

domagają się większego skonkretyzowania twierdzenia o proporcjonalności winy i kary i to na podstawie sądów sprawiedliwościowych. Argument, że takie a nie inne twierdzenie jest efektem przejścia, po sformułowaniu twierdzenia naczelnego, z rozumowania indukcyjnego na dedukcyjne, jest w istocie argumentem słabym. Pojawia się bowiem pytanie o zasadę tego przejścia. Co więcej, całkiem zasadnie może ktoś — opierając się stale na wątpliwym kryterium „intuicji społecznych” — twierdzić, że falsyfikując twierdzenie (następstwo), falsyfikuje też jego rację (twierdzenie wyjściowe), albo też uznając rację za prawdziwą — wykazywać błędność wyprowadzenia następstwa, które ma być „prawdziwe”, to jest zgodne z owymi „intuicjami społecznymi”.

Na zakończenie kilka uwag ogólniejszej natury. Z metodologicznego punktu widzenia, jeśli się staje na gruncie akognitywizmu, wybór jakiegoś prawidła sprawiedliwości jest sam w sobie kwestią oceny. Ocena jednej osoby jest równie wątpliwa pod względem logicznym jak i zgodne oceny (jeśli by nawet założyć, iż istnieje jakaś wartość, co do której wszyscy współcześnie żyjący byłiby zgodni) wszystkich w ogóle ludzi. Sprawiedliwość jest jednak pojęciem swoistym. Zawierając w każdej wersji znaczny ładunek emocjonalny, i to zawsze dodatni, staje się w związku z tym przedmiotem manipulacji — w dobrej lub złej wierze — w dążeniu do osiągnięcia zamierzonych celów społecznych. Argumentując na rzecz takiej czy innej koncepcji sprawiedliwości materialnej, argumentuje się zarazem na rzecz jakiegoś istniejącego bądź tylko projektowanego systemu społecznego, którego prawo jest tylko wyrazem. Argumentacja ta jest jeszcze mocniejsza, gdy przyjmuje wyraz „teorii normatywnej”. Orzekając o właściwości moralnej (taką funkcję spełnia „teoria normatywna”), boć przecież nie o prawdziwości czy fałszywości jakiegoś materialnego pojmowania sprawiedliwości, w istocie orzeka się o własnych bądź grupowych preferencjach moralnych. Jeżeli o właściwości tych preferencji uda się przekonać większość społeczeństwa, a przynajmniej tę część, która ma decydujący wpływ na tok spraw publicznych, pożądana zmiana, modyfikacja czy stabilizacja zastanego systemu normatywnego nabiera realnego kształtu. W istocie zatem „normatywna teoria sprawiedliwości” jawi się jako element socjotechniki, a jej ocena zależy od tego jakie są praktyczne konsekwencje jej stosowania i oceny tych konsekwencji.

Teoria sprawiedliwości W. Sadurskiego jest książką, która dostarcza ciekawego materiału do refleksji nad sformułowaniami określonych fragmentów doktryny moralnej i stąd zasługuje na szczególną uwagę etyków.

Jarosław Mikołajewicz

Użyteczność i cnota

James Griffin, *Well-Being*, Clarendon Press, Oxford 1986, s. XII—412.

Czym się różni pomyślność, pojęcie tytułowe książki Griffina, od użyteczności, terminu na którym oparte są uutilitarystyczne systemy etyki, lub szczęścia, głównego ideału w etyce Arystotelesa? Odpowiedź, jaką znajdujemy w książce Griffina nie

jest prosta. „Naszym zadaniem nie jest opisanie pojęcia, które istnieje niezależnie od prowadzonych tu badań. [...] Jest możliwe, że różne pojęcia powodzenia potrzebne są w różnych kontekstach teoretycznych” (s. 1). Kontekstów takich jest kilka: Griffin przedstawia np. utylitarną, perfekcjonistyczną i psychologiczną analizę pomyślności; jakby oświetlając ten sam przedmiot z rozmaitych stron. Trzeba więc w specyficzny sposób rozumieć jego zastrzeżenie, że nie zamierza opisać pojęcia, które nie istnieje niezależnie od prowadzonych przez niego badań. Bynajmniej nie zamierza on stworzyć lub definiować projekcyjnie pojęcia pomyślności. To zadanie jest łatwe, ale dla etyki całkiem nieprzydatne. Griffin mówi o pomyślności tak jakby była jakimś realnym przedmiotem, niezależnym od definicji i ustalonych terminologicznych. Jest realistą etycznym. Jego zdaniem, życie jednych ludzi jest pomyślne, innych nie jest. Musimy tę różnicę przyjąć jako różnicę faktyczną i starać się dobrze opisać to, co składa się na życie pomyślne. Jednocześnie musimy unikać takiej metody opisu, w której pomyślność byłaby wyznaczona przez nasze rozumienie tego słowa i zmieniała się wraz z modyfikacjami, jakie zechcemy wprowadzić do znaczenia tego terminu.

W pierwszej próbie opisanego przedmiotu, któremu odpowiada słowo „pomyślność” Griffin mówi, że pomyślność wyznaczona jest przez „poziom zaspokojenia podstawowych potrzeb” (s. 42), w następnej, że pomyślność wyznaczona jest przez „poziom zaspokojenia potrzeb, pod warunkiem, że ich zaspokojenie jest istotne” (s. 52), wreszcie w ostatnim sformułowaniu, poziom pomyślności „jest wprost proporcjonalny do tego, w jakim stopniu życie człowieka przybliży się do jego ideału”, czyli do jego wyobrażenia o własnym idealnym życiu (s. 56).

Pomyślne życie zakłada więc dużą dozę myślenia o własnym życiu, opiera się na samoświadomości, na umiejętności opisanego własnych postaw, dążeń i dokonań w terminach ogólnych, porównywalnych z życiem innych ludzi. Pomyślne życie zakłada istnienie ideału, który powstaje przez nadanie własnemu istnieniu jakiegoś sensu, przez wyznaczenie sobie zadań i celów, przez poświęcenie się dla czegoś, czego wartość nie budzi wątpliwości. Realizm etyczny Griffina dochodzi szczególnie wyraźnie do głosu, gdy opisuje on sens życia: „Jednym z naszych celów jest wieść życie pełne treści, wartości i znaczenia (to live a life of substance or value or weight” (s. 157). Dawno nie było w filozofii moralnej autora, który mówiłby o wartości życia w sposób tak zmysłowy, namacalny, rzeczowy i realistyczny. Życie świadome w filozofii Griffina zakłada zbudowanie planu życia i jego elastyczną realizację; jest niezależne od terminologii językowych i konstrukcji teoretycznych; opiera się na wartościach fundamentalnych dla sposobu myślenia i reagowania każdej jednostki.

Plan życia opiera się w dużej mierze na wartościach uznawanych tylko indywidualnie przez zainteresowaną osobę i musi być do tych wartości dostosowany. „Z pewnych powodów charakteryzujących Jessike, dążenie do własnej autonomii nie jest dla niej najważniejsze. Nicholas, całkowicie zaabsorbowany swoją pracą, nie ma upodobania do codziennych przyjemności, nie zabiega o chwile radości i dąży do trwałych osiągnięć. Edward działa sprawnie w sytuacji niepewnej, Sarah jest wtedy sparaliżowana” (s. 72). Sens życia jednostki jest więc w dużym stopniu wyznaczony przez wychowanie, naturalne predyspozycje i świadomie wykształcone nawyki. W jakimś zakresie sens naszego życia jest wyznaczony przez czynniki od nas niezależne; w innym zakresie decydujemy o nim sami. Każdy powinien więc dostrzec pod jakim względem musi się dostosować do zadanych mu warunków, a pod jakim względem sam może decydować kim i czym będzie. Te decyzje są wyborem wartości wyznaczonych przez roztropność, są wyborem spośród *prudential values*.

Griffin uważa, że jest czymś niesłychanym, że dotychczas filozofia nie stworzyła teorii wartości wyznaczonych przez roztropność. Opisywano rozmaite wartości: moralne, estetyczne, polityczne, ekonomiczne itp. Nie ma natomiast zadowalającej teorii roztropności. Griffin podaje jedynie szkic takiej teorii. Jeśli dokonujemy wyboru kierując się rozsądnymi pragnieniami (*informed desires*), to wybierać będziemy właśnie te wartości, które są wyznaczone przez roztropność. Wartości te można podzielić na pięć kategorii: (a) dokonanie trwałych osiągnięć, (b) zaspokojenie potrzeb składających się na zwykłą ludzką egzystencję, (c) poznanie siebie i świata, (d) przeżycie przyjemności i kontemplowanie piękna oraz (e) nawiązanie głębokich związków miłości i przyjaźni z innymi ludźmi (*accomplishment, the components of human existence, understanding, enjoyment, deep personal relations*) (s. 67). Każdy człowiek może sam zdecydować, w jakim stopniu sens jego życia zostanie wypełniony wartościami z poszczególnych kategorii. Ważne jest jednak, by choćby w jakimś stopniu doświadczył wartości każdego rodzaju. Jeśli całkowicie wyrzeknie się wartości należących do którejś kategorii, a szczególnie, gdy zrobi to bezmyślnie i bez powodu, jego życia stanie się ułomne, niepełne i nieszczerliwe.

Pomyślność, czyli uchwycenie sensu własnego życia i stopień realizacji tego sensu, zależą w jakimś stopniu od nas i w jakimś od losu, a więc od naszych predyspozycji naturalnych oraz od warunków materialnych, poziomu intelektualnego i wrażliwości ludzi, którzy nas otaczają. Sens życia, a tym samym pomyślność, nie jest wartością konsumpcyjną ani przedstawieniem danym w introspekcji. Nie można się nasycić sensem swego życia, nie można stwierdzić, że sens ten pojęto się całkowicie, albo że się wie ponad wszelką wątpliwość, co powinno się na ten sens składać. Wypełnienie sensu własnego życia nie jest identyczne ze szczęściem — człowiek nieszczęśliwy, cierpiący i doświadczony przez los może w wyższym stopniu żyć życiem sensownym niż człowiek, który osiągnął sukces społeczny, polityczny lub zawodowy. Etyka Griffina nie jest więc ani hedonizmem, ani eudajmonizmem, ani utylitaryzmem. Jak mówi nawet, pełny sens życia może się objawić dopiero po śmierci człowieka: jeśli np. dojdzie do poważnego ograniczenia zasobów broni nuklearnej na świecie, sens życia Bertranda Russella ulegnie zmianie. Jego starania o powszechne rozbrojenie prowadzone w ostatnich dekadach życia uwiecznione zostaną częściowym sukcesem. Będziemy mogli powiedzieć: dobrze, że zajął się rozbrojeniem. Nie będziemy mówili: szkoda, że nie zajmował się dalej teorią tyków (s. 27).

Ta koncepcja wartości życia wydaje mi się bardzo interesująca. W koncepcji tej wartość życia opiera się na wartościach realizowanych przez to życie. Tym samym wartość życia różnych ludzi nie jest ta sama. W szczególności nie sprowadza się do przetrwania i przeżycia. Życie nie jest traktowane przez Griffina ani jako świętość i cudowny stan w naturze, ani jako wypełnianie prymitywnych funkcji biologicznych. Na tle tej filozofii rażąco ograniczone wydają się jednoczynnikowe teorie sensu życia: hedonizm, apoteoza rzekomej racjonalności człowieka, sprowadzanie specyficznie ludzkich funkcji do działania w społeczeństwie itp. Człowiek jest zarówno organizmem biologicznym, jak i częścią społeczeństwa, jest istotą obdarzoną dość konfliktowymi pragnieniami i zdolnościami: czasem jest chłodnym racjonalistą, kiedy indziej ulega pasjom i namiętnościom; ma poczucie odrębności i pragnie umocnić swą autonomiczność, a z drugiej strony pragnie uznania i miłości innych. Jest istotą tak złożoną, że wszelkie uproszczenia jego natury przynoszą więcej szkody dla zrozumienia ludzkich potrzeb i wartościowych form istnienia niż rzekomego pożytku. Nie znaczy to oczywiście, że pięć kategorii wartości wyróżnionych przez Griffina jest ostatecznym rozwiązaniem problemu wartości wyznaczonych przez roz-

trotność. Być może liczba tych kategorii nie da się precyzyjnie określić, co więcej, może nawet wyliczenie tych wartości nie jest potrzebne.

Ta uwaga nie musi każdego przekonać. Tym bardziej, że wydaje się, że rozmaite epoki, rozmaite społeczeństwa i rozmaite kultury różnie widziały wartości związane z roztropnością. Czasem osobną kategorią było poświęcenie, pokora, podporządkowanie i podległość. Dziś tak chyba nie jest. Czasem ze względu na trudne warunki życia, osobną kategorią mogła być rywalizacyjność, skąpstwo, podejrzliwość i klanowość; dziś chyba też tak nie jest. Każdy kto jest mocno przywiązany do jakiegoś systemu wartości, a szczególnie, jeśli jego system wartości jest skonstruowany „wąsko i wysoko” zarzuci Griffinowi brak jakiejś dodatkowej kategorii wartości składających się na sens życia: mogą to być wartości religijne, polityczne, wojenne itd. Jak można odpowiedzieć na taki zarzut?

Chyba tylko w jeden sposób. Doniosłość poszczególnych wartości ujawnia się w przeżyciu, które się pojawia w kontakcie z tymi wartościami. Przedtem jeszcze możliwość takiego przeżycia sugerowana jest przez odpowiednie pragnienie. Jeśli pragnienie poparte jest wiedzą o świecie i o sobie, to jest to pragnienie sugerujące istnienie jakiejś nieznannej jeszcze zainteresowanemu wartości wyznaczonej przez roztropność. Takie pragnienie jest racją do działania, do dążenia do wartości, poznania jej, uchwycenia i zatrzymania. Jak powstaje taka racja do działania (*reason for action*)? Racja taka musi się odwoływać do istniejących już wyobrażeń o wartościach. Odkrycie nowych wartości możliwe jest tylko przy zachowaniu kontaktu z systemem wartości uznawanym wcześniej. Nowe wartości muszą być rekomendowane przez stare wartości, mimo że nowe nigdy się nie dadzą sprowadzić do starych. Nowe wartości nigdy nie opierają się na starych w tym sensie, że stare wartości dostarczają im pełnego poparcia. Zostają jedynie przez stare wartości uprawomocnione i rekomendowane, co się z nimi dalej stanie nie musi być jasne w chwili gdy zostają wprowadzone do systemu wartości. Może się więc zdarzyć, że nowe wartości zmienią dotychczasowy system wartości, rozsądzą go od wewnątrz. Stając się integralną częścią systemu mogą bowiem wprowadzać do niego następne wartości, zmieniając tym samym całą konstrukcję systemu, a nawet narażając go na sprzeczność. Jednocześnie powstaje wtedy nowy język wartości, w którym odzwierciedlone są aktualne wartości systemu. Język ten dostarcza nowych motywów do działania. „Nie chodzi tylko o poznanie własności nowych, cenionych przedmiotów tak jakby były one wyrażone w sposób neutralny pod względem wartości. Trzeba znaleźć sposób przyswojenia sobie nowego słownictwa, które wyraża nasze przekonanie, że pewne własności raczej niż inne zasługują na naszą uwagę. To słownictwo ma charakter ekspresyjny, nie może być więc oddzielone od znaczeń, które wpływają na działanie. Przyswojenie sobie tego nowego słownictwa, umiejętność dostrzeżenia rzeczy w świeży, subtelny i złożony sposób może nie być łatwe. Nie chodzi tu o to, że nowe postrzeżenie rzeczy zakłada podporządkowanie motywów nowym postrzeżeniom. Odwrotnie, można w oderwany sposób, charakteryzujący dobrego antropologa, dokonywać subtelnych odróżnień nie dzieląc racji ich istnienia. Chodzi raczej o to, że zmiana taka zachodzi z trudem. Wymaga naprowadzania, ćwiczenia i wprawy. [...] Musimy umieć zdecydować, że powiedzmy życie zawierające radości i osiągnięcia jest lepsze, *ceteris paribus*, niż życie bez nich. Sądzę taki mogę sformułować tylko w perspektywie postrzegania świata w taki sposób, że radości i osiągnięcia są istotnie wartościowe. By sąd taki nie był arbitralny muszę umieć zdecydować w sposób niearbitralny, że z przyjętego punktu widzenia radości i osiągnięcia są wartościowe. [...] Rozumienie i motywacja nie dadzą się ściśle oddzielić” (s. 138—9).

W podobny sposób postrzegamy, co jest moralne. Uczymy się identyfikować wartości moralne, rozpoznajemy cechy naturalistyczne, na których moralność się opiera i umacniamy w sobie motywację do wypełniania obowiązków moralnych. Jest to umiejętność wyuczona z trudem i zawodna. Stąd potrzebne są dodatkowe testy, które przekonują nas, czy dany czyn jest dobry moralnie czy zły. Wyniki tych testów nie pozostają bez wpływu na naszą motywację do moralnego postępowania. Jeśli wymagania moralności okazują się zbyt wygórowane lub zbyt często popadają w konflikt z regułami roztropności, tracimy motywację do postępowania zgodnego z moralnością; jeśli natomiast reguły moralne okazują się zgodne z wymaganiami roztropności, chętnie podporządkowujemy się jednym i drugim. Głównym motywem działania pozostaje bowiem dla nas roztropność. Moralność dostarcza nie tyle motywów działania, ile racji do działania. Bardziej rozumiemy, że powinniśmy postępować moralnie niż pragniemy tak postępować, a pragniemy tak postępować tylko w tym stopniu, w jakim rozumiemy, że powinniśmy postępować moralnie. To stanowisko daje wyraźną odpowiedź na pytanie, dlaczego powinienem postępować moralnie.

„Nie można odpowiedzieć: ponieważ tak radzi własny interes, ani: bo jest to jeden z osobistych celów w życiu, ani: ponieważ jest to wymaganie zgodne z minimalną koncepcją racjonalności. Jedyna możliwa odpowiedź, jak się wydaje, musi mieć formę: gdy przedstawimy sobie praktyczne racje działania w pełnym zakresie, racje moralne nie tylko znajdują się między nimi, ale zajmują wysokie miejsce. Najmocniejsza odpowiedź stwierdza nawet, że zajmują one najwyższe miejsce. Ale to zależy od treści moralnych racji. [...] Jeśli postępowanie sprawiedliwe spowodowałoby, że zawali się niebo, jeśli sprawiedliwość stawia niebotycznie wysokie wymagania, to są one przeważone przez nasz kolektywny interes. Jeśli przestrzeganie uprawnień może spowodować katastrofę lub jej nie zapobiega, to znów interes przeważa wzgląd na poszanowanie uprawnień” (s. 161—2).

Poszczególnym racjom moralnym, które mogą popaść w konflikt z kolektywnym interesem lub zasadami roztropności poświęca Griffin osobne rozdziały. Są to zasady równego szacunku, równych szans, przestrzegania uprawnień, nagradzania zasług i sprawiedliwego podziału. Znow można by pytać, czemu nie ma innych zasad działania, mających nie mniejsze poparcie potocznych intuicji moralnych. Czemu nie ma np. zasady sprawiedliwego karanía, normy wierności, prawdomówności, pomocy, solidarności, przyjaźni? Wydaje się, że w ramach realistycznej koncepcji etyki nie ma innej odpowiedzi na tak postawione pytanie, jak tylko stwierdzenie, że takie właśnie wartości ujawniły się przy zastosowaniu metody niearbitralnego rozpoznawania wartości. Zapewnienie to może budzić wątpliwości. Podobnie wątpliwości może też budzić relatywistyczna koncepcja moralności. W filozofii Griffina nic nie jest ostatecznie złe lub dobre, tylko nabiera tego charakteru w wyniku przyswojenia sobie przez oceniających pewnych wartości moralnych. Dla absolutysty jest to stanowisko nie do przyjęcia.

Niearbitralność w etyce jest oczywiście jednym z najtrudniejszych problemów tej dyscypliny. Najłatwiejszym wyjściem, utrzymanym w duchu pozytywizmu, jest przyjęcie względnej niearbitralności, a więc pełnego uzasadnienia norm w obrębie przyjętego systemu, lecz nie poza nim. Przy dowolnych, byle dostatecznie mocnych założeniach etycznych, arbitralne są tylko założenia, a ich następstwa już nie. Wystarczy więc przyjąć, że najwyższą wartością jest np. szczęście, kodeks, przyjemność itp., by popełniwszy już też horrendalną niezręczność teoretyczną dowodzić następnie, że wszystkie wynikające z tej normy zalecenia są niesprzeczne, uporządkowane, porównywalne, dobrze uzasadnione itp. Tego łatwego wyjścia stara się

uniknąć Griffin i jak sądzę, osiąga na tej drodze niemały sukces, choć zapewne nie ostateczny.

Jego realizm etyczny opiera się nie na nadzwyczaj ogólnych przesłankach, lecz na pojęciu rozsądnych pragnień i racji do działania. Oba te pojęcia mają charakter teoretyczny i praktyczny jednocześnie. Ich zasadność opiera się z jednej strony na rozważaniach ściśle teoretycznych, a z drugiej na pewnych danych o charakterze empirycznym. Mówiąc konkretnie, gdy układamy plan życia myślimy zarówno o tym, co nam osobiście sprawa radcę i zadowolenie, jak i o tym, co z bezstronnego punktu widzenia byłoby dla nas korzystne i osiągalne. Griffin stara się więc przezwyciężyć tradycyjne dualizmy w etyce. Jego zdaniem wartości, rozsądne pragnienia i racje do działania mają zarazem charakter obiektywny i subiektywny, racjonalny i emocjonalny; częściowo są wartościowe, bo motywuje je pragnienie, a częściowo są upragnione, bo są wartościowe, stanowią zarówno internalistyczny, jak i eksternalistyczny motyw działania w moralności (s. 137, 155). Griffin zrywa tu z długą tradycją wybierania z każdej pary możliwości tylko jednego wyjścia. Zrywa więc z obiektywizmem intuicjonistów i z subiektywizmem emotywistów, z racjonalizmem Kanta i z teorią uczuć moralnych Hume'a, z Sokratesem i Eutyfronem, z internalizmem utylitarystów i eksternalizmem etyki religijnej. Wprowadza pojęcia o mieszanej treści, jak rozsądne pragnienia i racje do działania, unikając tym samym dualizmu w teorii i wszystkich trudności związanych z odrębnością tego co jest i tego co być powinno. Jego etyka opiera się na faktach moralnych, częściowo odkrywanych, a częściowo tworzonych.

I tak np. pragnienie rozsądne w filozofii Griffina to nie takie spośród istniejących już pragnień, które dodatkowo spełnia wymagania roztropności, lecz pragnienie, które narodziło się przy jednoczesnej aktywności emocjonalnych i racjonalnych władz człowieka. Racja do działania, to nie tylko argument na rzecz wykonania pewnego czynu, ale argument dostrzeżony i uznany, a więc argument wzmocniony już jakimś emocjonalnym poparciem, argument stanowiący motyw działania. „Pragniemy różnych rzeczy, ale nie traktujemy pragnienia, samej jego obecności jako racji do działania. Pragnienie musi się ostać w świetle krytyki, o której mówiłem wcześniej. Uznajemy racje, na nich opieramy nasze przekonania i nasze działanie, ale racja nie pobudzi nas do czynu, jeśli nie zależy nam na tym, co poparte zostało racjami” (s. 155—156).

Ten sposób myślenia pozwala traktować własne życie jako świadomie podjęte przedsięwzięcie, coś pośredniego między prowadzeniem przedsiębiorstwa, kreowaniem dzieła sztuki i pielęgnacją ogrodu. Sens życia ujawnia się w szerokiej realizacji różnych wartości, a pluralizm wartości jest warunkiem rozkwitu (*flourishing*, np. s. 55—60) w człowieku tego, co najlepsze. Realizując w swym życiu rozmaite wartości człowiek nabiera sprawności i uczy się wrażliwości; umie lepiej ukierunkować swe działania i mądrzej wypełnić czas, który ma do dyspozycji. Pięć kategorii wartości wyznaczonych przez roztropność pełni więc w filozofii Griffina tę samą funkcję, co cnoty w etyce Platona czy Arystotelesa. Tylko zamiast roztropności, odwagi, powściągliwości i sprawiedliwości mamy tu przedsiębiorczość, witalność, mądrość, radość i przyjaźń. Jednoczesna realizacja tych cnót może nie gwarantować szczęścia, choć je uprawdopodobnia, ale daje człowiekowi poczucie własnej wartości, a jego życiu nadaje sens.

Jednocześnie jest to wizja życia ludzkiego inspirowana do pewnego stopnia przez utylitaryzm. Griffin uważa, że nie wystarczy tylko realizować celów nadających życiu sens; należy nadać swemu życiu możliwie najwyższą wartość, z punktu

widzenia roztropności. „W dziedzinie roztropności maksymalizowanie narzuca się w sposób nieodparty. Choć powinniśmy odrzucić politykę maksymalizowania jednej wartości (np. przyjemności) kosztem innych, trudno wyrzec się stosowania polityki, dzięki której życie człowieka staje się tak dobre, jak to tylko możliwe” — (s. 144).

Maksymalizacja wynika z faktu, argumentuje Griffin, że posiadamy hierarchię wartości. Nie mamy racji do wybierania czegoś, co jest mniej wartościowe, jeśli możemy wybrać coś, co jest bardziej wartościowe (s. 145). Ponieważ różne jednostki mają jednak różne systemy wartości, maksymalizowanie nie odnosi się do sytuacji społecznych. Nie możemy wprost maksymalizować sumy szczęścia czy ilości lub intensywności kolektywnie realizowanych wartości. „Nadzieja na nieodparte i bezkonfliktowe przeniesienie zasad maksymalizacji z sytuacji jednoosobowej na wieloosobową nie ginie łatwo” (s. 147).

Zwracam uwagę na to twierdzenie, bo równie wiarygodne wydaje mi się twierdzenie odwrotne. Nie widzę silnego powodu by maksymalizować cokolwiek w swoim własnym życiu, a jednocześnie często mam wrażenie, że sytuacje społeczne wymagają maksymalizacji pewnych wielkości. Griffin sam przyznaje, że dziesięć głębokich przyjaźni nie jest koniecznie czymś lepszym niż cztery (s. 146). Fakt ten dowodzi jednak, jego zdaniem, tylko tego, że same wartości nie żądają maksymalizacji i żądanie to wyplywa z naszego wyobrażenia o wartościowym życiu. Muszę powiedzieć, że mam inne wyobrażenie o wartościowym życiu. Nie tylko liczba przyjaciół wydaje mi się nieistotna; podobnie myślę, że poziom osiągnięć, egzystencji, rozumienie i radość podlegają maksymalizacji tylko w ograniczonym zakresie. Oczywiście w zasadzie lepiej jest mieć więcej tych wartości niż mniej, ale to nie znaczy, że dążymy do osiągnięcia jakiejś najwyższej agregowanej wielkości tych wartości. Myślę, że nie trzeba żyć życiem zachłannym, gorączkowym i zaborczym. Można żyć trochę niedbale, ospale i nieefektywnie. Można tracić czas i marnować pewne szanse, popadać w bezmyślność i zdawać się na przypadek, patrzeć, a nie działać, droczyć się z losem raczej niż go wyzywać, a więc nie maksymalizować wartości, tylko poprzestawać na pewnej ich niższej, choć w miarę możliwości dostatecznie wysokiej wartości. Cnota nie żąda bicia rekordów, a widzenie wartości życia w efektywnym osiąganiu celów łatwo prowadzi do reakcji nerwicowych. Tyle po pierwsze.

Po drugie, mam wrażenie, że kwantyfikacja jest ważniejsza w sytuacjach społecznych niż w sytuacjach indywidualnych. Nie muszę szacować, jak bardzo mi zależy na radości w dniu dzisiejszym w porównaniu ze zrozumieniem, jeśli wiem np., że dziś szczególnie mi zależy na zrozumieniu problemów postawionych przez Griffina. Zwykle zresztą takie szacunki są mi niepotrzebne. Nie odczuwam wielości motywów i rozlicznych możliwości działania jako sytuacji konfliktowej. Podobnie myśli chyba większość ludzi. Gdy szczęśliwie miną lata pierwszej młodości mało kto obserwuje, że motywy jego działania są w wysokim stopniu konfliktowe. Stają się one konfliktowe tylko wtedy, gdy wyznaczone przez nich ideały są bardzo ambitne: gdy jednocześnie chcemy mieć wielkie osiągnięcia, wysoki standard życia, chcemy być bardzo mądrzy, weseli i mieć wielu przyjaciół. Wtedy na wszystko nie starcza czasu. Ale konfliktowość tkwi wówczas nie w samych wartościach, ale w dążeniu do ich maksymalizacji. Stąd w sytuacjach jednostkowych kwantyfikacja i maksymalizacja wydają mi się czymś zbędnym.

Inaczej jest w konfliktach międzyjednostkowych. Tu nie możemy się odwołać do introspekcji i bezpośrednio stwierdzić co dziś ważniejsze: nauka czy zabawa.

Jeśli chcę skupić się na filozofii Griffina, a jednocześnie w pokoju obok moje dzieci chcą głośno słuchać muzyki, konflikt jest nieunikniony: albo one muszą siedzieć cicho, albo ja muszę przestać myśleć. Teraz porównanie motywów, potrzeb i pragnień staje się czymś pilnym i potrzebnym. Konflikt można rozwiązać tylko przez porównanie użyteczności. Jeśli dzieci miały ciężki tydzień, a książka Griffina może trochę poczekać niech słuchają muzyki. Jeśli natomiast hałasowały już wczoraj, a zrozumienie Griffina staje się dla mnie czymś pilnym, dzieci powinny się uciszyć. Bez wątplenia takie porównania są zawodne i nigdy nie mamy pewności, czy zewnętrzny opis czyichś potrzeb zbiega się z obserwacją tych potrzeb od wewnątrz. Griffin krytykuje np. przedłużoną funkcję użyteczności Harsanyi'ego (*extended utility function*), mówiąc: „Wszystko, co w tym przypadku oznacza twierdzenie, że istnieje przedłużona funkcja użyteczności, to że preferencje są przedmiotem powszechnych regularności przyczynowych i że na tej podstawie każdy jest zmuszony do formułowania tych samych przyczynowych sądów o preferencjach. [lecz] przedłużona funkcja użyteczności nie jest moją funkcją użyteczności” (s. 112).

Griffin wyobraża sobie te porównania nieco inaczej. Opiera je na pojęciu pomyślności. Istotnie, jeśli sens i wartość życia wyznaczone są przez pięć kategorii wartości, które wyliczył, stopień wypełnienia życia tymi wartościami, w zasadzie obserwowany intersubiektywnie, pozwala porównać, jak ważne jest osiągnięcie pewnych celów przez poszczególne jednostki. Jeśli od dawna szukałem przyjaciela i dziś go dopiero znalazłem, to moja potrzeba nawiązania z nim głębokiej, osobistej więzi jest zapewne silniejsza niż pragnienie innej osoby, potencjalnie konfliktowe z moimi celami, by dziś maksymalizować sukces, wiedzę lub radość. „Podstawowe wartości wyznaczone przez roztropność dostarczają nam ważnego kryterium oceny wielu (tuzinkowych) sposobów życia. Pozwalają nam powiedzieć, choć tylko w przybliżeniu, jak dobre jest pewne życie, co można zrobić by było lepsze i jak ono wygląda na tle innych sposobów życia. To bardzo zmniejsza kłopotliwość porównań. Najgłębsze i najbardziej decydujące problemy związane z porównywaniem dotyczą właśnie natury pomyślności” (s. 119).

Sądzę, że jest to najciekawsza i najbardziej obiecująca propozycja w filozofii Griffina, choć nie dość szczegółowo jeszcze opracowana. Sam pomysł zasługuje jednak na uwagę i uznanie. W wielu konfliktach zasadnicze znaczenie ma nie to, jak wielkie ktoś poniesie straty i jak wiele ktoś inny wygra, tylko cała sytuacja życiowa zainteresowanych. Gdy głodny walczy o kawałek chleba to walczy o życie, syty tylko walczy o kawałek chleba. Utylitaryzm wprowadzie tę różnicę dostrzega, ale nigdy celowo jej nie podkreśla. W filozofii Griffina jest to odróżnienie podstawowe. Ważne sprawy muszą być rzutowane na pełny sens życia zainteresowanych jednostek. Jednocześnie, ponieważ sens ich życia jest wyznaczony przez intersubiektywnie postrzegane wartości, takie jak osiągnięcia, warunki egzystencji itd., ułatwione jest porównanie potrzeb i realizacji celów poszczególnych ludzi.

Etyka Griffina, jak żadna inna wśród współczesnych wersji filozofii moralnej stwarza nadzieję wypracowania systemu ocen wnikliwych i niearbitralnych, opartych na wartościach kwantyfikowalnych i empirycznie weryfikowalnych. Przy wszelkiej możliwej różnicy zdań, co do szczegółów takiego systemu (różnic które z czasem zapewne będą zanikać, tak jak to było w przypadku każdego poważnego systemu etyki), sam zarys i zasięg działania systemu wydaje mi się imponującym osiągnięciem teoretycznym. Jest to filozofia moralnego paternalizmu (s. 71), nie oparta na wartościach absolutnych, lecz na minimalnej teorii rozwoju wrażliwości ludzkiej i koncepcji obiektywnego istnienia wartości. We współczesnej filozofii

moralnej, gdzie dominuje bądź moralistyczny sentymentalizm, bądź kostyczna buchalteria ocen, filozofia Griffina nieśie powiew szerokiego myślenia o wszystkich najważniejszych sprawach człowieka, tak jak je ujmuje spokojna mądrość i doświadczenie życiowe.

Jacek Hołówka

Obłąkanie a odpowiedzialność

Jennifer Radden, *Madness and Reason*, George Allen and Unwin, London—Boston—Sydney 1985, s. 174.

Do potocznie przyjętych należy opinia, że trzeba działać świadomie, aby podlegać ocenom moralnym i że nie wolno karać kogoś, kto nie zdawał sobie sprawy z tego, co czyni. Umiejętność trafnego poznania sytuacji i skutków działania oraz możliwość kierowania swoim postępowaniem są powszechnie uważane za istotne warunki odpowiedzialności moralnej. Uwzględnia je także prawodawstwo, które uzależnia wymiar kary lub jej wysokość od stopnia poczytalności sprawcy czynu. Prawne pojęcie odpowiedzialności opiera się również na pewnych założeniach dotyczących normalności psychicznej człowieka, zaś poważne odstępstwa od tej normy prowadzące — jak się przypuszcza — do popełnienia przestępstwa, na ogół bywają traktowane jako czynnik uniewinniający. Autorka recenzowanej książki nawiązuje do tych rozpowszechnionych przekonań, uważając je za słuszne i humanitarne. Stwierdza jednak, że ich teoretyczne przesłanki nie są dokładnie opracowane, a przyjmowane tradycyjne uzasadnienia budzą wiele wątpliwości. Znalezione nowych teoretycznych podstaw dla intuicji moralnych, skłaniających nas do usprawiedliwienia sprawców czynów popełnionych pod wpływem poważnych psychicznych dewiacji, jest celem jej pracy. Przedstawione w książce analizy i propozycje mogą zainteresować wszystkich, którzy ze względów praktycznych lub teoretycznych zajmują się zagadnieniami z pogranicza filozofii, prawa, psychologii i psychiatrii.

Wychodząc z przesłanek filozofii analitycznej, Jennifer Radden bada różne formy i manifestacje poważnych dewiacji psychicznych i stara się znaleźć ich wspólną cechę, która mogłaby służyć jako racja usprawiedliwiania przestępstw dokonanych przez osoby psychicznie chore. Zakres dewiacji psychicznych, będących przedmiotem analiz autorki, jest wyraźnie ograniczony problemem, który sama wyraża w postaci pytania: „dlaczego obłąd istotnie usprawiedliwia, gdy wydaje się usprawiedliwiać?” (s. 5). Pojęcie obłądzenia oznacza więc tylko pewną grupę poważnych stanów psychotycznych, które charakteryzują się przede wszystkim zaburzeniami procesu percepcji rzeczywistości, a w psychiatrii są diagnozowane jako schizofrenia, cyklofrenia oraz psychozy maniakalno-depresyjne w różnym stopniu nasilenia. Poza tym przypadkami w zakres tego pojęcia wprowadza autorka także paranoję (por. s. 4—5).

Jennifer Radden programowo stara się unikać (choć nie zawsze z pozytywnym skutkiem) nazewnictwa psychiatrycznego ze względu na jego związek z „medycznym modelem” interpretacji zaburzeń psychicznych. Przywraca więc pojęciu „obłąd