

W dalszym ciągu swoich rozważań Rabinowicz dowodzi, że na gruncie antyleibnizjanizmu warunek uniwersalistyczny sformułowany przy użyciu pojęcia sądu ogólnego jest równoważny jednemu z warunków sformułowanych wcześniej, operującemu pojęciem podobieństwa, a przy przyjęciu pewnych dodatkowych założeń oba stanowią konsekwencję antyleibnizjanizmu. Na gruncie leibnizjanizmu natomiast warunek odwołujący się do pojęcia sądu ogólnego implikuje warunek odwołujący się do pojęcia istotnego podobieństwa, lecz nie na odwrót. Pierwszy z tych warunków nie znajduje uzasadnienia w leibnizjanizmie, drugi natomiast może być dowiedziony jedynie we wzmocnionych wersjach leibnizjanizmu, które z innych względów są nie do przyjęcia. Nie znaczy to, że zasada uogólnialności jest sprzeczna z leibnizjanizmem; uniwersalista etyczny może stać na gruncie jednej lub drugiej z tych dwóch przeciwstawnych koncepcji metafizycznych, niemniej jednak stanowisko antyleibnizjanisty będzie o wiele bardziej spójne, a jego poglądy etyczne rzetelniej uzasadnione, niż w przypadku leibnizjanisty. Antyleibnizjanizm stanowi więc stosowniejszą bazę metafizyczną dla uniwersalizmu etycznego niż leibnizjanizm. Rabinowicz sądzi, że wyniki tego typu analiz mogą z powodzeniem służyć jako kryteria wyboru między różnymi koncepcjami metafizycznymi.

Na zakończenie próbuje on rozszerzyć swą zasadę uogólnialności na zależności natury pozamoralnej, np. na przyczynowość. W tym wypadku uniwersalizm wyrażałby się w przekonaniu, że podobne przyczyny wywołują podobne skutki — analogicznie jak w etyce, gdzie w podobnych sytuacjach mają miejsce podobne obowiązki. Podstawę dla zasady uogólnialności rozszerzonej na różne inne dziedziny stanowić ma przeświadczenie, zgodnie z którym numeryczne różnice między indywiduami czy sytuacjami są nieistotne z wielu względów, nie tylko moralnych. Przeświadczenie to próbuje autor wyrazić w ścisły i sformalizowany sposób.

Rabinowicz posługuje się ogromnym aparatem formalnym, co sprawia, że lektura jego pracy nie należy do łatwych. Na pewno jednak jest to praca doniosła i warta przeczytania, głównie ze względu na wskazanie szeregu relacji logicznych zachodzących między różnymi twierdzeniami z dziedziny etyki i metafizyki.

Anna Jedynak

MORALNE ZNACZENIE ZŁA

Regnar Ohlsson, *The Moral Import of Evil. On counterbalancing death, suffering, and degradation*. Filo-sofska studier 1, Utgivna av Filosofiska institutio-nen, Stockholms universitet, Stockholm 1979, ss. 121.

Podstawowe pytanie autora sytuuje go w centrum humanistycznej refleksji moralnej: w jakiej mierze mamy prawo posługiwać się innymi istotami dla osiągnięcia własnych celów? Odpowiedzi na to pytanie autor szuka na płaszczyźnie moralistyki, nie stroniąc wszelako od teoretycznych polemik ze stanowiskami go-

dżącymi w wyznawane przezeń zasady. Stosowaną przez siebie metodę Ohlsson nazywa metodą hipotetyczno-dedukcyjną: zaleca ona wsparcie systemu etycznego na ostatecznych zasadach moralnego wyboru — przy zachowaniu określonych rygorów logicznych, takich jak wewnętrzna niesprzeczność systemu czy wywodliwość norm z ogólnej normy teoretycznej. Autor przestrzega jednak przed rygoryzmem nadmiernym w etyce, bowiem w trosce o empiryczną nieobalalność systemu często tracimy z pola widzenia rzeczywiste konflikty moralne, zachowując jedynie zasady o charakterze czysto formalnym. Ohlssona interesują wyłącznie rzeczywiste sytuacje moralne, takie, w których pewne działania ludzkie mają wzajem sprzeczne moralne kwalifikacje, przynosząc szczęście pewnym jednostkom sprawiają jednocześnie cierpienie innym. Ów klasyczny dla utylityzmu problem rachunku dobra i zła jest właściwą treścią książki *The Moral Import of Evil*.

Podstawowa teza Ohlssona brzmi: zabójstwo ludzkiej istoty, degradacja oraz sprawianie jej cierpięń fizycznych lub duchowych nie może być moralnie usprawiedliwione poprawą losu innych ludzi, których życie utrzymuje się na poziomie znośnym. (*Principle of Unacceptable Tradeoffs*). Podejmując się jej obrony autor polemizuje z Sidgwickiem, który zgodnie z utylitystyczną zasadą sądzi, iż to postępowanie jest słuszne, które przysparza jak największej ilości szczęścia jak największej liczbie ludzi. Wniosek logiczny tej reguły — teza, że zarówno cierpienie, jak i szczęście można mierzyć według wspólnej i intersubiektywnej idealnej skali — jest nie do przyjęcia dla Ohlssona. Jest on przekonany, że są pewne dobra niezastępowalne, takie jak życie czy godność ludzka, które nie mogą być przedmiotem moralnego przetargu. Podobnie nieprzejednane stanowisko zajmuje autor wobec utylityzmu G.E. Moore'a czy systemu J. Rawlsa, którzy przypisują dodatnią wartość moralną zarówno szczęściu, jak i sprawiedliwemu podziałowi dóbr. W myśl tego poglądu dopuszczalna byłaby sytuacja, w której mając możliwość uratowania życia jednej osobie spośród grona ludzi znajdujących się w śmiertelnym niebezpieczeństwie, nie ratujemy nikogo — zgodnie z zasadą sprawiedliwego podziału dóbr. I to rozwiązanie jest, rzecz jasna, nie do przyjęcia dla Ohlssona, godzi bowiem w niezaprzeczalny prymat wartości ludzkiego życia.

Analizy autora *The Moral Import of Evil* skupiają się wokół trzech problemów: śmierci, skrajnego cierpienia i degradacji człowieka. Najwięcej miejsca poświęca jednak Ohlsson obronie wartości ludzkiego życia. Jego argumentem podstawowym jest teza o istnieniu osobowości, o świadomie przeżywanej tożsamości moralnej każdego ludzkiego indywiduum. Ohlsson sprzeciwia się hume'owskiemu pojmowaniu jednostki jako wiązki wrażeń; sądzi, że istniejemy jako autonomiczne podmioty moralne, nieredukowalne do sumy doznań, co więcej, właśnie istnienie ludzi jako podmiotów jest koniecznym warunkiem doznawania przyjemnych wrażeń. Życie nasze jest jednostkowe i niepowtarzalne, żadna zatem ilość dobra nie może zrównoważyć zniszczenia osobowości. Według Ohlssona sprawimy się wyposażeni w niezbywalne prawo do życia, wobec którego sprawa mniej istotną staje się wszelki rachunek przyjemności i cierpięń. Tak więc nie dlatego w sytuacji wyboru ratujemy dziecko zamiast człowieka starszego, że ma ono przed sobą szansę przeżywania przyjemnych doznań w życiu (bądź spełnienie pożytecznych uczynków), których teoretycznie stary człowiek ma mniej, ale dlatego, że prawo do życia w wypadku dziecka nie zostało jeszcze zrealizowane w pełni. Utylitystyczne rozstrzygnięcie konfliktów tego rodzaju łączy się z inną jeszcze trudnością: jak wobec ograniczonych środków ratowania ludzkiego życia

dokonywać wyboru jednostek szczególnie na to zasługujących, czyli jednostek, które bądź mają największe szanse doznawania przyjemnych wrażeń, uszczęśliwiania innych, bądź produkowania jakichkolwiek pozytywnych wartości? Skąd wiemy, że ten, kto był szczęśliwy, użyteczny dotychczas, będzie nim nadal? Przyjęcie utylitarystycznego punktu widzenia powoduje zdaniem autora, również dalsze kłopoty; jeśli przyjemni za ideał moralny jak największą ilość szczęścia jak największej liczby osób — równie złe jest zabójstwo, jak i niepowoływanie do życia nowych indywidualów, potencjalnych podmiotów przyjemnych doznań.

Zasada niedopuszczalnych transakcji obejmuje także sferę cierpienia fizycznego i duchowego. I tu autor stoi na stanowisku nieprzejednanym. Jak długo pewne kategorie cierpienia (ból, lęk, niepokój, depresja itd.) — rzeczywistych lub przeżywanych jako rzeczywiste — nie angażują całej naszej osobowości, tak długo można mówić o szansie zrównoważenia ich określoną sumą wartościowych przeżyć. Jeśli jednak cierpienie staje się wrażeniem tak dalece dominującym, że chętniej wybieramy śmierć, podpada wówczas, na równi z zabójstwem, pod zasadę niedopuszczalnych transakcji, nie zezwalającą na usprawiedliwienie skrajnych kategorii zła powstałą dzięki niemu sumą dobra.

Trzecią płaszczyznę zainteresowań Ohlssona stanowi krąg zagadnień związanych z możliwością degradacji ludzkiej. Autor rozumie ją jako poczucie utraty godności przez jednostkę, spowodowane takimi działaniami ze strony innych, jak wyzysk, przymus, zniewolenie, okazywana pogarda. U ofiar działań degradacyjnych wywołuje to frustrację, cierpienie, brak szacunku dla samego siebie. Refleksje te są dla Ohlssona pretekstem do zaprezentowania własnego rozumienia osobowości moralnej. Najpełniej określa ją możliwość rozwoju wszelkich tkwiących w jednostce dyspozycji oraz autonomia jednostki, w sensie samodzielnego konstruowania życiowych alternatyw, oraz niepoddawania się manipulacji. Trzy są, zdaniem autora, źródła pogwałcenia autonomii ludzkiej, czyli sytuacji, w której jednostki traktowane są jako środek, nie zaś cel działań: presja moralna, przemoc fizyczna oraz władza polityczna; przy czym skutki degradujące nierównego podziału władzy są szczególnie widoczne i szkodliwe. Należy do nich usankcjonowane instrumentalne traktowanie pewnych grup (lub jednostek) przez inne grupy (lub jednostki), wyzysk ekonomiczny, przymus pracy, manipulacja. Groźbę degradacji ludzkiej Ohlsson uważa za nie mniejsze niebezpieczeństwo moralne niż zagrożenie życia, dlatego też stanowisko autora jest tu rygorystyczne: jeżeli subiektywny szczebel degradacji człowieczeństwa jest tak wielki, że lepszym rozwiązaniem alternatywnym wydaje nam się śmierć — nie istnieją wartości pozytywne, które ową degradację byłyby w stanie zrównoważyć.

Na pytanie, czym jest dobro, Ohlsson nie udziela zdecydowanej odpowiedzi. Przyjemność, szczęście, wiedza, satysfakcja — są to jedynie efekty realizacji celów dalszych, bardziej fundamentalnych i ostatecznych. Autor nie potrafi ich jednak wyraźnie określić, pewien jest natomiast, czym są negatywne wartości: jest to utrata życia, cierpienie oraz skrajna degradacja. Jedyna więc wskazówka moralna ma charakter negatywny: co najwyższej uczy, jak uniknąć ostatecznego zła, ewentualnie pokazuje, jak zło większe zastąpić mniejszym. Zasadę swę Ohlsson wyraża w postaci dwóch norm: pierwsza z nich zabrania działań powodujących śmierć, cierpienie bądź utratę godności ludzkiej, druga zaleca ratowanie jak największej liczby ludzi przed wspomnianymi formami zła. Oczywiście realne sytuacje notorycznie przekraczają ramy tak sformułowanej zasady. Wystarczy postużyć się przykładami: 1. Czy należy zabić żołnierza ratując tym samym życie

jego potencjalnych ofiar czy też pozwolić mu żyć, a więc wyrazić zgodę na ich śmierć? 2. Co wybrać: śmierć dozorczy niewolników, czy niewolę równą najgłębszej degradacji człowieczeństwa? Odpowiedzi na te pytania można wprawdzie wydedukować z zasady niedopuszczalnych transakcji: możemy usprawiedliwić mniejsze zło, jeśli chroni nas ono od zła większego. Ale powstaje wówczas problem moralnej wymierności działań, na którą autor godzi się niechętnie: nie mamy, co prawda, wątpliwości co do tego, że rzeźby Fidiassa nie są w stanie zrównoważyć cierpienia niewolników antycznych, nie jesteśmy jednak pewni, czy uwolnienie grupy ludzi jest warte śmierci jednostki.

Spośród wielu przytoczonych przez autora dylematów moralnych dwa jeszcze zasługują na uwagę, choć dotyczą sytuacji fikcyjnych: 1. Załóżmy, że dalsza prokreacja ludzkości musi być okupiona śmiercią bądź skrajnym cierpieniem jednego osobnika: czy uchronić ową jednostkę od śmierci (cierpienia, degradacji), czy poświęcić ją w imię kontynuacji gatunku ludzkiego? 2. Czy możemy zgodzić się na likwidację ludzkości, jeśli byłby to konieczny warunek likwidacji wszelkiego cierpienia? Odpowiedzi na oba te dylematy są znamienne dla autora: w pierwszym przypadku opowiada się ona za ratowaniem osobników istniejących, nawet kosztem potencjalnych, w drugim — za istnieniem ludzkości, nawet kosztem cierpienia; celem moralności jest bowiem, po pierwsze, obrona jednostek żyjących, a nie przyszłych, po drugie — likwidacja samych cierpienia, a nie podmiotów ludzkich zdolnych do ich przeżywania.

Na koniec warto przytoczyć proponowaną przez Ohlssona koncepcję tak zwanego otwartego systemu etycznego, który dysponując określoną normą naczelną dostarczyłby jednocześnie klucza do rozstrzygnięcia sytuacji konfliktu moralnego. Za K.E. Tranøy'em i L. Nelsonem autor proponuje wprowadzenie kategorii moralnych celów podstawowych oraz celów dalszych. Cele podstawowe *P* wyrażają elementarne interesy życiowe (dla Ohlssona — obronę przed śmiercią, cierpieniem, utratą godności), nadto są warunkiem koniecznym, choć nie wystarczającym celów dalszych *D*. O ile realizacja celów *P* objęta jest kodeksem kategorycznych obowiązków, najczęściej o charakterze zakazów, o tyle cele *D* wyrażają ideały, dążenia oraz potrzeby dalszego rzędu. Ustalenie reguły pierwszeństwa obowiązków dotyczących celów *P* w stosunku do wszelkich innych obowiązków likwiduje, zdaniem autora, możliwość konfliktu moralnego. Ohlsson skłania się również — za L. Nelsonem — do przyjęcia w charakterze reguły pomocniczej imperatywu kategorycznego Kanta, którego zasadniczą funkcją miałyby być obrona prawu do życia każdego z nas, życia nie gorszego niż śmierć — a zarazem szacunek dla analogicznego prawa wszystkich pozostałych istot ludzkich.

Program moralny Ohlssona jest programem minimalistycznym; wartości, o które walczy, sięgają zaledwie elementarnej pułapu ludzkiej egzystencji. Wydaje się jednak, że słabości proponowanego systemu — formalizm, chaos prezentowanych argumentów, wtórność pomysłów — nie są w stanie osłabić istotnych zalet książki Ohlssona. Jej odbiorcą ma być współczesna cywilizacja, bezwzględna w swoich ambicjach technicznych i politycznych — nie dość jednak wrażliwa na fundamentalne wartości ludzkie.

Joanna Górnicka