arystoteles i D.W. Ross próbowali rozwiązać analogiczne zagadnienia nie dając definitywnych odpowiedzi. Zdaniem Hare'a przede wszystkim powinniśmy odróżnić dwie płaszczyzny rozważań: intuicyjną i krytyczną. Intuicyjna poucza nas o tym, jak powinniśmy postąpić w określonych okolicznościach — i tu ściśle obowiązuje nas zasada uogólnialności. Płaszczyzna krytyczna, której wskazania nigdy nie są rozstrzygające, poucza nas natomiast, w jakich

przypadkach powinniśmy stosować poszczególne normy akceptowane intuicyjnie. I choć tu też obowiązuje nas uogólnialność, ograniczenia ludzkiego umysłu skazują nas na nieuniknione błędy. Spróbujmy jednak ustalić, skąd się biorą te błędy. Hare mówi: „Myślenie krytyczne przebiega w dwóch etapach. Pierwszy polega na rozważaniu przypadków (i w zasadzie powinien obejmować wszystkie logicznie możliwe przypadki), na szczegółowym ustalaniu faktów składających się na daną sytuację i mających dla niej jakieś istotne znaczenie. Kończy się podjęciem decyzji mówiącej, co w idealnych warunkach należałoby zrobić. W drugim etapie szacujemy prawdopodobieństwo zajścia poszczególnych przypadków i w oparciu o ten szacunek wybieramy najlepsze zasady *prima facie*...” (s. 83). Najlepsze są te, mówi Hare, które powinniśmy zastosować, gdybyśmy z góry wiedzieli, który z możliwych przypadków w przyszłości zajdzie i gdyby zawsze zachodziły przypadki najbardziej prawdopodobne (s. 82).

By lepiej zrozumieć myśl Hare'a, spóbuśmy się posłużyć własnym przykładem. Prawdopodobnie Hare myśli o sytuacji, która w przyszłości może się rozwijać na kilka sposobów, i my nie wiemy, jak się rozwinie. Gdy na przykład wyjeżdżamy z domu na dwa tygodnie, możemy się spodziewać, że przez ten czas nikt w domu nie zachoruje, że zachoruje jedna osoba lub więcej, lub wszystkie. Oczywiście najbardziej jest prawdopodobne, że nie zachoruje nikt, później, że jedna osoba itd., i wreszcie jest najmniej prawdopodobne, że zachorują wszyscy. Jeśli więc przyjmiemy zasadę *prima facie*, która każe nie opuszczać domu, gdy chorują wszyscy, a spokojnie pozostawać poza domem, gdy nie choruje nikt, to nie wiedząc co się stanie przez dwa tygodnie licząc od dnia wyjazdu, mamy prawo wyjechać, bo najbardziej prawdopodobne jest to, że nie zachoruje nikt. „Krytyczne myślenie” polega wówczas wyłącznie na szacowaniu prawdopodobieństw i wybraniu tej zasady *prima facie*, którą uznajemy za najodpowiedniejszą przewidując najbardziej prawdopodobne następstwa naszego postępowania (skorajzonego z postępowaniem i losem innych). Jeśli dobrze rozumiem Hare'a, czego, niestety, nie jestem pewien, to mam wrażenie, że wprowadzona przezeń propozycja oddzielenia dwóch poziomów myślenia nie ma nam uświadamiać, że istnieją jakieś swoiste trudności w refleksji moralnej, które przewyżczamy myśląc raz o moralnie istotnych cechach rozważanej sytuacji (rozważanie intuicyjne), a kiedy indziej o najstosowniejszych zasadach *prima facie* dla tych sytuacji (myślenie krytyczne), lecz ma raczej na celu modyfikację teorii w odpowiedzi na zarzut, że jest ona nie stosowalna przy niepełnej znajomości sytuacji, w której się działa². Hare obecnie stwierdził, że możemy to jednak zrobić, gdyż mamy prawo przyjąć, iż w nieznanym nam fragmentach sytuacja ma wyłącznie cechy najbardziej prawdopodobne spośród możliwych.

Pośrednio dowiadujemy się zatem, że prawdopodobieństwo zajścia jakiegoś zdarzenia jest jego cechą moralnie istotną (por. przykład z antybiotykiem).

Mamy bowiem obowiązek przygotowywać się na zajście zdarzeń najbardziej prawdopodobnych. Gdyby ten obowiązek traktować ściśle, byłoby błędem moralnym wybierać takie alternatywy i przygotowywać się na ich zajście, które są nie mniej prawdopodobne. Podejmowanie ryzyka staje się błędem moralnym.

Zwykle sądzimy, że błędem moralnym jest jedynie wystawianie innych na niepotrzebnie wysokie ryzyko poniesienia szkody, krzywdy czy przykrości; natomiast we własnych sprawach, albo za zgodą zainteresowanych osób, mamy zawsze prawo podejmować dowolnie wysokie ryzyko jeśli tylko wydaje się nam ono dostatecznie atrakcyjne. Hare chyba myśli inaczej i jest wrogiem hazardu. Ale

² Por. R. M. Hare, *Principles*, „The Proceedings of Aristotelian Society” vol. 73, 1972/73

nie może to być powodem uznania, że dobrowolne wystawianie się na ryzyko jest moralnie złe. Nie może być powodem wbudowania do teorii etycznej takiej zasady podejmowania decyzji, która każdy przypadek wyboru alternatyw mniej prawdopodobnych uznaje za błąd moralny.

Mam jednak wrażenie, że Hare powróci jeszcze do tematu różnych płaszczyzn myślenia w etyce i przedstawione przez mnie wątpliwości zostaną rozwiązane.

Jacek Hołówka

ZASADA UOGÓLNIALNOŚCI W WERSJI RABINOWICZA

Włodzimierz Rabinowicz, *Universalizability. A Study in Morals and Metaphysics*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, London 1979, ss. 190.

Celem recenzowanej pracy jest formalizacja zasady uogólnialności w różnych jej wersjach, wskazanie na wady i zalety poszczególnych sformułowań tej zasady oraz na zależności występujące między różnymi koncepcjami metafizycznymi a zasadą uogólnialności. Związki wynikania lub wykluczania, zachodzące pomiędzy tezami uniwersalizmu etycznego a tezami różnych koncepcji metafizycznych wskazywać mają, która z tych koncepcji stanowi najstosowniejszą podstawę metafizyczną dla uniwersalizmu.

W wersji nieformalnej zasada uogólnialności w sformułowaniu Rabinowicza brzmi następująco: moralne własności rzeczy (osób sytuacji itp.) nie zależą od ich aspektów indywidualnych, czyli od cech numerycznych. Autor odróżnia ją od innych podobnych zasad: imperatywu kantowskiego i złotej reguły, które w przeciwieństwie do omawianej zasady mają charakter kategoriyczny, a nie hipotetyczny, gdyż wskazują na pewne powinności niezależnie od tego, czy w innych analogicznych przypadkach występują podobne powinności, czy nie, oraz od zasady generalizacji Singera i zasady uogólnialności Hare'a, z których pierwsza miała zdaniem Rabinowicza wyrażać podobną ideę, co jego własna zasada, lecz nie została sformułowana adekwatnie do intencji Singera, druga zaś ma charakter analityczny, a Rabinowicz nie jest pewien, czy można to samo powiedzieć o jego zasadzie.

Autor wyraża formalnie swoją zasadę uogólnialności przez szereg tzw. warunków uniwersalistycznych. Są to równoważnościowe zdania sformułowane przy użyciu zapisów symbolicznych, wskazujące na zależności występujące między pojęciem obowiązku, symbolizowanym tu przez pewną dwuargumentową relację określoną w zbiorze sytuacji, a pojęciem dokładnego lub istotnego podobieństwa. Dwie sytuacje są dokładnie podobne, gdy podlegają identycznemu charakterystykom ogólnym, a występujące w nich indywiduala różnią się tylko cechami numerycznymi, natomiast charakterystyka sytuacji podobnych pod istotnymi względami ma się pokrywać tylko tam, gdzie jest to istotne moralnie. Każdy z warunków uniwersalistycznych wyraża tę samą zasadę uogólnialności, głoszącą, że po-