

## Teorie praw i teorie użyteczności

R. G. Frey (ed.), *Utility and Rights*,  
University of Minnesota Press, Min-  
neapolis 1984, s. 245.

Co jest bardziej naturalne, postrzegać ludzi wokół nas jako ludzkie jednostki właśnie czy raczej jako osoby? Kiedy powinniśmy używać słowa „człowiek”, a kiedy „osoba”? Czy czujemy się, każdy z nas osobno człowiekiem czy raczej osobą? To odróżnienie nabrało istotnego znaczenia we współczesnej filozofii moralnej. Utylitarystyzm mówi o jednostkach, teorie prawa moralnego o osobach.

Odróżnienie jest przede wszystkim językowe, a nie teoretyczne. Czym się może różnić człowiek od osoby? Zgodzimy się przecież, przy pewnych zastrzeżeniach, że każdy człowiek jest osobą i że każda osoba jest człowiekiem. Możemy najwyżej być zdania, że dzieci nie są osobami, a także, możemy uważać za francuskimi personalistami, że osobą jest także Bóg, anioł, archanioł, a także diabeł oraz, pod wpływem obrońców praw zwierzęcych, możemy dowodzić, że niektóre zwierzęta są osobami, np. umiające mówić szympanse, wierne psy lub gadające papugi.

W zasadzie więc, osobami są ludzie, nawet jeśli istnieje kilka niepewnych przypadków, w których nie wiadomo czy pewien żyjący, świadomy i czujący byt jest jednocześnie osobą i człowiekiem.

Skoncentrowanie uwagi na osobie w odróżnieniu od człowieka wiązać się więc musi z dokonywaniem subtelnych odróżnień. Takie właśnie subtelne różnice ujawnia polemika między zwolennikami praw moralnych i utylitarystami w tomie *Utility and Rights*<sup>1</sup>. Zwolennicy praw uważają, że człowiek jest przede wszystkim osobą, której przysługuje niepowtarzalność, autonomia i niezbywalne prawa moralne. Utylitarysty widzą w człowieku raczej istotę społeczną, uspołecznioną, związaną poczuciem lojalności i wieloma współzależnościami ekonomicznymi, psychologicznymi, politycznymi itd. Utylitarysty dominował do niedawna w etyce anglojęzycznej, dziś coraz więcej zwolenników znajduje punkt widzenia oparty na prawach moralnych. Może wiąże się to z rosnącym zainteresowaniem filozofią „kontynentalną”, tzn. pochodzącą z zasadniczego terenu Europy, może wiąże się to z większą popularnością postaw konserwatywnych, tradycyjnych i antyliberalnych.

W każdym razie, w filozofii, która na pozór wydaje się filozofią analityczną, zdecydowanie mówi się, że osobom przysługują pewne prawa w sposób naturalny.

„Prawo do szacunku przysługującego osobie, jako prawo do szacunku przysługujące istocie moralnie autonomicznej, która jest racjonalna, zdolna do przeżywania emocji i wyposażona w wyobraźnię, daje się uchwycić przez refleksje nad naturą

<sup>1</sup> Oto pełna lista zamieszczonych w książce prac.: R. G. Frey, *Introduction: Utilitarianism and Persons*; L. W. Sumner, *Rights Denaturalized*; J. Raz, *Right-Based Moralities*; R. G. Frey, *Act-Utilitarianism, Consequentialism, and Moral Rights*; J. L. Mackie, *Rights, Utility, and Universalization*; R. M. Hare, *Rights, Utility, and Universalization: Reply to J. L. Mackie*; H. J. McCloskey, *Respect for Human Moral Rights versus Maximizing Good*; J. Griffin, *Towards a Substantive Theory of Rights*; J. Narveson, *Contractarian Rights*; A. Ryan, *Utility and Ownership*; R. Sartorius, *Persons and Property*; Ch. Fried, *Rights and the Common Law*.

osoby jako osoby, i nad tym, co z powodów moralnych jest właściwą postawą wobec osoby. Brak szacunku wobec osób, brak poszanowania dla ich moralnej autonomii i integralności bez dostatecznego uzasadnienia moralnego jest sprowadzeniem osoby do rzeczy, jest odebraniem osobie jej cech związanych z byciem osobą (*personhood*)" (H. J. McCloskey, s. 128).

Zwróćmy uwagę, że słowo *personhood* jest neologizmem w języku angielskim i gdyby było użyte w czasach Russella i Poppera, to wywołałoby zdziwienie, że ktoś tak lekko mówi na tematy metafizyczne. Nie mniej znaczące jest użycie argumentu, że osoba może być zredukowana do rzeczy przez brak szacunku. Do rzeczy, a nie do zwierzęcia. Jest to albo sugestia, że zwierzęta mogą być osobami, albo że są one rzeczami. Jak sądzę, autor zgodziłby się raczej na pierwszą ewentualność niż na drugą.

W teorii praw moralnych interesują nas głównie trzy kwestie: (1) czy prawa te są naturalne, tj. metafizycznie nieodłączne od faktu bycia osobą, jakos wewnątrznie związane ze statusem osoby czy też powstają w inny sposób, np. są wynikiem porozumień i kontraktów między jednostkami lub są następstwem współzależności wiążących jednostki w społeczeństwo — w tym ostatnim przypadku ich istnienie musi być jakoś wytłumaczone, a stosowność w konkretnej sytuacji wyraźnie uzasadniona; (2) czy prawa są niezbywalne, czy też można je stracić i uzyskać, albo nawet zamienić, zastawić, czasowo zawiesić itd.; (3) czy prawa obowiązują bezwzględnie, a więc są rozstrzygającym argumentem w każdym sporze etycznym, czy też obowiązują tylko *prima facie*, mogą więc popadać w konflikt i stanowią konkluzywną rację działania dopiero wówczas, gdy wiemy, że nie są wykluczone przez jakieś wyższe racje moralne.

W omawianym tomie nikt nie broni stanowiska najbardziej radykalnego, tzn. zakładającego, że prawa moralne są naturalne, niezbywalne i absolutne. Najbliższy tego poglądu jest McCloskey, który uważa, że prawa moralne są naturalne i niezbywalne, lecz nie są absolutne. Jak jest to stanowisko uzasadnione? Prawa powinniśmy uznać za naturalne, mówi McCloskey, bo są one oczywiste. W XVIII wieku ich podstawą była jeszcze domniemana decyzja Stwórcy. Takie stanowisko, przypomina McCloskey, zajął John Locke w *Drugim traktacie o rządzie*. Jednak od XIX wieku przeważa pogląd, że prawa moralne są oczywiste. Tak je rozumie Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych i Deklaracja Praw Człowieka ONZ. „Podstawowe, oczywiste prawa osoby obejmują: prawo do życia, zdrowia i nienaruszalności ciała, do szacunku należnego osobie, a zatem do szacunku dla własnej autonomiczności i integralności, a także dla własnych uczuć, twórczej wyobraźni i rozmaitych potrzeb, prawo do samodoskonalenia i do wykształcenia, od którego zależy samodoskonalenie, prawo dostępu do wiedzy i prawdy. Te prawa są oczywiste i podlegają bezwzględnej ochronie” (McCloskey, s. 126). Lista ta nie rozstrzyga wyraźnie, jakie prawa przysługują embrionom i płodom ani też, jak z podstawowych praw należy wyprowadzać prawa wtórne. McCloskey wspomina tylko, że istnieją osobne prawa osób szczególnie uzdolnionych i osobne osób upośledzonych. Zapewne można by w analogiczny sposób wyróżnić jeszcze inne kategorie osób. Jednak należy pamiętać, że wszystkie prawa pochodne nie są oczywiste.

Wszystkie prawa są niezbywalne, uważa McCloskey (s. 128), ale poglądu tego nie uzasadnia. Odrzuca natomiast przekonanie, że prawa są absolutne, zwracając uwagę na fakt, że mogą one popadać w konflikt. Jest to tym bardziej prawdziwe, rzecz jasna, im więcej praw się wylicza. Jest to więc wyjątkowo prawdziwe w jego systemie etyki, zawierającym bardzo wiele szczegółowych praw. Decyzja ta ujawnia jednocześnie niepewność co do hierarchii praw moralnych. McCloskey słusznie

przypomina, że św. Tomasz uznawał prawo do czczenia Boga jako prawo absolutne, bo najważniejsze i tym samym zawsze dominujące nad jakimkolwiek innym uprawnieniem. Podobną rangę ma dzisiaj w filozofii konserwatywnego libertynizmu prawo własności, które, np. zdaniem Roberta Nozicka, obowiązuje jako najwyższe uprawnienie moralne.

Lagodniejsze stanowisko w kwestii praw zajmuje James Griffin. Prawa, jego zdaniem, wymagają uzasadnienia, są zasadniczo niezbywalne, ale przysługują jedynie warunkowo, a więc mają charakter *prima facie*. W pierwszej kwestii Griffin przedstawia rozbudowaną argumentację. Prawa muszą być oparte na pewnych merytorycznych rozważaniach. Tak powstaje *a substantive theory of rights*, tj. materialna teoria praw. „Tak więc wydaje mi się, że istnieją trzy elementy materialnej (*substantive*) teorii praw ludzkich: fakt bycia osobą (*personhood*), względy praktyczne i równy wzgląd na każdego (*equal regard*). Ewentualny czwarty element, potrzebę prywatności, najlepiej objąć pojęciem bycia osobą” (Griffin, s. 144).

Co uzasadnia te trzy elementy leżące u podstaw uprawnień moralnych? Na pewno nie użyteczność; są to wyraźnie czynniki, które nie przyczyniają się do maksymalizacji szczęścia maksymalnej liczby osób. Bycie osobą jest, zdaniem Griffina, niezbędnym warunkiem bycia człowiekiem (s. 138). Do każdego z nas należy wybór drogi życiowej. Życie nasze ma dla nas wartość i posmak życia prawdziwie ludzkiego tylko wtedy, gdy widzimy je w tym świetle, w którym chcemy je oglądać. Stąd więc nasze decyzje muszą być swobodne i autonomiczne. Ponadto, mówi Griffin, bardziej nam zależy na tym, by nasze życie było ludzkie, niż by było szczęśliwe. Stąd wzgląd na swą własną drogę życiową, czyli status bycia osobą jest wyraźnie odróżniany od motywacji hedonistycznej i utylitarystycznej.

Względy praktyczne nie pozwalają na absolutyzowanie norm. Mamy prawo do jakiegoś wpływu na życie polityczne, do jakiejś ochrony zdrowia i jakiejś przeciętnej długości życia, do jakiegoś wykształcenia i jakiejś nietykalności ciała (s. 140). Nie ma jednak sensu dążyć do maksymalnej realizacji tych uprawnień, jak tego wymagałby utylitarystyczny ani też uparcie trzymać się zadania, by pewne prawo nie zostało nigdy złamane, jak to często postuluje teoria praw absolutnych. Nasza postawa powinna być praktyczna, tzn. elastyczna, nacechowana skłonnością do kompromisów i do dokonywania wzajemnych ustępstw. Na pewno nie powinniśmy się godzić, by agencje rządowe lub instytucje medyczne miały prawo wbrew naszej woli wyciąć nam nerkę potrzebną do przeszczepu (przykład wzięty z Nozicka). Możemy nie być pewni, czy jednak nie mają one prawa wytoczyć z nas ćwierci litra krwi podczas snu i bez naszej zgody, jeśli ta krew jest potrzebna komuś, kto w inny sposób nie otrzyma właściwego rodzaju krwi. Trzeba gdzieś przeprowadzić linię między tym, co dozwolone i tym, co niedopuszczalne. Czasem linia musi być przeciągnięta arbitralnie i w sposób dość przypadkowy, gdy racje moralne nie mówią wyraźnie, którądy ma ona przebiegać. Racje pragmatyczne są więc ważne, a nawet fundamentalne w teorii praw moralnych.

Wreszcie równy wzgląd na każdego, jest w pewnym sensie korelatem uznania faktu bycia osobą (pierwszy element). Jeśli każdy człowiek jest osobą, a bycie osobą nie jest stopniowalne i stanowi podobną podstawę do ufundowania praw moralnych dla każdego, to równy wzgląd jest jedynie uznaniem braku podstaw do tego, by jeden człowiek był faworyzowany kosztem innego. Jest to czysto formalna zasada sprawiedliwości, postulowana np. również przez Ajdukiewiczza.

„Czy te trzy podstawy uzasadniają prawa ludzkie, których potrzebuje teoria etyczna? Jak sugerowałem, wspierają one tak czy inaczej prawo do życia, do nietykalności ciała, do nie bycia poddanym torturom, do autonomiczności, głównych

uprawnień obywatelskich, do minimalnego zabezpieczenia warunków życia, do silnej wersji wolności, tzn. do niezawisłości w podejmowaniu decyzji dotyczących spraw centralnych dla własnego życia; tak więc można by argumentować, że również do swobody seksualnej, a nawet, choć jest to już bardziej wątpliwe, do zamroczenia alkoholem i narkotykami, i wreszcie do jakiejś formy równego podziału dóbr, tzn. do udziału w tym, co umożliwiałoby przyzwoite życie, chociaż osobna teoria równości musiałaby zdecydować, czy równość ta ma dotyczyć punktu wyjścia, czy obowiązywać dłużej, może stale, czy ma być równością szans i możliwości, równością zaspokojenia potrzeb, czy równością zaspokojenia pragnień (Griffin, s. 144).

Ten system etyki pozbawiony jest akcentów utylitarnych. Użyteczność nie jest ani podstawą praw, ani kryterium ich właściwej realizacji, ani nie wynika z teorii uprawnień, tzn. nikt nie ma prawa żądać, byśmy stawiali na pierwszym planie maksymalizację powszechnego szczęścia. Użyteczność, zdaniem Griffina, jest czysto formalnym pojęciem, nie jest najwyższą wartością ani kryterium porównywania wartości. Jest jedynie „metryką” nadającą wielkość temu, co się ceni biorąc własne dobro pod uwagę. Skala utylitarna jest skalą dla oceny działania wyznaczonego przez cnotę roztropności, a nie skalą oceny moralnej.

„Zatem użyteczność będzie powiązana z materialnymi wartościami (*substantive values*), takimi jak autonomia i wolność i to nie w ten sposób, by stała się dominującą wartością obejmującą w sobie inne, lecz jako analityczne pojęcie i dopuszczalna metryka jakichkolwiek wartości wskazanych przez roztropność” (s. 147).

Możemy oczywiście postawić pytanie, jak wygląda związek między trzema podstawami praw moralnych, tj. faktem bycia osobą, względami praktycznymi i równego traktowania, a samymi prawami. Czy Griffin wywodzi prawa z metafizyki, ze zdrowego rozsądku, z faktów czy z *implicite* założonych praw moralnych? Zapewne można mieć w tej sprawie różne opinie. W każdym razie, prawa moralne opierają się w filozofii Griffina na pewnej koncepcji sensu życia człowieka, czyli pewnej antropologii: życie mamy jedno, życie każdego jest tyle samo warte dla niego, życie sensowne to życie widziane w świetle własnych planów, przemyśleń i ocen, życie autonomiczne to życie zgodne z tymi przemyśleniami. Do takiego właśnie życia mamy prawo; i to wszystko, co jest niezbędnym warunkiem byśmy mogli żyć wedle własnego obrazu nas samych zalicza Griffin do praw moralnych. Możliwa jest więc i taka interpretacja jego filozofii, w której związek pomiędzy materialnymi podstawami teorii praw a teorią praw jest związkiem logicznym. Jest to oczywiście najmocniejszy związek, jaki możemy sobie wyobrazić. Czy jednak do tego samego celu nie wystarczyłoby uzasadnienie utylitarne, które mówi, że cenimy sobie życie wolne autonomiczne, oparte na jakichś regułach równości itp., właśnie dlatego, że jest ono wolne, autonomiczne itp., a więc dobre jest to, co jest użyteczne? Jak widzieliśmy, Griffin najwyraźniej uważa, że podobne uzasadnienie byłoby niewystarczające.

Jeszcze bardziej ograniczoną wersję teorii praw przedstawia J.L. Mackie. „Teoria moralna oparta na pojęciu prawa moralnego stara się rozwinąć i wyjaśnić powszechnie spotykane przekonanie, że każdy powinien mieć coś z życia (*everyone should have a fair go*)” (Mackie, s. 87).

Nie po raz pierwszy kluczowe bądź nawet definicyjne twierdzenie w brytyjskiej filozofii moralnej opiera się na idiomatycznym powiedzeniu. Ten styl filozofowania wywoływał przed laty charakterystyczną reakcję prof. Geacha, który śmiało używał ku konsternacji otoczenia niespotykanego w Oxfordzie argumentu: „You cannot say it in Polish” (Tak nie można powiedzieć po polsku). Cóż to znaczy „mieć coś z życia”? „Jest to coś więcej, niż utylitarystyczna zasada, sformuło-

wana przez Benthama i powtórzona przez Milla, że każdy się liczy za jednego i nikt za więcej niż jednego. Jest to też coś więcej niż [...] zakłada Hare, że moralny punkt widzenia polega na tym, że sprawca przenosi się w wyobraźni i stawia po kolei na miejscu każdej osoby, która znajdzie się w zasięgu skutków jego czynu zwracając równą uwagę na preferencje poszczególnych osób, które przyjmuje w myślach jako własne" (Mackie, s. 87). Mackie uważa, że prawa moralne obowiązują *prima facie*, a nie absolutnie, gdyż mogą popadać w konflikt (s. 88); są naturalne, tzn. pojawiają się same; i są zbywalne, tzn. można je stracić, zaprzepaścić i nie wykorzystać. Stąd jako osobne prawo wprowadza Mackie „prawo syna marnotrawnego” (s. 90), które przewiduje, że jeśli ktoś nie wykorzystał swoich wcześniejszych praw, to przysługuje mu później specjalne prawo uzyskania tego, o co wcześniej nie zabiegał, nawet jeśli nie zabiegał z własnej winy. Prócz tego prawa, Mackie *explicite* wymienia dwa inne pochodzące od Locke'a: 1) że bogactwa naturalne należą do wszystkich i 2) że każdy posiada prywatną własność ciała, energii, talentu i pracy, oraz tego wszystkiego, co z nich pochodzi (s. 88). Ponadto Mackie sprowadza swoją teorię praw do „tradycyjnego prawa do życia, zdrowia, wolności i poszukiwania szczęścia” (s. 87).

Taka teoria, zdaniem Mackie, nie daje się pogodzić z utylityzmem i Mackie dowodzi tego odnosząc się w szczególności do utylityzmu Hare'a. Formuluje jednak całkowicie ogólne zastrzeżenie: utylityzm jest bardziej kolektywistyczny niż slogan: „od każdego wedle jego możliwości, każdemu wedle potrzeb”. Slogan bowiem każdemu coś zabiera, ale też każdemu coś zwraca, utylityzm natomiast każdemu coś zabiera, a tylko niektórym zwraca (s. 90). Utylityzm przyjmuje tym samym schematyczną, autorytarną i pedantyczną koncepcję poświęcania jednych ludzi dla innych. Opiera się na wątpliwej analogii (niegdyś poświęcił jej całą książkę Grice, daleki od utylityzmu) między terażniejszością i przyszłością jednego człowieka a jednoczesną terażniejszością dwóch ludzi. Gotowi jesteśmy ponieść ofiary na własny użytek, jeśli spodziewamy się, że dzisiejsze poświęcenie przyniesie nam w przyszłości korzyść. Czy jesteśmy równie gotowi dziś poświęcić się dla kogoś, tak by nasza ofiara uczyniła nie nas, lecz jego szczęśliwym? Utylityzm uważa, że tak, Mackie uważa, że nie. „Ignorujemy w tym przypadku granice między osobami, gdy twierdzimy, że satysfakcja jednej osoby zastąpiona jest po prostu satysfakcją innej, jeśli tylko przewyższa ona cierpienia i frustracje tej pierwszej” (Mackie, s. 93). Jest to interesujący argument, rzucający światło na analogie między własną satysfakcją dziś i jutro a własną i cudzą satysfakcją dziś. Czy istotnie zamazuje się tu granica między osobami? Myślę, że nie, bo myślę, że nie jest to możliwe. Jeśli osoby są czymś realnym, to nie można zamazać granicy między nimi. Osób jest tyle, ile jest ludzi, a trudno mówić, że ktoś zamazuje granice między jednostkami. Można zamazać różnice, ale nie granice. Jeśli natomiast osoby nie są czymś realnym, tylko dość mglistym i nieokreślonym pojęciem, to nie szkodzi, że ktoś te osoby zamazuje, bo lepiej będzie, jak znikną.

Argument utylitystów broniący szczęścia innych osób niż sprawca ma charakter moralny, a nie metafizyczny. Utylityści twierdzą, tak mówił Bentham i Mill, że jest naszym obowiązkiem poświęcać się w jakimś stopniu dla innych. Podobnie mówi religia chrześcijańska i żydowska, pewnie inne też, których nie znam, oraz marksizm. Dodatkowo, i to tylko w polemice z egoistą, można użyć argumentu, że działanie na rzecz innych nie jest marnotrawstwem, nie jest czcym poświęceniem i roztrwonieniem dóbr. Inni korzystają z naszych poświęceń jeśli umiejętnie poświęcamy się dla nich. Takich tylko poświęceń wymaga utylityzm, choć stopień wymaganych poświęceń nie powinien nas teraz zaprzętać, gdyż nie do-

tyczy istoty sporu. Można więc egoiście powiedzieć: „Czyjeś szczęście jest równie realne, co twoja, egoisto, przyszłość. Jeśli więc poświęcasz innych dla siebie, to jesteś stronniczy, a argument, że nie czujesz tego, że inni cierpią jest niepomysłowy i arogancki”. Inaczej mówiąc egoista musi się bronić jako egoista, a nie jako sceptyk moralny, który nie wierzy w istnienie wartości nie odczuwalnych przez niego. To, czego on nie czuje mogą czuć inni, i to co czują dziś nie jest mniej realne od tego, co on spodziewa się czuć za parę lat.

Jeśli kwestia realności innych osób w ogóle nie staje, to argument z analogii między własnym jutrem i czymś dniem dzisiejszym w ogóle nie powinien być użyty. W szczególności argument ten nie dowodzi, że należy się poświęcać dla innych. Mówi tylko, że nie jest to niedorzeczne. Tak więc utylitaryści nie zamazują granicy między jednostkami, i jak słusznie argumentuje Hare, utylitaryzm potencjalnie godzi się na stosowanie zasady zapewnienia każdemu *a fair go* (s. 108). Jeśli użyteczne jest darować błędy, trzeba przyjąć „prawo syna marnotrawnego”, jeśli użyteczne są dwa prawa Locke'a trzeba je też przyjąć, i to samo dotyczy wszystkich innych praw. I choć nie jest to powiedziane *explicite*, Hare wyraźnie sądzi, idąc w tej sprawie za Millem, że wszystko co jest moralnie dobre jest także dlatego, że jest użyteczne.

Jest wreszcie w omawianym tomie artykuł Jana Narvesona, który wyraźnie sprowadza wszystkie prawa moralne do reguł użyteczności. Jeśli użyteczne jest przyjęcie jakiegoś prawa, to prawo to powinno być ogłoszone i przestrzegane. Innych praw nie ma. Prawa są wyłącznie efektem umowy społecznej.

„Mamy prawa, które zobowiązują do czegoś członków grupy G, jeśli jest wzajemnie korzystne dla wszystkich w G przyjąć dające się egzekwować zobowiązania do powstrzymywania się od utrudniania, lub zamiennie, do wspomagania, takich działań, o których mówimy, że mamy do nich prawo, gdy ten właśnie stan rzeczy jest publicznie uznany” (Narveson, s. 172). Zdanie to nie brzmi lepiej po angielsku niż w tłumaczeniu, ale Narveson może mieć rację, tzn. autentyczne prawa moralne mogą wymagać wyraźnej, świadomej aprobaty lub muszą się wspierać na argumentach utylitarystycznych. Jeśli jest to prawda, to nie są one potrzebne w teorii etycznej. To czego one wymagają można sformułować lepiej powołując się na jakies racje utylitarne lub na umowę społeczną. Nawet jednak przy tym założeniu, argument, którego używa Narveson, by wykazać, że prawa nie istnieją, jest tak trywialny, że wprost bez wartości: prawa nie istnieją, bo nie są częścią ciała ani umysłu; jeśli ktoś jest porąbany na kawałki, to jego prawa nie przez to zostały naruszone, że zostały też porąbane na kawałki (s. 163). Dowód nieistnienia przez brak analogii do dowolnego przedmiotu istniejącego jest w każdym przypadku brzydkim błędem. Energiczne dowodzenie, że prawa nie istnieją, bo nie są materialne, ani naturalne, ani metafizyczne, ani z pierza, ani z mięsa, mija się z celem. Tą metodą można wykazać, że wszystko nie istnieje, jak długo istnieje coś, co jest od tego pierwszego różne. Można co najwyżej dowodzić, że prawa są zbędne, że to, czego one żądają daje się lepiej wyrazić w języku innych teorii etycznych przy mniej ekstrawaganckich założeniach metafizycznych. Narveson i Hare, są bez wątplenia tego zdania. Przeciwnego zdania są McCloskey, Griffin i Mackie.

Wydaje się, że kontrowersja między nimi dotyczy między innymi tego, jak wielką rolę przypisują oni teorii etycznej z jednej strony, a konieczności dokonywania możliwie niekontrowersyjnych ocen bez odwoływania się do teorii, z drugiej strony. Utylitaryści uważają zwykle, że przyjęta przez nich teoria ma dodatkowe piętno słuszności widoczne w fakcie, że jest ona prosta i ogólna. Zwolennicy praw

moralnych chcą mieć możliwość stwierdzenia, że każdy kto krzywdzi obce dziecko, kto oszukuje lub okłamuje, kto napada, grabi, zabija i kaleczy, robi źle, choćby powoływał się na nie wiadomo jakie racje, że wolno mu tak postąpić. Myślę, że w dzikim świecie prawa moralne są teorią, która wyrządza więcej dobra niż utilitaryzm i umowa społeczna. Natomiast nie wiem, czy żyjemy w dzikim świecie. Nie wiem, czy jest wykluczone, by ludzkość mogła pogodzić się, co do pewnych naczelných norm moralnych, zasad postępowania, gwarancji bezpieczeństwa, wzajemnego poszanowania woli i planów między ludźmi o odmiennych ideologiach i filozofiach. Może utilitaryzm istotnie skończył się w XIX wieku.

Jacek Hołówka

### Człowiek, umysł i moralność

Ruth Macklin, *Man, Mind, and Morality*, Englewood Cliffs 07632 Prentice-Hall, Inc. 1982, s. 130.

Z socjologicznego punktu widzenia, moralność jest jednym z systemów kontroli społecznej. Jak każdy z tych systemów stanowi ona zespół norm i sankcji, działających po ich przekroczeniu. Przedmiotem norm i ocen moralnych mogą być różne zachowania ludzkie, także te, które polegają na stosowaniu sankcji za łamanie norm istniejących w ramach poszczególnych systemów kontroli. Właśnie moralne aspekty zinstytucjonalizowanych form kontroli zachowania są tematem pracy Ruth Macklin. Ścisłej biorąc, rozważane są tu problemy wynikające z dynamicznego rozwoju medycyny (zwłaszcza psychiatrii), psychologii, biochemii i innych dyscyplin nauki, który to rozwój otwiera nowe lub rozszerza istniejące już wcześniej możliwości kontroli i sterowania zachowaniem ludzkim, dostarczając niezwykle wyrafinowanych, a zarazem bardzo kontrowersyjnych moralnie narzędzi ingerencji w osobowość człowieka.

W pierwszym rozdziale pracy autorka podaje krótki przegląd technik kontroli zachowania. Wyróżnia dwie podstawowe grupy, mianowicie środki psychologiczne i techniczne. Do pierwszych zalicza przymus (np. postawienie przed dramatyczną alternatywą typu „pieniądze lub życie”, jest to tzw. *gunman model*), manipulację (oszukiwanie innych, wykorzystywanie ich niewiedzy do własnych celów, pozyskiwanie poprzez atrakcyjne oferty uzależniające od proponującego), pokusę (wykorzystywanie czyjejś słabej woli i braku zdolności do odmowy przyjęcia oferty), perswazję (usilne przekonywanie do swoich racji, apele do rozsądku i emocji, przy braku przymusu bądź manipulacji osobą przekonywaną), indoktrynację (wpajanie określonych poglądów, systemów wartości i sposobów patrzenia na świat przez apelowanie do emocji, hamowanie rozwoju zdolności do samodzielnego, krytycznego myślenia, w skrajnych formach dążenie do całkowitej zmiany osobowości, np. przez „pranie mózgu”), wreszcie wychowanie (pobudzanie do aktywności i poszukiwań, rozwijanie umiejętności krytycznego myślenia i racjonalnego działania).