

Hume i radykalny priorytaryzm

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1268>

 Karol Gromek, Uniwersytet Jagielloński

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, jakie miejsce powinny zająć osoby gorzej sytuowane w społeczeństwie. Autor wykorzystuje etyczną teorię Hume'a oraz współczesną zasadę priorytaryzmu do stworzenia nowego projektu polityki współodczuwania. Celem projektu jest całkowite odwrócenie ról z uwzględnieniem obopólnych korzyści: wszyscy ci, którzy do tej pory byli wykluczeni, stają się administratorami dóbr, a reszta społeczeństwa przekształca się w osoby od nich zależne.

Słowa kluczowe: Hume, priorytaryzm, niepełnosprawność, współczucie

Problem, który będziemy tutaj rozpatrywać, związany jest z szeroko rozumianą dystrybucją dóbr. Jest to zadanie, które **musi** być realizowane w każdej wspólnocie chcącej w jakimś stopniu utrzymać lub wytworzyć etyczne wartości współmierne dla wszystkich jej członków. Dobra muszą zostać odgórnie rozdzielone także w celu zachowania porządku. Ten praktyczny wymiar przysłania inny ważny aspekt wewnątrzspołnotowej dystrybucji: odgrywa ona rolę mediatora między wszystkimi członkami danej społeczności. Dystrybucja dóbr określa relacje między silniejszymi i słabszymi jednostkami. Właśnie ta kwestia będzie nas szczególnie interesować. Pytanie, które będzie tutaj rozważane, brzmi: czy można jakoś przeformułować samą dystrybucję dóbr – nie tylko jej efekty, ale samo administrowanie – by sytuacja osób wykluczonych uległa poprawie?

Wstępny opis projektu polityki współodczuwania, do której postulowania zmierza ten artykuł, jest skierowany raczej ku przyszłości. Jego celem jest zrewidowanie etycznych podstaw dystrybucji dóbr ze szczególnym uwzględnieniem odczuć, afektów czy odruchów skłaniających każdy ludzki podmiot do wspierania tych, którzy pozostawieni są na marginesie społeczeństwa i którzy w wyniku tego wykluczenia stają się najbardziej reprezentacyjnymi Innymi. Przy czym inność będzie tutaj rozpatrywana przede wszystkim jako fizyczna lub psychiczna niesprawność i jako cecha, która odróżnia podmioty wewnątrz społeczności.

Rozpocznę od omówienia podstawowych założeń etycznej teorii Hume'a, następnie skupię się na koncepcji priorytaryzmu z uwzględnieniem zasady współczucia. W ostatniej części artykułu przedstawię, jak te koncepcje wzajemnie się oświetlają, i spróbuję znaleźć uzasadnienie dla przymiotnika poprzedzającego priorytaryzm w tytule tego eseju.

I

Dla porządku zacznę od Hume'owskich impresji i idei, bo właśnie one są podstawą jego koncepcji etycznej. Te pierwsze jawią się przed nami nagle – w wyniku zmysłowej percepcji lub emocjonalnego stosunku wobec świata. Są one bazą dla powstania tych drugich: bez empirii żadna abstrakcyjna myśl nie mogłaby w ogóle zaistnieć. Idee to „kopie impresji” (Hume 2005, 13).

Mamy więc odczuwanie i refleksję: odczuwanie wydarza się bez naszej zgody i świadomości. Dalej impresje dzieli się na zmysłowe i refleksyjne: te pierwsze to „wszystkie impresje zmysłowe oraz wszelkie przykrości i przyjemności cielesne”, a drugie: „uczucia oraz inne emocje, które są do nich podobne” (Hume 2015, 355). Mamy tutaj analogiczną relację jak w głównym podziale form poznawczych: impresje zmysłowe są konieczne do wytworzenia się impresji refleksyjnych. Na przykład fizjologiczny bodziec rozbudza całą gamę emocji: „Atak podagry wywołuje długi ciąg uczuć, takich jak smutek, nadzieja, obawa, lecz nie wywodzi się bezpośrednio z żadnego przeżycia emocjonalnego ani z idei” (Hume 2015, 356).

Kolejny uszczegółowiający podział, jaki proponuje Hume, to rozdzielenie uczuć na bezpośrednie i pośrednie. Różnica między nimi opiera się na złożoności tych emocji. Uczucia pośrednie – na przykład miłość i nienawiść – są mieszaniną uczuć bezpośrednich, takich jak „pożądanie, wstręt, smutek, radość, nadzieja, obawa, rozpacz i poczucie pewności” (Hume 2015, 357).

Dla nas szczególnie ważne jest to, że impresje – a więc i emocje – są czymś naturalnym, bezwarunkowym. Są one odruchem psychofizycznym, a więc obchodzą się bez fałszywych, mamiących pośredników. Kiedy coś mnie boli, to samym rozumowym ujęciem nie jestem w stanie tego odczucia wyciszyć; ale też nie jestem w stanie po prostu go wywołać (mogę to zrobić mechanicznie, nigdy jednak za pomocą rozumu). Jedną z takich **reakcji organizmu** jest sympatia, będąca korelatem uczuć bezpośrednich. Można ją rozumieć:

- 1) jako zdolność przejmowania uczuć i postaw innych ludzi (współodczuwanie);
- 2) jako synonim zyczliwości (chęć niesienia pomocy, gościnność i altruizm).

Sympatia jest więc własnością każdego ludzkiego podmiotu. Spełnia ona dwa zadania: po pierwsze, jest narzędziem podejmowania słuszných etycznych wyborów. Po drugie, pozwala rozpoznać, które zachowania są cnotliwe (bo są godne szacunku i naśladowania), a które zasługują na dezaprobatę (bo są odrażające).

Należy jednak podkreślić, że sympatia, tak jak każda inna właściwość, wymaga wejścia w relację. Jak to dobitnie obrazuje Quentin Meillassoux: „Wyraźnie (...) istnieje stała więź łącząca elementy rzeczywistości i wywołane przez nie wrażenia; bez rzeczy zdolnej wywołać wrażenie czerwieni nie ma percepcji czerwonej rzeczy; bez rzeczywistego ognia nie ma wrażenia sparzenia” (Meillassoux 2015, 12). I dalej: „Afektywne czy perceptywne, to, co zmysłowe, istnieje zatem wyłącznie jako stosunek; stosunek między światem a istotą żywą, którą jestem. Zmysłowość naprawdę nie jest ani po prostu «we mnie» niczym sen, ani po prostu «w rzeczy» niczym jej wewnętrzna właściwość; jest samą relacją między rzeczą a mną” (Meillassoux 2015, 12). Kluczowa jest owa kwestia relacyjności: nawet jeśli każdy ludzki podmiot ma wbudowane uczucie sympatii, to nie zjawi się ono samoistnie – potrzebuje ono bodźca, impulsu. Sympatia pojawia się wobec czegoś (aktualizuje się lub rozbudza na widok rzeczy, zdarzenia, drugiego człowieka) i podpowiada poprawną reakcję. Można by nawet powiedzieć, że jest rodzajem zmysłu-przewodnika.

Obok sympatii drugą ważną wartością etyczną jest sprawiedliwość. Podobnie jak życzliwość i współczucie, realizuje się ona dopiero w spotkaniu z innym. Dla Hume’a miejscem skutecznego realizowania życia etycznego jest wspólnota. Uznanie, że sprawiedliwość jest „niezbędnym fundamentem społeczeństwa” (Hume 1975, 45), domaga się wytworzenia konkretnych praw, kodeksów i zasad, podczas gdy sympatia jest raczej indywidualnym (choć dostępnym każdemu) pouczeniem etycznym. Zachowanie zasad sprawiedliwości w społeczeństwie nie byłoby konieczne lub byłoby wręcz bezużyteczne jedynie w trzech przypadkach: (1.) gdyby natura była niewyczerpywalna i nie trzeba by było zajmować się podziałem dóbr, ponieważ wszystkiego byłoby w nadmiarze; (2.) gdyby w społeczeństwie panowało ogólne braterstwo polegające na przeniesieniu sytuacji i relacji rodzinnej na całą społeczność; (3.) gdyby panowała anarchia wywołana głodem lub wojną (Hume 1975, 20–23). Jako że żadna z tych trzech opcji nie opisuje obecnego stanu społeczeństwa, sprawiedliwość musi być brana pod uwagę jako kluczowa wartość w kwestii dystrybucji dóbr. Celem zachowania sprawiedliwości jest według Hume’a (1975, 31) „dobro ogółu” przeciwstawione interesom jednostki¹.

¹ Człowiek według Hume’a nie jest pozbawiony cech negatywnych. Jedną z nich jest egoizm. On również jest dla jednostki czymś naturalnym: chęć posiadania jak największej ilości dóbr musi być poskramiana właśnie zbiorem prawnych zasad, które wynikają z uznania sprawiedliwości jako istotnej, etycznej cechy społecznej (Hume 1975, 25).

Hume podkreśla: „Cnota ta temu służy i do tego zdąza, aby utrzymać w społeczeństwie porządek, a tym samym zapewnić mu szczęście i bezpieczeństwo” (Hume 1975, 23). Można odnieść wrażenie, że współodczuwanie nie zyskuje w tej teorii etycznej aż tak wysokiej rangi i nie odgrywa tak istotnej roli w kwestii dystrybucji dóbr, jak sprawiedliwość. Być może niesłusznie. Pytanie, które będzie tutaj decydujące, brzmi: **czy odczuwanie sympatii lub wręcz współodczuwanie z innymi jest zobowiązujące?**

II

Póki co jednak zostawmy to pytanie w zawieszeniu i przejdźmy do drugiej koncepcji etycznej, którą można zestawić z teorią Hume’a. Priorytaryzm (*a priority view*) to teoria, która pierwszy raz została opisana w artykule Dereka Parfita *Równość i pierwszeństwo* (Parfit 2015, 111–32). To nowe spojrzenie na etyczny wymiar równości wywodzi się z teorii egalitaryzmu, która przyjmuje, że **sprawiedliwe** znaczy **równe**.

Hasło społecznej równości każdego członka wspólnoty pozostaje pustą, niepraktyczną frazą, póki nie ustali się, na czym miałyby opierać się stosowany system ważenia: jakie przyjmuje się jednostki miary i skalę, jakie cechy osobowe są brane pod uwagę, przede wszystkim zaś – wobec czego lub kogo równość miałyby się realizować? Przykładowo: pięć tysięcy złotych dla osoby bezrobotnej to duża suma pieniędzy, podczas gdy dla milionera jest to mały odsetek; albo: posiadanie własnego lokum dla osoby bezdomnej jest nieosiągalnym luksusem, a dla osoby bogatej – sprawą oczywistą; albo: możliwość bezpłatnego oglądania spektakli teatralnych dla jednych będzie dużym ułatwieniem w korzystaniu z dóbr kultury, a dla innych zbytecznym dodatkiem, z którego nigdy nie skorzystają. Innymi słowy kategoria równości domaga się konkretów: co komu dać, by wyrównać poziom dobrostanu?

Parfit tłumaczy ideę priorytaryzmu na przykładzie zaczerpniętym z artykułu *Równość* Thomasa Nagela. Sprawa dotyczy się małżeństwa, które posiada dwoje dzieci: zdrowe i niepełnosprawne. Rodzice muszą zdecydować, czy powinni przeprowadzić się do centrum miasta czy na jego przedmieścia. W pierwszym przypadku większą korzyść osiągnie dziecko niepełnosprawne, w drugim – dziecko zdrowe. Jednak korzyści dziecka z niepełnosprawnością w pierwszym przypadku będą mniejsze niż korzyści zdrowego dziecka w przypadku drugim. Nagel i Parfit są zgodni co do jedynej słusznej decyzji: rodzina powinna zamieszkać w centrum. Ich argumentacje jednak różnią się.

Dlaczego rodzice powinni tak postąpić? Według Nagela, który przyjmuje stanowisko egalitaryzmu, najważniejsza jest różnica w poziomie dobrostanu mię-

dzy dzieckiem zdrowym i tym niepełnosprawnym. To ona domaga się – choćby nieznacznego – wyrównania. Według Parfita etyczna waga decyzji rodziców nie powinna opierać się na próbie zniwelowania różnic między poziomem dobrostanu zdrowego i niepełnosprawnego dziecka, ponieważ równość sama w sobie nie jest wartością. Parfit pisze: „Nie uważamy, aby było samo w sobie złe lub niesprawiedliwe, że niektórzy ludzie znajdują się w gorszym położeniu niż inni” (Parfit 2015, 124). Priorytarystów nie interesuje skala lub porównywanie dobrostanów poszczególnych jednostek. Na przykład: „Osoby przebywające na większych wysokościach mają trudności z oddychaniem. Czy jest tak dlatego, że znajdują się wyżej niż inni? W pewnym sensie owszem. Ale oddychałoby się im równie ciężko, nawet gdyby nie istnieli żadni inni ludzie znajdujący się niżej niż oni” (Parfit 2015, 124). A więc – wracając do pierwszego przykładu – kluczową kwestią jest gorsza sytuacja dziecka niepełnosprawnego niezależnie od porównywania jej z dobrostanem zdrowego dziecka. Decyzja rodziców zostaje uznana za słuszną, ponieważ jest ona zgodna z zasadą pierwszeństwa, która brzmi: „przysparzanie ludziom korzyści jest tym ważniejsze, im gorsza jest ich sytuacja” (Parfit 2015, 123).

Wokół tak postawionej sprawy narosło wiele kontrowersji, między innymi przedstawiono argument z Beverly Hills. Jego autorem jest Roger Crisp. Szkicuje on następującą sytuację: musimy zdecydować, jak rozdysponować pewne dobro między bogaczy i superbogaczy. Tym dobrem jest drogie wino. Albo trafi ono do dziesięciu bogaczy i nieznacznie podniesie ich dobrostan, albo do dziesięciu tysięcy superbogaczy – wtedy ich dobrostan wzrośnie o tyle samo, co w przypadku bogaczy, ale będzie obejmowało większą liczbę osób. Crisp nie podaje „poprawnej” odpowiedzi, bo też nie o to tu chodzi. Prawdopodobnie każdy intuicyjnie wyczuwa pewną nieprzystawalność etycznych rozważań do tego typu problemów. Niemniej w tym argumentie zarysowuje się konkretny problem: **bycie gorzej sytuowanym wymaga dookreślenia**. Z jednej strony widzimy, że bogacze są gorzej sytuowani, niż superbogacze, ale intuicja nam podpowiada, że chyba jednak to gorsze położenie w ich przypadku nie jest wcale aż takie złe. Jaka jest więc propozycja Crispa, by rozwiązać ten impas? Co musi posiadać osoba, która w podejmowaniu decyzji będzie uwzględniała w pierwszej kolejności osoby gorzej sytuowane? „Odpowiedź brzmi: współczucie – obserwator stawia się na miejscu każdego uczestnika rozważanej sytuacji i jest tym bardziej poruszony, im czyjaś sytuacja jest gorsza” (Crisp 2015, 178). I w ten oto sposób Crisp formułuje nadrzędną zasadę dystrybucji dóbr:

Zasada współczucia: absolutne pierwszeństwo w podziale korzyści przysługuje jednostkom znajdującym się poniżej granicy wyznaczonej współczuciem dla bliźnich.

Poniżej tego progu pomaganie im jest tym ważniejsze, im gorsza jest ich sytuacja, im więcej jest takich jednostek i im znaczniejsze są oferowane korzyści. Powyżej progu, a także w przypadku nieznacznych korzyści poniżej owej granicy, nie ma uzasadnienia dla żadnego pierwszeństwa (Crisp 2015, 179).

Włączenie do dyskursu współczesnej myśli etycznej kategorii współczucia jest w gruncie rzeczy powrotem do koncepcji Hume'a. Tak Crisp, jak i Hume naznaczają to uczucie szczególnym autorytetem. A cały czas należy pamiętać, że współczucie nie wynika z analizy danej sytuacji, lecz jest **mimowolną reakcją**.

Wróćmy jeszcze na chwilę do pierwszego przykładu, z którego korzysta Parfit. Skąd w ogóle bierze się myśl, że dziecko niepełnosprawne jest gorzej sytuowane? Kwestia ta wydaje się – i słusznie – oczywista, ale należy ją tutaj podkreślić. Czy nie jest ona idealnym przykładem realizowania się hume'owskiej sympatii?

Być może bez potencjalności współodczuwania część lub większość społeczeństwa nawet nie pochyliłaby się nad tym problemem, zakładając, że stan, w którym znajduje się niepełnosprawne dziecko, jest dla niego czymś naturalnym, ponieważ jest immanentną własnością jego życia i nie może ulec znacznej poprawie (mówimy tutaj o osobie niepełnosprawnej, nie tymczasowo chorej, a więc celem jakiegokolwiek działania na jej rzecz nie jest uleczenie; niepełnosprawność jest cechą niezbywalną). Jego psychofizyczne uwarunkowanie jest dla niego (i dla każdego innego człowieka) bazą doświadczeń i możliwości, które nie wymagają korekty (tak jak ono, powiedzmy, nie może się samodzielnie poruszać, tak ja – posiadając sprawne kończyny – nie mogę latać, ale nie jest to coś, na co się skarżę). Większość kontra mniejszość: być może sympatia jest po prostu pochodną dostrzegania różnic między tym, co powszechnie uznane za normalne (zwyczajne, funkcjonalne, zdrowe), a tym, co inne (nienormatywne, nieporęczne, chore). Różnica staje się szczególnie wyraźna przez proste porównanie lub zestawienie. Kiedy podmiot posiadający zdrowe ciało dostrzega drugiego człowieka, którego ciało jest w jakiś sposób niepełnosprawne, staje wobec prostego spostrzeżenia: to ciało jest **inne**, bo jest **inne, niż moje**. Dopiero drugim krokiem jest wartościowanie, na przykład poprzez obserwacje funkcjonowania tego drugiego ciała i dostrzeżenia jego ograniczeń.

Ta rozbieżność w wyniku porównania siebie i innego budzi afekty, które z kolei w różnym stopniu generują reakcje. Od poczucia dyskomfortu do odruchu (a więc czegoś instynktownego, niespekulacyjnego) niesienia pomocy. Wrażliwość na cudze cierpienie jest konsekwencją obcowania z innością. Wszystkie reakcje, których celem jest pomoc osobie w jakimś wymiarze słabszej, są dla Hume'a naturalne.

III

Pora teraz przetestować zastosowanie teorii Hume'a i koncepcji priorytaryzmu z uwzględnieniem zasady współczucia. Posłużymy się bardzo osobliwym fragmentem z *Badań dotyczących zasad moralności*:

Przypuśćmy, że istnieje pewien gatunek żyjących pospół z ludźmi istot, rozumnych wprawdzie, ale tak w porównaniu z nami **słabych na ciele i umyśle**, że są niezdolne do jakiegokolwiek oporu i nawet w odpowiedzi na najgorsze traktowanie nie potrafią dać nam odczuć swojej animozji; miałyby to, jak sądzę, ten konieczny skutek, że zasady człowieczeństwa kazałyby nam wprawdzie dobrze się z istotami tymi obchodzić, jednakże, ściśle biorąc, nie obowiązywałyby nas w stosunku do nich **żadne restrykcje prawne**, one zaś same nie miałyby ani praw, ani własności, te bowiem stanowiłyby wyłączny przywilej panów. Naszego współzycia z nimi nie można by nazwać społecznym, gdyż społeczeństwo zakłada jakiś **stopień równości**, lecz raczej mówić by tu należało o **absolutnym panowaniu z jednej strony, a niewolniczym posłuszeństwie – z drugiej**. Czegokolwiek byśmy zapragnęli – tego one musiałyby się w jednej chwili wyrzec. Nasze przyzwolenie dawałoby im jedyny tytuł posiadania czegoś na własność; nasze **współczucie** i dobroć – jedyną możliwość powściągnięcia naszego bezprawia; a ponieważ sprawowanie władzy tak dobrze ufundowanej w naturze rzeczy nie sprawia nigdy żadnych kłopotów, przeto restrykcje, jakie nakłada sprawiedliwość i własność, byłyby najzupełniej **bezużyteczne** i w warunkach tak pozbawionego równości związku gatunków nie pojawiłyby się nigdy (Hume 1975, 28–29 – wyróżnienie aut.).

1. Kim są członkowie tej wspólnoty? Dzielą się oni na dwie grupy: tych, którzy są pełnoprawnymi obywatelami, i tych, którzy są **słabi na ciele i umyśle**. I jedni, i drudzy są rozumni, ale ci ostatni, ze względu na swoją niepełnosprawność, nie uczestniczą w życiu społecznym w pełnym wymiarze². Mamy więc z pewnością do czynienia z osobami gorzej sytuowanymi. Ich dobrostan jest pomniejszony w najbardziej fundamentalnej kwestii, która dotyczy kondycji ich organizmów – a więc tego, co jest źródłem wiedzy o rzeczywistości.

2. Dowiadujemy się, że pełnoprawnych obywateli nie obowiązują **żadne restrykcje prawne** wobec tych gorzej sytuowanych. Moglibyśmy powiedzieć, że jest to teza niezgodna z rzeczywistym stanem rzeczy: istnieją instytucje i organizacje,

² Ten podział uwidatnia interesującą zależność: owe dwie grupy są definiowane przez wzajemne przeciwwagi. Pierwsza grupa – pełnoprawni obywatele, druga – słabi na ciele i umyśle, uzupełnieniem tych opisów byłoby więc dodanie, że pierwsza grupa to silni na ciele i umyśle, a druga – niepełnoprawni obywatele.

których celem jest pomoc jednostkom słabszym. Nie jest to jednak jedyna forma budowania relacji wewnątrz społeczności. Instytucje i organizacje są pośrednikami; nas natomiast interesuje bezpośredni kontakt. Nie jest on w żaden sposób regulowany. Nikt nie jest przymuszany odgórnie do niesienia pomocy lub do bycia pomocnym czy otwartym na inność. Kwestia ta wymyka się prawnym zapisom, ale nie przestaje z tego powodu tracić swojej moralnej wagi. Relacje jednostkowe są budowane na podstawie sądów etycznych, a tychże – jak już wiemy – nie można oddzielić od uczuć.

3. **Kwestia równości:** dla Hume'a jest ona szczególnie ważna, podczas gdy priorytaryści negują jej nadrzędne znaczenie w etycznych rozważaniach. Nie oznacza to jednak, że dla priorytarysty problem równości znika zupełnie z horyzontu pytań etycznych. Nie interesuje go równość między jednostkami, ale stan jednostki **w ogóle**. Być może nie byłoby przesadą zinterpretować równość w ujęciu priorytarystycznym jako niewyrażoną wprost potrzebę **rekompensaty** dotyczącą tych, których dobrostan jest pomniejszony. Hume natomiast wcale nie oczekuje, by społeczeństwo obdarowywane było dobrami wszelkiego rodzaju po równo – chce, by podział dóbr (zewnątrznych, niezależnych od człowieka) brał pod uwagę dobra, które są immanentne dla każdej ludzkiej istoty (jej charakter, cnoty, umiejętności) (Hume 1975, 34). Innym powodem, dla którego bezwzględna równość nie może zostać wprowadzona, jest to, że jej rezultatem byłoby odrzucenie jakiegokolwiek władzy, a to przybliży nas do anarchii: konieczny jest „stosunek podporządkowania” (Hume 1975, 33), który zapewnia wewnątrzspołeczny porządek. Priorytarysta z pewnością utrzymuje również, że musi być ktoś, kto odpowiada za administrowanie dobrami zewnętrznymi.

4. **Współczucie** – nadrzędna kategoria łącząca priorytaryzm i Hume'a. Pozwala ona określić osoby gorzej sytuowane poprzez wykorzystanie wrodzonego instynktu: uczucia, które ujawnia się w momencie spotkania drugiego człowieka, w jakiś sposób słabszego. Współczucie jest tym, co **kieruje nas** ku działaniu na rzecz tych osób i robi to w sposób naturalny, a nie wymuszony prawnym zapisem.

5. Hume pisze o **absolutnym panowaniu z jednej strony, a niewolniczym posłuszeństwie z drugiej**. Ten fragment można interpretować dwojako. Pierwsze rozumienie – takie, które zdaje się zgodne z intencją autora — opisuje i obarcza największym znaczeniem energię (siłę, witalność) jednostek sprawnych. To one, będąc w lepszej kondycji, panują nad słabszymi. Ale może należałoby na tę sytuację spojrzeć inaczej i odczytać ją wbrew Hume'owskim intencjom? Jaka własność osób gorzej sytuowanych może okazać się ich siłą? Paradoksalnie to ich niesprawność ma predyspozycje do stania się czołowym argumentem na ich korzyść. **Ich słabość coś na nas wymusza**. Jest właśnie tym kluczowym bodźcem prowokującym jednostki

silne do działania na rzecz słabszych. Jednocześnie nie sposób utożsamiać takie podejście z przemocą, chociażby dlatego, że nie jest to rzecz planowana: słabość jest ich immanentną cechą, jest czymś, co posiadają a nie wytwarzają.

Należy dodać jeszcze jedno. Nie istnieje żadna duża społeczność ludzka, która składałaby się jedynie ze sprawnych i zdrowych jednostek. Stanem naturalnym wspólnoty jest wewnętrzna różnorodność. Członkami społeczności są więc zawsze osoby pełnosprawne i niepełnosprawne. Ten podział nie jest czymś incydentalnym. Występowanie osób zdrowych i „słabych na ciele i umyśle” to stan permanentny każdej wspólnoty ludzkiej. Jednostki gorzej sytuowane wyłaniają się w społeczeństwie samoistnie. Osoby zdrowe płodzą jednostki słabsze, ci słabsi dają życie osobom w pełni sprawnym – nie ma żadnej reguły, która pozwalałaby to przewidzieć lub powstrzymać. Mamy więc do czynienia ze wspólnotą składającą się z dwóch grup społecznych, które bezustannie zyskują nowych członków. Opisana wyżej relacja między słabymi i silnymi nie jest epizodem lub nagłym zjawiskiem w historii ludzkości. Nie jest jednorazowym zdarzeniem, na które trzeba coś zaradzić. Jest raczej naturalną cechą każdej wspólnoty, rozwiązanie problemu relacji między jednostkami o różnym poziomie dobrostanu wymaga więc wytworzenia sposobu, w jaki owa wspólnota ma funkcjonować.

Przechodzimy teraz do kwestii kluczowej. Zgadamy się co do tego, że współczucie jest odpowiednim narzędziem do stworzenia sprawiedliwego systemu dystrybuowania dóbr i że korzyści przysparzane tym, którzy są gorzej sytuowani, mają większą moralną wartość. Najważniejszym zatem, nadrzędnym dobrem, które powinno być wtedy dystrybuowane, staje się sam przywilej władzy. **Władza jest metapoziomem dystrybucji:** dotyczy podziału dóbr, ale jest też jednym z nich. Myślę tutaj o rozwiązaniu polegającym na przekazaniu władzy jednostkom gorzej sytuowanym. Administrowanie dobrami stałoby się ich udziałem: decydowałiby o przyznaniu korzyści sobie, ale też, w dalszej kolejności, rozporządzałiby nimi wobec wszystkich członków wspólnoty.

Podstawowe predyspozycje osób gorzej sytuowanych związane są z ich psychofizycznymi uwarunkowaniami. Są one wyposażone w sposób naturalny w bardziej czuły (wyczulony) system zarządczy: ich organizm, przez który filtrowany jest odbiór rzeczywistości, jest bliższy tym sferom, które w etycznych i politycznych sporach są przecież kluczowe. Ich doświadczenie świata jest uwrażliwione na krzywdę, niesprawiedliwość, cierpienie lub wykluczenie. Wszystkie te kategorie są częścią ich bezpośredniego doświadczenia, a nie – jak często w przypadku jednostek zdrowych – teoretycznym konceptem. Perspektywa odwraca się: to nie my patrzymy na nich, to oni obserwują nas.

Słabość jednostek gorzej sytuowanych może i powinna stać się narzędziem politycznej gry. Nie takiej, która opierałaby się na z gruntu fałszywej koncepcji reprezentacji. Fałszywej, bo przecież niemożliwej. Być może sympatia wymyka się całkowicie obecnej strukturze władzy; prawdopodobnie **polityka współodczuwania** nie może – choćby w semantycznym wymiarze – wciąż być nazywana **polityką**. Nie mówimy tutaj o drobnej modyfikacji; stawką jest cały system rozporządzania dobrami wewnątrz społeczeństwa. Wrażliwość ludzi słabszych, lepiej rozwinięta niż u osób zwanych sprawnymi, ma większą szansę sprostać budowie nowych struktur współodczuwającej formy władzy. Współ-odczuwanie to nie tylko pochylanie się nad słabszym. Jest to również umiejętność stawiania się w sytuacji innego, niezależnie od jego położenia. Współodczuwanie w tym pierwszym, potocznym sensie jest związane z kategoryzacją: wyraźnie zarysowują się pozycje silniejszego i słabszego podmiotu. W odwróconej sytuacji ten typ ludzkiej wrażliwości pozbawiony jest stygmatyzacji: nie jest już zarezerwowany tylko dla jednostek lepiej sytuowanych, ale staje się uczuciem uniwersalnym, dostępnym całej wspólnoty. Dopiero wtedy osoby gorzej sytuowane będą nie tylko przedmiotami sądów moralnych, ale też ich podmiotami.

* * *

Inni: osoby niewidome, słabe, starsze, nieporadne życiowo, samotne, przykute do łóżka, wykluczone, pozbawione możliwości godnego życia. Listę wszystkich „innych” można by rozwijać dalej, uwzględniając różne aspekty inności, również takie, które w mniejszym stopniu zapisują się na widzialnej powierzchni, na przykład inność etniczna, seksualna, klasowa – i dla nich powyższe tezy nadal pozostaną aktualne. Oni wszyscy byli do tej pory traktowani jako przedmiot naszych rozważań etycznych. Mówiono i pisano, jak należy wobec nich postępować; jednak głos ich samych nie miał znaczenia.

Nie łączy nas podobieństwo ciała i doświadczenia. Należy więc szukać innego pola życia wspólnotowego. Taką wspólną rzeczą jest podobieństwo wartości. Jedną z nich jest współczucie, które póki co realizuje się połowicznie. A jest to przecież wartość relacyjna – rodzi się **wobec kogoś**. Potencjał współodczuwania jako naturalnego spoiwa łączącego wszystkie podmioty może jednak zostać wykorzystany w pełni dopiero wtedy, gdy uwolni się je od jednokierunkowego działania, które w okrojonej formie staje się tak naprawdę litością.

Oddajcie nam władzę lub oddajmy im władzę – powiemy w zależności od tego, po której stronie się sytuujemy. Właśnie tak miałyby się realizować radykalność projektu hume'owskiego priorytaryzmu.

Bibliografia

- Crisp, R. 2015. „Równość, pierwszeństwo i współczucie”, trans. I. Zwiech. In *Antologia bioetyki*, t. 4: *Sprawiedliwość w medycynie*, cz. 2, red. W. Galewicz, 163–85. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Hume, D. 1975. *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hume, D. 2005. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Hume, D. 2015. *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Meillassoux, Q. 2015. *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, przeł. P. Herlich. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Parfit, D. 2015. „Równość i pierwszeństwo”, trans. I. Zwiech. In *Antologia bioetyki*, t. 4: *Sprawiedliwość w medycynie*, cz. 2, red. W. Galewicz, 111–32. Kraków: Wydawnictwo Universitas.

Abstract

Hume and the radical prioritarianism

The article is an attempt to address the question of the role that people who are worse off should take in the society. The author uses Hume's ethical theory and the contemporary idea of "a priority view" to create a new concept of the politics of compassion. The purpose of this concept is the complete reversal of the roles, taking into consideration mutual benefits: people who are worse off become distributors of goods, whereas the rest of society develops into their dependants.

Keywords: Hume, prioritarianism, disability, compassion

Biogram / Biographic note

Karol Gromek – mgr filologii polskiej i filozofii. Interesuje się teoriami poststrukturalizmu i filozofią ponowoczesną. Publikował w „Tekstualiach”, „Fragile” i w „Tekstach Drugich”.

Karol Gromek – MA in Polish philology and philosophy. He is interested in theories of poststructuralism and postmodern philosophy. He published in „Tekstualia”, „Fragile” and „Teksty Drugie”.