

NOWE OBLICZA INTELEKTUALIZMU ETYCZNEGO

Na marginesie pracy

Ethical Issues in Contemporary Society,

redakcja: John Howie i George Schedler,

Southern Illinois University Press

Carbondale i Edwardsville, 1995, 191 stron.

Obserwacja współczesnej literatury anglosaskiej, traktującej o filozofii moralnej, nieodparcie skłania do wniosku, że w coraz to większym stopniu zaczyna ona stanowić rodzaj gry intelektualnej, w której udział mogą brać wyłącznie ludzie o wysokim stopniu przygotowania metodologicznego, którzy ponadto, ze względów profesjonalnych, mogą poświęcać dużo czasu na lektury trudnych, specjalistycznych dzieł. Podstawowe odkrycia tej filozofii, które weszły do kanonu dwudziestowiecznej wiedzy etycznej, poniekąd zbanalizowały się i przybrały formę reguł traktujących o tym, co przystoi a co nie przystoi etykowi, o ile nie chce on narazić się na zarzut wykraczania poza dziedzinę nauki. A jednak można również zaobserwować tendencję do powrotu pewnej tradycji etyki, polegającej na próbach oświetlania problemów moralnych, propozycjach formułowania dylematów etycznych i szkicowania prób ich rozstrzygnięcia. Jednym słowem, występuje zjawisko stosowania wysoce abstrakcyjnych i subtelnych technik rozumowania do kwestii praktycznych traktowanych jako współczesne, istotne problemy moralne.

Do zjawisk, o których mowa, należy zaliczyć recenzowaną pracę, stanowiącą zbiór sześciu artykułów różnych autorów, którzy występowali ze specjalnymi wykładami sponsorowanymi przez fundację im. Wayne A.R. Leysa, afiliowaną przy Southern Illinois University.

Znając mechanizmy tego rodzaju przedsięwzięć, nie sposób jest twierdzić, że sześć tematów omówionych w książce jest rezultatem wyboru opartego na empirycznej wiedzy dotyczącej wagi i zakresu omawianych kwestii moralnych. Zazwyczaj w takich wypadkach wybór autorów i tematów jest wypadkową licznych czynników, w których merytoryczna waga problemu nie zawsze

przesądza o włączeniu tego czy innego tematu do programu wykładów i konsekwentnie – publikacji stosownego artykułu. Jednakże istnieją granice dowolności i przypadkowości. Granice te określa odpowiedź na pytanie, czy istotnie proponowane tematy są przedmiotem zainteresowania zarówno kręgów profesjonalnych, jak i szerszej publiczności. Dlatego też, nie siląc się na ocenę wagi i znaczenia poszczególnych problemów omawianych w książce, można jednak stwierdzić, że w społeczeństwie takie kwestie moralne są podnoszone i że są one analizowane z punktu widzenia filozofii moralnej. Dla czytelnika polskiego może być interesujące porównanie tego, co stanowi przedmiot zainteresowania amerykańskich filozofów moralności z tymi dyskusjami etycznymi, które regularnie przetaczają się przez naszą prasę, niejednokrotnie budząc wielkie namietności, wykraczają poza problematykę moralną, przechodząc do szeroko rozumianego życia publicznego.

Książkę otwiera esej Toma Regana *Feminizm i wiwisekcja*. Autor stwierdza, że we współczesnym feminizmie można wyróżnić wiele nurtów, jednakże będzie zajmował się dwoma nurtami tej filozofii: feminizmem liberalnym i feminizmem w wersji radykalnej.

Feminizm liberalny zawiera w sobie akceptację tradycyjnej koncepcji człowieka, wyznaczonej w europejskim kręgu kulturowym przez takich myślicieli, jak Hobbes, Mill, Locke i Kant. Abstrahując od różnicy ujęć poszczególnych filozofów, tradycyjna koncepcja człowieka wiąże się z uznaniem, iż tym co wyróżnia gatunek ludzki z innych, jest rozum, który ponadto stanowi rację przyznania człowiekowi praw naturalnych. Wiąże się to z uznaniem przewagi duszy nad ciałem, tego co obiektywne nad tym co subiektywne, co powoduje iż fundamentami moralności jest obiektywizm, uniwersalizm, abstrakcja, stanowiące podstawę moralności dla wszystkich ludzi, czasów i miejsc. Zgodnie z tradycyjnym ujęciem, natura nie ma wartości w sobie, lecz tylko ze względu na człowieka.

Reguły, o których mowa, stanowią podstawę krytyki nierównego traktowania mężczyzn i kobiet, a także postulatów rzeczywistego zrównania możliwości wszystkich ludzi niezależnie od ich płci.

Stanowisko feminizmu liberalnego wiąże się z walką o znoszenie wszelkich barier i utrudnień nie pozwalających kobietom na rozwinięcie swych możliwości, pełnego kształtowania swej egzystencji oraz konsekwentnie wnoszenia wkładu do najszerzej rozumianej cywilizacji i kultury ludzkości. Tom Regan pisząc o społeczeństwie amerykańskim dowodzi, iż w tym zakresie ruch feministyczny może poszczycić się bardzo poważnymi, by nie powiedzieć całkowicie wystarczającymi osiągnięciami. Wspomniany schemat feminizmu liberalnego jest przedmiotem krytyki ze strony zwolenników(?), zwolenniczek feminizmu radykalnego. Zgodnie z tym stanowiskiem aplikacja aspiracji feminizmu do tradycyjnego modelu człowieka jest błędem. Zarówno wspomniana już koncepcja, jak i różnego rodzaju urządzenia i instytucje społeczne są wcieleniem

w życie męskiego ideału ludzkości. Dowodzi się na gruncie feminizmu radykalnego, iż feminizm liberalny jest milczącą akceptacją reguły „męczyzna jest miarą wszechrzeczy”, co prowadzi do dostosowywania kobiet do męskich standardów.

Od strony pozytywnej feminizm radykalny proponuje zastąpienie abstrakcyjnej etyki praw i obowiązków charakterystycznych dla jej „męskiego” ujęcia i przejście do etyki miłości. I tu właśnie Autor próbuje pokazać na czym polega związek między feminizmem a sprawą wiwisekcji. Dowodzi on, że przy tradycyjnej koncepcji człowieka i moralności różnice między ludźmi i zwierzętami są zarysowane stosunkowo prosto. Ludzie są rozumni, zwierzęta nie potrafią myśleć. Przyroda ma wartość tylko ze względu na człowieka. W takim ujęciu uprawnione jest radykalne zróżnicowanie stosunku ludzi do zwierząt i ludzkich stosunków wewnątrzgatunkowych. Jeżeli jednak przyjmuje się etykę miłości, to zmieniają się podstawy moralne stosunku człowieka do zwierząt. Nie można już traktować zwierząt instrumentalnie, przy złagodzeniu instrumentalizmu przez pewne reguły wypracowane na gruncie tradycji. Jeżeli przyjmuje się etykę miłości, to musi się zakładać podobieństwo i równość różnych bytów. Chodzi tu przede wszystkim o istoty żywe, mogące odczuwać cierpienie, zadowolenie, ponosić śmierć. Zasada koherencji wymaga zatem, by ludzie i byty nie będące ludźmi, zwierzęta, były rozważane w sensie moralnym w sposób równy. Zatem minimalnym wymogiem byłoby to, by „w imię nauki” nie dopuszczać się wiwisekcji. Innymi słowy radykalna wersja feminizmu musi na zasadzie konsekwencji potępić wiwisekcję.

Drugi artykuł recenzowanego zbioru dotyczy kwestii związanych z filozofią społeczną i filozofią polityki. Carol C. Gould zatytułowała swój esej *Wolność pozytywna, sprawiedliwość ekonomiczna i nowe ujęcie demokracji*. Autorka wymienia dwa fundamenty demokracji, a to wolność i równość, na których opiera się postulat sprawiedliwości. Omawiając kwestie wolności zauważa ona, że tradycyjna, liberalna koncepcja wolności, aczkolwiek stanowi fundament demokracji, to jednak jest niewystarczająca. Chodzi tu o wolność „od”, negatywną, zgodnie z którą wolność to tyle co niewystępowanie przymusu. Zdaniem Autorki nowe spojrzenie na demokrację wiąże się z koniecznością rozszerzenia tej koncepcji o inny aspekt, o wolność „do czegoś”. W związku z tym przeprowadza ona krytykę ujęcia Berlina, który dowodził, że ta ostatnia koncepcja jest charakterystyczna dla totalitaryzmu. Carol C. Gould uważa, że wolność negatywna winna być uzupełniona przez pozytywną, polegającą na zapewnieniu ludziom niezbędnych warunków działania i samorealizacji. Innymi słowy, w demokracji należy usuwać wszelkie restrykcje przeszkadzające osiągnięciu wolności „od czegoś”, oraz rozszerzyć pojęcie wolności „do czegoś” jako stanu rzeczy, w którym ludzie dysponują odpowiednimi środkami, zmierzając do osiągnięcia zamierzonych rezultatów działania.

Dostęp do owych środków wiąże się z zasadą wzajemności, podczas, gdy jego brak, charakteryzuje relację dominacji. W związku z tym Autorka dowodzi, iż

dostęp do warunków i środków działania stanowi uprawnienie *prima facie*. Najogólniej rzecz biorąc wspomnianą zasadę określa się mianem egalitarnej pozytywnej wolności (s. 39). Dalszym krokiem „nowego ujęcia demokracji” jest postulat wprowadzenia samorządu robotniczego. Chodzi tu nie tyle o likwidację własności prywatnej, ile o rozszerzenie reguł jednakowego traktowania w dystrybucji dóbr, na praktykę współzrządzenia i podejmowania decyzji. Warunkiem tego jest wszakże wyłączenie pracy traktowanej jako towar z gospodarki rynkowej. I wreszcie, zgodnie z prezentowaną koncepcją należy tak modyfikować system ekonomiczny, by zachowując plusy rynku, zarazem ograniczać naruszanie przez rynek na nowo zdefiniowanej demokracji. W artykule pisze się o projekcie powołania komisji planu i komisji regulacji rynku. Miałyby być to ciała złożone z robotników, występujących w tym kontekście jako obywatele (s. 50), które by przeciwdziałały nadużyciom, wpływały na ceny, czy też zapobiegały nieuczciwym praktykom reklamowym. Autorka kończy swój rozdział propozycją przedyskutowania zarysowanego projektu.

Trzeci rozdział omawianej książki, zatytułowany jest *Przesąd i jednakowe traktowanie*. Autor, James Rachels wychodzi z założenia, iż ludzie winni być traktowani jednakowo. W artykule stara się zarówno bliżej zanalizować kwestię, co to znaczy równe traktowanie, jak również próbuje odpowiedzieć skąd bierze się nierówne traktowanie ludzi mimo stosunkowo szeroko rozpowszecznionej wiedzy dotyczącej postulatu egalitaryzmu.

Autor konfrontuje poglądy elitarystów, zgodnie z którymi ludzie z natury są nie tylko różni, lecz również lepsi i gorsi, zasługujący na lepsze i gorsze traktowanie, z poglądem egalitarystów polegającym na uznaniu, iż ludzie winni być traktowani jako równi.

Autor będący zdecydowanym zwolennikiem egalitaryzmu, zarazem dostrzeżga trudności związane z realizacją postulatu równego traktowania wszystkich ludzi. Pierwsza trudność wynika z faktu, iż ludzie są zróżnicowani pod wieloma istotnymi względami, zaś koncepcja umysłu jako białej tablicy została obalona przez dalszy rozwój wiedzy. Stąd zasada równości nie opiera się na twierdzeniu o rzeczywistej egzystencjalnej równości i „jednakowości” wszystkich ludzi, lecz funkcjonuje jako postulat. Druga trudność polega na istnieniu licznych sytuacji, w których ludzie są słusznie traktowani w sposób nierówny. Dotyczy to np. relacji lekarz-pacjent czy też konkurowania kandydatów na studia.

Wspomniane trudności i sposób ich uchylenia nie stanowią żadnej rewelacji dla początkującego nawet egalitarysty. Jednakże przykłady przytoczone przez Rachelsa pozwalają na przejście do ważniejszej kwestii.

W pewnych zakresach różnice między ludźmi w sposób jasny i przekonujący uzasadniają różne ich traktowanie. Jest oczywiste, że lekarz winien traktować pacjentów różnie w zależności od tego na jaką chorobę cierpią. Otóż Rachels dowodzi, iż podstawowa trudność dotyczy orzekania tego, w jakich wypadkach różnice między ludźmi są słuszną podstawą niejednakowego ich traktowania

a w jakich nie. Przede wszystkim postuluje on konkretne rozpatrywanie określonych przypadków. Może zdarzyć się, że ci sami ludzie mogą być słusznie traktowani jednakowo lub słusznie traktowani niejednakowo w zależności od kształtu sytuacji w jakiej się znajdują. Innymi słowy, słuszność równego czy nierównego traktowania w jednym aspekcie nie podlega generalizacji. Rozmowanie i ocenę należy za każdym razem podejmować od nowa. W artykule formułuje się dwie reguły pomocnicze, pozwalające na adekwatne ujęcie problemu równego i nierównego traktowania. Pierwsza zasada brzmi, iż różne traktowanie jest słuszne wówczas, gdy w jego rezultacie przyczynia się dobra osobie traktowanej inaczej niż inne. Po drugie, różne traktowanie jest słuszne wówczas, gdy różnice między ludźmi zależą od samych ludzi, a nie czynników obiektywnych, a zatem są zasłużone lub zawinione. Autor przypuszcza, iż kombinacja tych zasad pozwala w konkretnych sytuacjach na dokonanie wyboru słusznego, równego czy nierównego traktowania ludzi zasadniczo równych.

W dalszym ciągu mowa jest o stereotypach naruszających zasadę egalitaryzmu. Zgodnie z ogólnym przeświadczeniem, wymienia się tutaj rasizm, seksizm i antysemityzm. Próba analizy genetycznej tych stereotypów stanowi zarazem ich dodatkową krytykę. Autor następnie wywodzi, iż częstokroć przesady i stereotypy dają o sobie znać w naszych ocenach i naszym działaniu, aczkolwiek nie zdajemy sobie z tego sprawy. Tu za przykład służą analizy uzyskanego powodzenia życiowego w Stanach Zjednoczonych przez ludzi niskiego i wysokiego wzrostu. Okazuje się, że ludzie wysocy w sposób statystycznie znaczący osiągają większe powodzenie niż ludzie niskiego wzrostu. A przecież wartościowanie wzrostu nie należy do naszej samowiedzy.

Ze swoich analiz Autor wyprowadza konkluzje praktyczne. Proponuje mianowicie wymuszanie przez instytucje społeczne przełamывania przesądów, uprzedzeń i stereotypów. Jako środek owego wymuszania traktuje określanie kwot przeznaczonych na wyrównanie dysproporcji ilościowych w pełnieniu funkcji, wykonywaniu zawodu, studiowaniu itp. Artykuł zawiera w sobie ilustracje skuteczności takich zabiegów, aczkolwiek paradoksalnie, mają one u swych podstaw właśnie naruszenie zasady jednakowego traktowania ludzi jednakowych pod istotnym względem. Tak oto naruszenie egalitaryzmu jest warunkiem stopniowego wypierania nierówności nie dających się rzetelnie usprawiedliwić.

Autorem czwartego rozdziału jest James P. Sterba, który przedstawia kwestię praktyczną *Jak uczynić ludzi moralnymi*. Autor ogranicza się wszakże do jednego tylko sposobu perswazji moralnej, a mianowicie tej, która posługuje się racjami moralnymi, przy abstrahowaniu od innych racji, które w swoim czasie Kant przypisywał działaniom legalnym.

Artykuł zawiera w sobie na wstępie krytykę moralnego relatywizmu. Relatywizm moralny jest nie do przyjęcia ze względu na niejasność stanowiska.

Zdaniem Sterby, o ile mówi się, że jakiś czyn jest w określonych warunkach czasu i miejsca słuszny, w innych zaś nie, to zazwyczaj są to tylko pozornie takie same moralne czyny, w istocie rzeczy są one różne. Ponadto Autor stwierdza, że stanowisko relatywizmu moralnego jest niekonsekwentne. Bowiern, zazwyczaj odwołuje się do jakichś nierelatywnych podstaw, a już w szczególności zakłada prawidłowość własnego punktu widzenia. Jeżeli więc własny punkt widzenia nie jest relatywistyczny, to dlaczego wartości moralne, dobro, mają być relatywistyczne?

Odrzucając tedy moralny relatywizm Autor rozdziału uważa, iż możliwe jest skłanianie ludzi do bycia moralnymi „siłą argumentów”. Ujęcie takie z kolei wiąże się z uznaniem, że moralność może być wspierana przez racjonalizm i że jest bezstronna w swych wymogach.

Formułując materialne elementy racjonalnego nakłaniania, Sterba bierze pod uwagę zasadniczy konflikt między racjami egoistycznymi i altruistycznymi. Dowodzi on, że nie można generalnie przesądzić aksjologicznego pierwszeństwa racji egoistycznych czy altruistycznych. W jego przekonaniu, czasem słuszne będzie poświęcenie interesu własnego na rzecz reguły altruizmu, czasem przeciwnie. Chodzi tu o kwestię porównywania ważności interesów. Zdaniem autora, jest czymś racjonalnym poświęcać mniejszy interes na rzecz większego, niezależnie od tego, czy dotyczy to interesu naszego czy innych ludzi. Wobec tego czymś racjonalnym jest kompromis między egoizmem i altruizmem (s. 87).

Kompromis ten winien uwzględniać dwie podstawowe reguły społeczeństwa liberalnego, a mianowicie regułę, zgodnie z którą każdy ma prawo do pomyślności i drugą mówiącą o jednakowych szansach dla każdego. Biorąc to wszystko pod uwagę Autor formułuje reguły relacji między bogatymi i biednymi we współczesnym społeczeństwie (s. 93).

Konflikty interesów winny być rozstrzygane na zasadzie racjonalnego kompromisu, a nie arbitralnego wyboru jednej ze stron konfliktu.

I wreszcie w rozdziale mowa jest o tym, iż wspomniane dwie reguły liberalnego ideału dobrobytu pozwalają związać z sobą praktyczne cele pięciu ideałów, a mianowicie wolności, uczciwości, wspólnego dobra, równouprawnienia płci i równości.

Zdaniem Autora istnieje więc wystarczająca ilość racjonalnych argumentów, które mogą skłonić ludzi do działań zgodnie z zasadami moralności. Dotyczy to wszakże tylko tych ludzi, którzy akceptują zarówno racje moralne, jak i racje intelektualne. Omówiona konstrukcja nie może, rzecz jasna, skłonić do działań zgodnych z moralnością tych, którzy z różnych powodów nie cenią ani moralności ani rozumu.

Rozdział piąty *Prawa zwierząt, egalitaryzm i nihilizm* napisany przez Louisa P. Pojmana częściowo nawiązuje do rozważań Toma Regana z rozdziału pierwszego. Jeżeli jednak Regan pisał o prawach zwierząt pod pewnym kątem

widzenia, chodziło o sprawy wiwisekcji, to Pojman podchodzi do sprawy systematycznie. Na wstępie zadaje dwa pytania. Po pierwsze, czy zwierzęta mają prawa, po drugie, czy ludzie mają moralne zobowiązania wobec zwierząt.

Autor rozdziału prezentuje siedem teorii moralnego statusu zwierząt.

Pierwsza z nich, wywodząca się od Kartezjusza polega na uznaniu, iż zwierzęta, swoiste automaty, nie mają żadnych uprawnień. Współcześnie, według Autora, stanowisko to jest praktycznie podtrzymywane przez myśliwych, hodowców zwierząt futerkowych i niektórych weterynarzy...

Drugie stanowisko polega na przyznaniu zwierzętom minimalnego statusu moralnego. Stanowisko to ilustrowane jest teorią Philipa Austina. Ten XIX-wieczny brytyjski filozof dowodzi, że, aczkolwiek nie mamy pozytywnych obowiązków wobec zwierząt, to jednak nie powinniśmy być wobec zwierząt okrutni. Austin przyjmuje tu konstrukcję relacji pana i niewolnika. Zwierzęta są jak gdyby naszymi niewolnikami, nie są nam równe, lecz należy powstrzymać działania, takie jak polowanie, rybołówstwo, jazdę konną, o ile stanowią one wyłącznie formę demonstracji dominacji człowieka.

Zwolennicy omawianej teorii wprawdzie dopuszczają racjonalnie instrumentalne traktowanie zwierząt, to jednak apelują o to, by ludzie narzucali sobie pewne ograniczenia w relacji do zwierząt. Jest to dodatkowo argumentowane tym, iż niektóre zwierzęta mają pamięć, odczuwają cierpienie i przyjemność, niektóre z nich mogą działać w pewnym sensie intencjonalnie.

Stanowisko trzecie, teoria pośrednich zobowiązań jest, zdaniem Autora, dominujące w zachodniej filozofii i w religii. Jest to teza, zgodnie z którą zwierzęta nie mają bezwzględnych uprawnień, jednakże my powinniśmy traktować je dobrze. Argumentem tu użytym jest zasada własności. Zwierzęta są własnością innych ludzi, którzy mają prawa moralne. Ponadto mamy również bezpośrednie obowiązki wobec bytu racjonalnego, Boga. W tej sytuacji nasze obowiązki wobec zwierząt są pochodne relacji łączącej nas z innymi ludźmi i Istotą Najwyższą.

Stanowisko czwarte określone zostało mianem umiarkowanego egalitaryzmu związanego z teorią jednakowego brania pod uwagę cierpienia (zła) i przyjemności (dobra) osobników należących do różnych gatunków.

Autor powołuje się tu na Benthama, który, wprowadzając do etyki swój rachunek przyjemności i przykrości, nie ograniczał się do ludzi, był tedy filozofem wolnym od tego, co współcześnie nazywa się szowinizmem gatunkowym.

Jednakże, zdaniem Autora, benthamowski utilitaryzm nie jest współcześnie traktowany jako teoria dająca dobre podstawy do rozstrzygnięcia problemów moralnych. Odnotowuje on znane z historii filozofii obiekcje dotyczące etyki Benthama. Po pierwsze tedy, rachunek hedoniczny (intensywność, trwałość, pewność) jest niemożliwy do przeprowadzenia, przede wszystkim ze względu na brak możliwości mierzenia przyjemności i przykrości. Po drugie, etyka Bent-

hama nie pozwala na konsekwentne przedkładanie przyjemności „wyższych” nad „niższe”. Po trzecie wreszcie, arytmetyczny system liczenia przyjemności i przykrości może prowadzić do konkluzji *prima facie* niemoralnych. Miałyby to miejsce wówczas np., gdyby satysfakcja pięciu sadystów znacznie przewyższała cierpienia ich ofiary.

Stanowisko umiarkowanego egalitaryzmu ilustruje Autor koncepcją Petera Singera. Koncepcja ta, nawiązująca do bardziej sublimowanej wersji utylitaryzmu – J.S. Milla, polega na uznaniu, iż czyn jest moralny wtedy i tylko wtedy, jeżeli satysfakcjonuje możliwie najwyższy stopień zespołu preferencji. Zastosowanie tego kryterium wiąże się z zasadą, zgodnie z którą każdy byt odczuwający zasługuje na to, by jego interesy były brane jednakowo pod uwagę. Szowinizm gatunkowy stanowi arbitralne pogwałcenie tej zasady. Singer porównuje arbitralne faworyzowanie jednego gatunku do rasizmu (s. 119). Jednakże sam w relacji Pojmana wstrzymuje się od wyciągnięcia konsekwencji praktycznych ze swych założeń. Dowodzi on, że istoty racjonalne, posiadające samowiedzę są bardziej i wyżej odczuwające niż istoty pozbawione tych elementów subiektywności. Wobec tego uważa, iż nie jest w stanie ostatecznie rozstrzygnąć np. rzeczywistego konfliktu między szczurami i dziećmi ze slumsów, poza stwierdzeniem, że szczury również mają swoje interesy...

W dalszym ciągu Autor rozdziału poddaje krytyce ujęcia Singera. Dowodzi on, że stosowanie postulatu jednakowego traktowania ludzi i zwierząt prowadzi do zasadniczych problemów moralnych. Jeżeli np. kierując się regułą wegetarianizmu zlikwidujemy hodowlę zwierząt, to setki ludzi będzie pozbawionych zatrudnienia i środków do życia. W jaki sposób, pyta Autor omawianego artykułu, możemy porównywać preferencje istot świadomych i preferencje kurczaków, świń czy krów? I wreszcie, jeżeli nawet uznamy, że pies bardziej cierpi niż dziecko, a możliwości uchylenia cierpień obu istnień się wzajemnie wykluczały, to wyprowadzenie konkluzji nakazującej uchylenie cierpień psa, a nie dziecka będzie przeciwne najbardziej prostej moralnej instytucji. Autor stwierdza, iż dla niego i w rzeczywistości interesy dziecka będą w sposób oczywisty ważniejsze niż interesy wszystkich psów świata... W sumie Autor z należną rewerencją, odrzuca jednak teorię Singera ze względów teoretycznych i praktycznych.

Piąte stanowisko określone jest mianem antropocentryzmu w wersji słabej. W odróżnieniu od stanowiska pierwszego, odmawiającego zwierzętom zarówno praw, jak i samoistnych wartości, na gruncie omawianej teorii dowodzi się, że pewne zwierzęta, takie jak szympansy czy delfiny mogą posiadać elementy racjonalnej samowiedzy, a niektórzy ludzie mogą być tego pozbawieni. Chodzi tu o osoby psychicznie chore, małe dzieci czy też ludzie opóźnieni w rozwoju. Dlatego też teoria ta przyznaje, iż zarówno istoty odczuwające, jak i istoty racjonalne, posiadające samowiedzę, są ważne w globalnej, międzygatunkowej

moralności. Winny być one zatem przedmiotem jednakowego rozważania ich interesów. Należy więc uznać, iż wszystkie zwierzęta mają wewnętrzną wartość, niektóre z nich jednak mają wewnętrzną wartość wyższą.

Zależy to posiadania wartościowych rodzajów zdolności. Ludzie mogą być przedmiotem i podmiotem moralności, podczas gdy inne gatunki, niezależnie od stopnia rozwoju, nie mogą wchodzić w relacje charakterystyczne dla moralności.

Pojman podsumowuje stanowisko antropocentryzmu w słabej wersji w pięciu punktach. Po pierwsze zwierzęta i ludzie stanowią różne typy żyjących rzeczy. Po drugie, te typy są zróżnicowane poprzez rangę ich zdolności indywidualnych. Po trzecie wyższa ranga zdolności indywidualnych pociąga za sobą wyższy stopień wewnętrznej wartości. Po czwarte, ludzie mają wszystkie podstawowe zdolności zwierząt i zdolności dodatkowe. Po piąte wreszcie, ludzie są wewnątrznie bardziej wartościowymi niż zwierzęta. Autor rozdziału poddaje krytyce wspomniany ciąg rozumowania i wartościowania, wskazując między innymi na to, że zwierzęta niejednokrotnie posiadają takie zdolności, których ludzie nie posiadają ponadto na to, iż w rozumowaniu, w punkcie trzecim, popełniony jest błąd naturalistyczny. Dlatego też L.P. Pojman ocenia omawiane stanowisko jako wyłącznie interesującą hipotezę (s. 127).

Stanowisko szóste określone jest mianem radykalnego egalitaryzmu. Radykalny egalitaryzm wiąże się z przyznaniem ludziom i zwierzętom jednakowego statusu. W szczególności odnosi się to do ssaków. Zwolennicy omawianego poglądu porównują cierpienia zwierząt w laboratoriach z cierpieniami ludzi będących przedmiotem eksperymentów w Oświęcimiu (!). Istota omawianej koncepcji przedstawiona jest w następującym ciągu twierdzeń i wartościowań. Po pierwsze, wszyscy ludzie mają jednakową, pozytywną wartość. Po drugie nie istnieją moralnie ważne różnice między ludźmi i zwierzętami, szczególnie ssakami. Dlatego też wszystkie lub przynajmniej niektóre zwierzęta mają jednakową pozytywną wartość, jak ludzie. Po czwarte, moralne prawa wynikają z posiadania wartości. Dlatego też, po piąte, ludzie i zwierzęta mają te same prawa.

Autor rozdziału rozwija szeroką krytykę aksjologicznej i praktycznej zawartości przedstawionej koncepcji. Wśród interesujących zarzutów jest i ten, który wiąże się ewentualnością interwencji człowieka w świat przyrody. Z teorii tej wynikałby ludzki obowiązek eliminacji okrucieństwa w świecie zwierząt. W ten sposób koncepcja ta została sprowadzona do absurdu. Ponadto dowodzi on, iż radykalnie jednakowe traktowanie ludzi i ssaków, jak gdyby obezwładnia moralność tradycyjną, nie pozwala wartościować i wybierać, nie pozwala na racjonalne oceny, wobec czego, wbrew intencjom swoich zwolenników, prowadzi do moralnego nihilizmu.

Stanowisko siódme, to superegalitaryzm, wyrażony w etyce biocentrycznej.

Wspomniana etyka zawiera w sobie radykalne zerwanie z charakterystyczną dla europejskiego kręgu kulturowego regułą antropocentryzmu, niezależnie od

tego w jakiej wersji by ona nie występowała. Wiąże się to z poglądem, zgodnie z którym świat stanowi pewną zorganizowaną całość, makroorganizm, którego części pozostają wobec siebie wzajemnie w takich stosunkach, jak komórki i organy jednego ciała. Ludzkość jest samowiedzą owej całości i funkcją ludzkości centralnego systemu nerwowego biosfery – jest obrona przed katastrofą wszechświata. Zwolennicy tego ujęcia przyznają, że ludzie posiadają pewne cnoty, których nie mają inne byty żywe. Z tego wszakże nie wynika, by cnota ludzka miała więcej ważyć aksjologicznie niż walory innych form organizmów żywych. Co więcej, ludzkość przez swą arogancję i egoizm jest odpowiedzialna za systematyczne niszczenie biosfery, utylizując bez żadnych ograniczeń jej elementy, doprowadzając świat do krawędzi katastrofy ekologicznej. W różnych wersjach tego podejścia traktuje się ludzkość różnie, jednakże dochodzi nawet do uznania, iż przyroda miałaby się lepiej, gdyby gatunek ludzki w ogóle nie zaistniał. Co więcej, ludzie powinni również ponieść odpowiedzialność za to zło, które do tej pory uczynili przyrodzie. Stąd w szczególny sposób ocenia się na gruncie tej teorii cywilizację ludzką. Jeżeli np. ja, jako organizm żywy, mam prawo bronić się przed niebezpieczeństwem ze strony innych organizmów żywych, to już lekarz, zabijając bakterie, nie może odwołać się do racji moralnych (s. 138). Autor artykułu podsumowuje przedstawienie i analizę stanowiska biocentrycznego poprzez dowodzenie, iż prowadzi ono do mizantropii, do postulatu likwidacji ludzkości będącej szkodliwym pasożytem w ekosystemie. Zdaniem Pojmana przyjęcie założeń biocentryzmu prowadziłoby do akceptacji hasła, iż należy zniszczyć ludzkość w celu uratowania ekosystemu.

Po dokonaniu klasyfikacji różnych ujęć problemu praw zwierząt, autor artykułu uznał, iż żadne z wymienionych stanowisk nie może być przyjęte bez zastrzeżeń, niektóre z nich winny być odrzucone w całości. Swoje stanowisko autor wyraża w paragrafie zatytułowanym „Prawa zwierząt i śmierć egalitaryzmu”. Pojman proponuje filozofię moralną opartą na zasadach wzajemności i zasługi. Uważa on mianowicie, iż przyjęcie zasady egalitaryzmu z wewnętrzną logiką prowadzi do moralnego nihilizmu. Domaganie się uznania, iż prawa mają również zwierzęta, od zwykłego egalitaryzmu (międzyludzkiego) prowadzi do egalitaryzmu w odniesieniu do zwierząt, ten z kolei prowadzi do egalitaryzmu biocentrycznego, stanowiącego przesłankę egalitarnego nihilizmu. Wszyscy ci, którzy bronią praw zwierząt zarazem świadomie czy nieświadomie przyczyniają się do śmierci egalitaryzmu. Wobec powyższego postegalitarni filozofowie moralni winni odbudować etykę nieegalitarną (s. 146). Nie chodzi tu jednak o powrót do tradycji. Nowa etyka nieegalitarna winna uwzględniać doświadczenia egalitaryzmu. W szczególności egalitaryzm dowiódł, że kolor skóry, płeć, a nawet przynależność do gatunku nie stanowią moralnie ważnych kryteriów różnicowania. Autor podsumowuje swe stanowisko dowodząc, że zwierzęta nie posiadają, nie mają danych praw wynikających z moralnego

kontraktu. Winny być one wszakże traktowane dobrze, a w każdym razie nie w sposób okrutny. Powstrzymanie się od zbędnego przyczyniania zła stanowi dobrą podstawę reform przemysłu rolnego, eliminacji przemysłowej produkcji zwierząt, lecz nie jest prawdopodobne, by prowadziło do zaniechania badań naukowych z użyciem zwierząt.

Omawianą książkę zamyka rozdział szósty, pióra Davida L. Nortona poświęcony propozycjom reformy systemu edukacyjnego w USA. Intencja reformy jest wyrażona w tytule rozdziału *Wychowanie dla samowiedzy i wartościowego życia*.

Autor artykułu dowodzi, iż system edukacyjny w USA znajduje się w stanie upadku, bowiem uczniowie i studenci w szkole i na uczelniach nie otrzymują tego, co jest najbardziej ważne dla ich przyszłego życia, pracy, stosunku do innych ludzi, jednym słowem tego, co przyczynia się do sensownej i wartościowej egzystencji. Rozpowszechnienie testów, według Nortona, pozwala na szybkie i porównywalne sprawdzenie wiedzy, jednakże umiejętność rozwiązywania testów stała się celem w sobie. Czymś innym jest wypełnianie i rozwiązywanie testów, czymś innym podejmowanie decyzji i analiza konkretnych sytuacji w życiu. Biurokratyzacja szkolnictwa, a także pogląd, zgodnie z którym absolwentów „produkuje się”, doprowadziły do stanu rzeczy, w którym uczniowie i wychowankowie przesuwają swe zainteresowania z wartości autotelicznych do czynników zewnętrznie motywujących wysiłki uczenia się. System wyróżniania, nagradzania, przyznawania stypendiów, uzyskiwania świadectw i dyplomów powoduje sytuacje, w których ludzie nie uczą się z ciekawości, z potrzeby zaspokajania głodu wiedzy czy poznania wartości, lecz dla uzyskania określonego miejsca w formalnie ustalonej hierarchii, uzyskania dyplomu czy wyróżnienia, bądź innej gratyfikacji. Ten system zdania Nortona jest sprzeczny z naturalnymi potrzebami rozwoju młodych ludzi. Przeciwnie, powoduje on rutynizację, oportunistyczne dążenia do jak najlepszego ulokowania się w wadliwym systemie. Autor dowodzi, iż w systemie edukacyjnym najbardziej ważne jest wykształcenie logicznych umiejętności dokonywania wyboru, uzyskanie filozoficznej samowiedzy, a także umiejętności współżycia z innymi. W tym celu należy powstrzymać się od niszczenia naturalnej tendencji do uzyskiwania bezinteresownych satysfakcji, co również wiąże się z akceptacją wartości w sobie. Należy tedy poświęcać czas nie na realizację programu, lecz na rozważanie tych kwestii, które rzeczywiście interesują uczniów. Należy dać szerokie możliwości rozwijania zainteresowań i pasji pozaszkolnych. Ponadto trzeba dać młodym ludziom możliwość zasmakowania w publicznej służbie dla innych. Autor propaguje praktykę kierowania młodych ludzi do bezinteresownych prac na rzecz innych.

Szkoła winna również uczyć tego co nazywa się mądrością życiową. Jak należy głosować w wyborach, kiedy i z kim się żenić, mieć czy nie mieć dzieci,

kiedy i ile. Ograniczać czy rozszerzać grono przyjaciół, oto niektóre tylko z umiejętności składających się na mądrość życiową, której szkoła w obecnym kształcie nie może przekazać.

Chodzi więc o wytworzenie poprzez nauczanie i wychowanie w młodych ludziach „prawd osobistych”, które są istotne dla wartościowej egzystencji. Taka egzystencja nie tylko zapewnia realizację wartości obiektywnych, lecz również daje poczucie samospełnienia indywiduum wewnątrz społeczeństwa.

Jeden z redaktorów tomu, John Howie we wstępie, stosunkowo skromnie ocenia intencje wydawców. Według niego, praca ta rozważa moralne problemy współczesnego społeczeństwa. Jej celem jest pobudzenie refleksji czytelnika tak, by mógł on lepiej rozumieć omawiane problemy i mieć więcej przesłanek do ich rozstrzygnięcia.

Wydaje się wszakże, że omawiana praca ze względu na różnorodność podejść, różnorodność problematyki i metody dowodzenia, może być potraktowana jako symptom przemian we współczesnej filozofii moralnej.

Tradycja europejskiego kręgu kulturowego wiązała moralne wartościowania z maksymalistycznymi systemami filozoficznymi czy religijnymi. Moralność stanowiła bądź konsekwencje, bądź też elementy takich systemów, które „urządzały” świat ludzki poprzez propozycje rozstrzygnięć tych kwestii, które interesowały jednostki czy społeczne całości. Systemy te zawierały w sobie wizje filozoficzne, historiozoficzne, całościowe próby wyjaśnienia przyrody i społeczeństwa, wyraźnie ustalone hierarchie wartości. Na gruncie tych systemów łatwo można było odpowiadać na pytania typu, jaka jest natura ludzka, do czego winien dążyć człowiek, jaki jest sens ludzkiej egzystencji, co jest bardziej, a co mniej wartościowe, jaki jest sens ludzkiego cierpienia, czy sprawiedliwość ma szanse realizacji i w jakiej sferze itd. itp. Systemy te na kształt baśni pozwalały człowiekowi intelektualnie i moralnie czuć się w świecie jak u siebie, wierzyć w realizację wartości, jednym słowem zaspokajać podstawowe, psychologiczne potrzeby człowieka. Systemy, o których mowa, zazwyczaj wiązały się z przyjęciem generalnego schematu charakterystycznego dla europejskiego kręgu kulturowego, zgodnie z którym po negatywnie ocenianym stanie pierwotnym następowało jego zaprzeczenie, nazywane na gruncie niektórych filozofii negacją, na gruncie innych alienacją, jeszcze gdzie indziej grzechem czy upadkiem. Po tym okresie miała nastąpić era powrotu do stanu pierwotnego, lecz już na wyższej podstawie. Ten schemat bywał wyrażany w różnych koncepcjach historiograficznych, w szczególności w filozofii Hegla, Feuerbacha, a następnie Marksa. Analogiczny schemat prezentowało również chrześcijaństwo, w różnych wersjach i interpretacjach.

Wspomniane ujęcia były przedmiotem rozlicznych i rozmaitych krytyk. Nie wchodząc w generalia, stwierdźmy, iż filozofia moralna, wywodząca się z trady-

cji, została poddana krytycznej analizie na gruncie filozofii analitycznej, a także neopozytywizmu. Owe rozbudowane systemy wartościowania, oparte na wizjach świata, były potraktowane jako coś, co nie należy do nauki, co nie broni się przed krytyką. W szczególności, poważną rolę w tym zakresie odegrała krytyka przeprowadzona przez Moore'a, który wskazał, że wiele systemów filozofii moralnej opiera się na fundamentalnym błędzie – błędzie naturalistycznym.

Od tego czasu filozofia moralna, w szczególności w kręgu języka angielskiego ciężar badań przeniosła do metaetyki, rozważając subtelnie i szczegółowo kwestię możliwości i granic racjonalnego i naukowego uprawiania etyki. Z czasem jednak liczni filozofowie moralności z tej szkoły, zaczęli odczuwać potrzebę aplikowania wypracowanych narzędzi badawczych do rzeczywistych kwestii moralnych.

Trudno powiedzieć co było podstawową przyczyną wystąpienia we współczesności nowych problemów moralnych, budzących coraz to większe zainteresowanie. Czy wynikało to z przemian cywilizacyjnych, czy też z autonomicznego rozwoju dyscypliny filozoficznej, zwanej etyką. Faktem jest jednak, że współcześnie, intensywnie rozwijane są te badania, których pierwociny można zaobserwować w kwestiach stosunku zachodzącego między różnymi rodzajami relatywizmu teoretycznego i metodologicznego a relatywizmem aksjologicznym, co przekładało się na kwestię równouprawnienia różnych kultur i krytyki europocentryzmu. Ta ostatnia, rozszerzała się i dochodziła również do krytyki jądra filozofii moralnej europejskiego kręgu kulturowego humanizmu, związanego z antropocentryzmem.

Z naszego punktu widzenia nie są ważne przyczyny wzrostu zainteresowań problematyką filozofii medycyny, bioetyki, ekofilozofii, feminizmu itd., itp. Faktem jest jednak, że nastąpiła tu konfrontacja systemów maksymalistycznych, które zachowały w poważnym stopniu swe wpływy i wypracowanej w naszym stuleciu metaetyki, na gruncie której preferuje się ostrożne i precyzyjne rozstrzygnięcie lub nawet tylko propozycje rozstrzygnięcia konkretnych problemów moralnych, bez odwoływania się do maksymalistycznie rozumianych systemów filozoficznych.

Na gruncie tych ostatnich, nowe problemy moralne są rozstrzygane poprzez aplikowanie utrwalonych już systemów wartości. W szczególnych przypadkach są to rozstrzygnięcia tradycyjne, polegające na lekceważeniu nowych problemów, poprzez konfrontowanie ich z tymi, które na gruncie danej filozofii traktowane są jako najbardziej istotne.

Podejście minimalistyczne polega na stosowaniu narzędzi metaetycznych do istotnych kwestii moralnych, bez odwoływania się do uprzednio akceptowanych systemów założeń.

Omawiana książka należy do tego właśnie nurtu współczesnej filozofii moralnej. Niemal wszystkie zamieszczone w książce rozdziały charakteryzują się wysokim stopniem samowiedzy metodologicznej, subtelną analizą, jasnością

i jednoznacznością, a także racjonalną argumentacją. Ta ostatnia wiąże się z samowiedzą dotyczącą możliwości i granic rozstrzygania zasadniczych kwestii moralnych. W ocenianej książce tedy ujawnia się praktyka, zgodnie z którą Autorzy zawsze informują o tym, co twierdzą, czemu przeczą i na jakiej podstawie. Autorzy również lojalnie informują czytelnika o tym, co mówią jako reprezentanci określonej dyscypliny, co zaś stanowi ekspresję ich osobistych preferencji moralnych. W tym sensie wracamy do ogólnej reguły, zgodnie z którą istnieją granice argumentacji moralnej, poza którą należy dokonać wyboru. Wybór taki może być arbitralny, i wtedy o tym się mówi, może być niearbitralny, i wówczas podaje się racje wzięte pod uwagę przy dokonywaniu wyboru. Wszystko to stanowi zespół reguł uczciwej gry między Autorem i czytelnikiem.

Przyjrzyjmy się metodom argumentacji stosowanej w omawianej książce.

Najczęściej stosowana jest argumentacja racjonalna. W szczególności stosuje się test uogólnialności, pozwalający na orzekanie, jakie wartościowanie jest słuszne, jakie zaś nie. Często używany jest argument spójności i konsekwencji. Argument ten pozwala na wyprowadzenie ocen sytuacji nowych, na podstawie rutynowo rozstrzyganych sytuacji dawnych. W pewnych wypadkach stosowane są argumenty intuicyjne, poprzez odwoływanie się do treści elementarnej intuicji moralnej. Wiąże się to również z szeroko używanym schematem uprawnień czy obowiązków *prima facie*. Argumenty intuicyjne niejednokrotnie pokazują, że w dziedzinie etyki żelazna konsekwencja może prowadzić do konkluzji niemożliwych do przyjęcia dla członków ludzkiej wspólnoty.

Wspomniany racjonalizm wspomagany jest poprzez odwoływanie się do pewnego typu wartości, w odniesieniu do których sądzi się, że są przedmiotem szerokiej zgody i akceptacji; dotyczy to takich wartości, jak demokracja, wolność, równość, sprawiedliwość, pomyślność, szczęście rozumiane jako osiągnięcie przyjemności i eliminacja cierpienia.

Na pierwszy rzut oka wspomniane racjonalne i aksjologiczne metody argumentacji mogą przemawiać wyłącznie do tego adresata, który skądinąd jest już do nich przekonany. Co więcej, można sądzić, że filozofia moralna, o której mowa, jest właśnie elitarną grą wyróżnionych, odpowiednio przygotowanych ludzi.

Okazuje się wszakże, że istnieją związki między współczesną filozofią moralną a praktycznymi działaniami wielkich grup ludzkich w obronie tych wartości, na które filozofowie moralności zwracali uwagę w swych traktatach. Uznanie spraw zwierząt, to integralny element programów ekologicznych, w których również mówi się o obowiązkach człowieka wobec świata przyrody, o obowiązkach wobec przyszłych pokoleń, jednym słowem o tym, co kiedyś traktowane było jako wyspekulowane, elitarne domaganie się uwzględnienia subtelnych kwestii w sytuacji, gdy ludzkość cierpi głód, dokonywane są masowe zbrodnie, toczą się wojny itp. Otóż okazuje się, że nie istnieje alternatywa: albo etyka

ekologiczna albo tradycyjny humanizm. Co więcej, jedno z drugim wyraźnie się wiąże. Przejście od rozważań etycznych do praktyki można zaobserwować również w problematyce równości, w jej różnych aspektach, która obecnie nie jest wyłącznie postulatem pięknoduchów, lecz bywa również wymuszana przez odpowiednie ustawodawstwo i stosowne instytucje społeczne. W tym zakresie można zaobserwować nawet pewien przesadny radykalizm, przejawiający się w amerykańskiej idei „politycznej poprawności”. Sprawy, które uprzednio były przedmiotem subiektywnych przeżyć egzystencji jednostkowej, bądź też były sytuacyjnie rozstrzygane również jednostkowo, obecnie nie tylko są przedmiotem zainteresowania teoretycznego, lecz również wyszły na forum publiczne, stały się przedmiotem analiz i dyskusji w prasie codziennej, radiu i telewizji. Parlamenti częstokroć obradują nad sprawami, które uprzednio były rozważane na seminariach uniwersyteckich. Dotyczy to eutanazji, regulacji urodzeń, transplantacji i wielu innych moralnych kwestii.

W naszych warunkach można zaobserwować dyskusję między moralnością tradycyjną, związaną z maksymalistycznym systemem światopoglądowym i moralnością opartą na osiągnięciach współczesnej metaetyki. To drugie stanowisko określane bywa mianem liberalnego laicyzmu i jest przedmiotem nie tyle krytyki, ile moralnego postępowania.

Stosunkowo szerokie przedstawienie recenzowanej pracy w intencji niżej podpisanego może stanowić mały przyczynek do pokazania takiego uprawiania etyki, które *sine ira et studio* pozwala na rzeczowe potraktowanie współczesnych dylematów moralnych.

Henryk Jankowski