

JACEK HOŁÓWKA

O pomocy w potrzebie

Zacznijmy od codziennych sytuacji. Czujemy się zobowiązani do udzielania pomocy, gdy np. na ulicy ktoś prosi o ogień, gdy kobieta w pociągu próbuje włożyć walizkę na półkę i nie może dać sobie z nią rady lub gdy kot ucieka przed psem. Jednakże w innych, choć podobnych przypadkach mamy wrażenie, że do pomocy nie jesteśmy zobowiązani: gdy np. na ulicy ktoś prosi o paczkę papierosów, a nie o zapalkę, gdy kobieta wynajęta do sprzątanía nieudolnie myje okna przez pół dnia i nie może sobie z tym poradzić, gdy mysz ucieka przed kotem, a nie kot przed psem. Bez wątpienia możemy się dopatrzeć okoliczności odróżniających pierwszą grupę przypadków od drugiej. Możemy powiedzieć, że zobowiązani jesteśmy do uprzejmości, ale nie do ofiarności (papierosy), że winni jesteśmy pomoc temu, kto sam sobie poradzić nie potrafi, ale nie temu, kto podjął się wykonać pewną pracę za pieniądze (mycie okien), że myszy są szkodliwe, a koty przyteczne itd. Są to jednak wyraźnie argumenty podawane *ad hoc* i gdyby od nich zależało rozstrzygnięcie, kiedy jesteśmy zobowiązani do pomocy, wszelkie postępowanie można by prawdopodobnie usprawiedliwić jako moralnie słuszne.

Powinniśmy więc szukać bardziej istotnych i powszechnych czynników odróżniających sytuacje, w których należy pomagać, od sytuacji, w których nie musimy pomagać. Rozważmy dwa przykłady.

Pewien chłopiec, żyjący w zamkniętym i tradycyjnym środowisku, na które składały się wyłącznie rodzina i szkoła, znalazł się mając 15 lat w kompletnej izolacji emocjonalnej od otoczenia. Wcześniej jeszcze ojciec orzekł, że dziecko nie jest jego i chłopca się wyparł. Matka początkowo okazywała chłopcu czułość, lecz gdy zrozumiał on sens zarzutu sformułowanego przez ojca i sam zaczął okazywać matce niechęć, matka też się do niego zraziła. Rówieśnicy ze szkoły skorzystali z pretekstu, by otoczyć chłopca pogardą i niechęcią. Jedynym jego przyjacielem był pies, którego znalazł kiedyś ze złamaną nogą i wyleczył.

Razem spędzali wiele czasu i chłopiec nauczył psa kilku sztuczek. To wzbudziło zainteresowanie i zazdrość kolegów. Próbowali psa odkupić lub wymienić na rower. Gdy chłopiec nie chciał się z psem rozstać, koledzy złapali kiedyś obydwu i na oczach chłopca udusili psa powrozem. W kilka dni później chłopiec ów zaczął się na zabójcę swego psa, z całej siły uderzył go nożem, trafiając kilka centymetrów poniżej serca. Sąd dla nieletnich skazał go na pobyt w domu poprawczym, lecz wykonanie wyroku zawiesił, powierzając chłopca opiece kuratora¹.

Mam wrażenie, że desperackie postanowienie piętnastoletniego chłopca, by zabić rówieśnika, ujawni doniosłość moralnej powinności okazania pomocy. Chłopiec podjął decyzję zemsty w poczuciu kompletnej bezradności i osamotnienia. Wtedy właśnie pomoc kogoś z zewnątrz byłaby szczególnie przydatna. Ale rzecz paradoksalna — chłopiec naprawdę potrzebował pomocy wcześniej — wtedy gdy nikt z zewnątrz nie mógł mu jej dać, tzn. wtedy gdy koledzy obmyślali plan zabicia psa i gdy wprowadzali go w życie.

Kilka wniosków płynie z tej historii:

1. Pomocy potrzebuje ten, kto nie może uzyskać tego, na czym mu bardzo zależy i do czego ma pełne prawo.

2. Potrzebujący pomocy może nie wiedzieć, że potrzebuje pomocy.

3. Pragnący udzielić pomocy może nie wiedzieć, na czym ma polegać skuteczna pomoc.

Rozpatrzmy drugi przykład. Pewien malarz wyspecjalizował się w ilustrowaniu scen biblijnych i zdarzeń mitologicznych. Zajęcie to okazało się bardzo absorbujące, lecz mało popłatne i w środowisku artystycznym wyrobiło mu złą sławę chałturzysty. Malarz wykonał setki szkiców, studiów i miniatur mających mu służyć do stworzenia większego dzieła. Nie znalazł jednak zamówień i żyje na skraju nędzy. Co jakiś czas zmuszony jest sprzedać któryś ze swoich szkiców przygodnemu nabywcy. Trudno mu wtedy wyznaczyć cenę. Wartość szkiców określona jest w jego oczach przez ich związek z nie wykonanym dotąd dziełem, dla którego stanowią pierwowzór; dla nabywcy nie ma to jednak znaczenia — nabywca chce płacić za pojedynczy obrazek. Malarz stwierdza więc, że nie umie wyznaczyć ceny i dodaje, że gotów jest oddać rysunek, przyjmując w zamian kopertę z kwotą, którą nabywca chciałby wydać na zakup wybranego szkicu. Zdaniem jednych malarz traci, zdaniem innych — wychodzi na takich transakcjach doskonale, bo większość kupujących płaci nie tylko za obraz, ale i za okazane zaufanie do ich artystycznego smaku, za odwagę i okazję udzielenia dyskretnej pomocy człowiekowi żyjącemu na skraju nędzy.

¹ Historię tę zaczerpnąłem z artykułu M. Miklaszewskiej, *Nie mój*, „Kobieta i Życie” 11 kwietnia 1976, nr 15(1314).

Nas interesuje ten ostatni wzgląd. Czy wiedząc o malarzu tyle, ile powiedziano w tej historii, powinniśmy uznać, że malarzowi należy się pomoc, że jest on człowiekiem w potrzebie, że prośba o pieniądze w kooperacji jest subtelną formą prośby o zapomogę i że jesteśmy zobowiązani do udzielenia takiej pomocy?

Chyba nie. Zwróćmy uwagę, że propozycja malarza jest przede wszystkim propozycją handlową, a zamożność sprzedającego nie jest nigdy traktowana jako istotny czynnik w określeniu wysokości ceny. Nie jest to więc prośba o pomoc, bo prośba o pomoc powinna być czytelna. Nie w tym sensie, że powinna narażać proszącego na upokorzenie, ale w tym sensie, że powinno być jasne, kto od kogo oczekuje pomocy: np. czy pomagający ma wyświadczyć sam sobie przysługę kupując obraz tanio, czy też malarzowi, który nie ma na obiad, płaszcz czy buty. Jeśli malarz nie potrzebuje i nie oczekuje pomocy, a kupujący sądzi, że powinien ją ofiarować, pomaga w najlepszym razie sam sobie, gdyż uwalnia się od — zbędnego skądinąd — poczucia winy. Trudno przyjąć, że w tak niejasnym przypadku zachodzi jakakolwiek moralna powinność.

Nasuwają się kolejne wnioski:

4. Mamy obowiązek pomagać, gdy potrzeba pomocy jest wyraźna i wynika z bezradności zainteresowanego.

5. Forma pomocy lub jej rozmiar muszą być określone; nie można wymagać pomocy dowolnej w nieograniczonym zakresie.

Rozpatrzmy teraz wszystkie te wnioski razem. Określenie osób potrzebujących pomocy nie należy właściwie do filozofii, gdyż zbyt silnie wiąże się z potocznymi wyobrażeniami o potrzebach, nieszczęściach, kłopotach itd. Wniosek (1) jest więc zdroworozsądkowy i trywialny, choć pośrednio wiąże się z problemami nietrywialnymi (np. czy obowiązek pomocy jest taki sam, gdy ktoś coś traci i gdy pragnie coś uzyskać; jak określić czyjeś prawo do pewnej rzeczy, tam gdzie nie jest ono oczywiste, itd.). Niezależnie jednak od swej trywialności jest to najpewniejsza podstawa obowiązku pomagania ludziom w potrzebie. Pomagać trzeba tam, gdzie w grę wchodzi żywotne potrzeby.

Twierdzenia 2 i 3 nie dadzą się łatwo pogodzić z 5. Z jednej strony, mówią one (2), że ktoś może potrzebować pomocy i sam nie wiedzieć, jak ma ta pomoc wyglądać (najlepszym przykładem jest pacjent u lekarza), z drugiej strony głoszą (5), że pomoc zawsze jest potrzebna w jakiejś określonej formie lub rozmiarze (znów przykład pacjenta i lekarza potwierdza, że tak jest w rzeczywistości). Jednoczesne spełnienie tych warunków może być czasem trudne. Gdy ktoś nie wie, jak mu można pomóc, a jednocześnie domaga się pomocy, może sprawiać wrażenie człowieka żądającego zbyt wiele. A jednak roszczenia te wydają

się uzasadnione. Było bowiem zapewne czymś obowiązkiem dowiedzieć się, co knują koledzy chłopca zaprzyjaźnionego z psem. Było to czymś obowiązkiem (może rodziców tych chłopców, a może szkoły?) nawet wówczas, gdy osoby, których ten obowiązek dotyczył, nie zdawały sobie z niego sprawy, i nawet jeśli — realnie patrząc na tę sytuację — stwierdzimy, że obowiązkowi tego nie były one w stanie wypełnić, bo chłopcy mogli mimo wszystko postawić na swoim i psa zabić. Płynie stąd taki wniosek: coś może być naszym obowiązkiem moralnym, mimo że nie zdajemy sobie z tego sprawy. Zdaniem Moore'a, jesteśmy zawsze w takiej sytuacji: „nigdy nie mamy powodu przypuścić, że określony czyn jest naszą powinnością: nigdy nie możemy być pewni, że jakiś czyn realizuje największą wartość możliwą (w danych okolicznościach)”². Odwrotnego zdania był Kant; uważał on, że człowiek nigdy nie ma obowiązku robienia tego, czego nie jest w stanie uznać za swój obowiązek³. Tym razem nie możemy pójść za Kantem.

Wniosek (4) mówi o tym, że powinniśmy pomagać tylko wtedy, gdy sam zainteresowany nie potrafi sobie dać rady. Wniosek ten wyraża dość powszechnie uznawaną zasadę, że w miarę możliwości trzeba być samowystarczalnym. Tak jak pierwsze lekcje moralności obejmują pouczenie, że należy pomagać innym, podobnie pierwsze lekcje życiowej zaradności nakazują samemu dbać o własne sprawy:

„Wszystko w życiu proch i marność.
Pewne są zasady dwie.
Dbaj o innych, gdy są w biedzie.
Liczb na siebie, gdy ci źle”⁴.

Przyjmuje się powszechnie⁵, że dobrze jest pomagać, lecz źle potrzebować pomocy. Doskonałe wytłumaczenie tych postaw dał Sidgwick:

² G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1968, s. 149.

³ Tak charakteryzuje stanowisko Kanta C. H. Whiteley (*On Duties*, w: J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts*, Oxford 1969, s. 53). Podstawę do takiego streszczenia poglądów Kanta daje fragment w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* (Warszawa 1953, BKF, s. 35): „Taka całkiem odosobniona metafizyka moralności [czyli znajomość obowiązków — J. H.] nie pomieszana z żadną antropologią, z żadną teologią, z żadną fizyką lub hiperfizyką, tym bardziej z utajonymi jakościami (które można by nazwać hiperfizycznymi), jest nie tylko niezbędnym podłożem wszelkiego teoretycznego, dokładnie określonego poznania obowiązków, ale zarazem wymogiem największej wagi dla rzeczywistego wykonania ich przepisów”.

⁴ Jest to fragment wiersza *Ye Wearie Wayfarer*, Adama Lindsaya Gordona. W oryginale brzmi on (cyt. ze J. Macauley, L. Berkowitz (ed.), *Altruism and Helping Behavior*, New York 1970, s. 85):

Life is mostly froth and bubble
Two things stand like stone
Kidness in another's trouble
Courage in your own.

⁵ Wykazały to badania psychologiczne i socjologiczne; np. J. M. Darley, Bibb Latané, *Norms and Normative Behavior, Field Studies of Social Interdependence*, w: J. Macauley, L. Berkowitz, op. cit. lub P. M. Blau, *Exchange and Power in Social Life*, New York 1967, passim.

„szczęście powszechne da się najskuteczniej zrealizować przez utrzymanie w osobach dojrzałych (z wyjątkiem zameężnych kobiet) przekonania, że każdy będzie zdany na swe własne środki przy zaspokajaniu swych potrzeb”⁶. Zasada ta, jak się Sidgwick zastrzega, nie ma oczywiście zastosowania, gdy spotkało kogoś niespodziewane nieszczęście.

Wreszcie na temat wniosku 5 warto powiedzieć, że odróżnia on sytuację potrzeby od przypadku nieuzasadnionych żądań lub wyłudzenia. Sidgwick pisze w związku z podobnym problemem: „przypuśćmy, że człowiek biedny uratował bogatego przed utonięciem i wydobył go z wody; nie uważamy wówczas, że bogaty ma obowiązek dać biednemu nagrodę w tej wysokości, jaką gotów jest zapłacić za to, by ocalić swe życie”⁷. Nie są więc identyczne sytuacje, gdy ktoś płaci za obraz tysiąc złotych, bo taka jest jego cena, i gdy daje do koperty tysiąc złotych, bo tyle jest gotów najwyżej zapłacić za posiadanie tego obrazu. W drugim przypadku został pozbawiony możliwości kupienia obrazu poniżej maksymalnej ceny, jaką gotów byłby zapłacić. Gdy dodatkowo urobi on sobie błędną opinię o niezamożności twórcy i włoży do koperty dwa tysiące, a nie tysiąc — staje się jednocześnie dobroczyńcą i człowiekiem wystrychniętym na dudka.

Rozważaliśmy dotąd obowiązek udzielania pomocy tylko z punktu widzenia osób potrzebujących pomocy. Zrobiliśmy tak w przekonaniu, że sytuacja tych osób jest jedyną podstawą moralnego obowiązku udzielania pomocy. Teraz weźmiemy również pod uwagę sprawy dotyczące osób gotowych nieść pomoc. Sprawy te nie przyczyniają się do wzmocnienia obowiązku pomagania ani poszerzenia jego zakresu. Ich wpływ na ustalone już wnioski będzie odwrotny: pomogą one ograniczyć zakres pomocy, jakiej żądać można dla osób będących w potrzebie od osób mogących taką pomoc świadczyć.

Gdy pominiemy obowiązek pomocy obejmujący ludzi bliskich (rodzina, przyjaciele itp.) lub ludzi związanych specjalnymi zobowiązaniami (opieka, obietnica itp.) napotykamy krańcowo przeciwstawne stanowiska. Wypowiadano pogląd, że pomagać powinniśmy zawsze, gdy tylko to jest możliwe; wypowiadano też pogląd odwrotny, że z wyjątkiem nadzwyczajnych sytuacji nie powinniśmy pomagać. Postulowano bardziej umiarkowane zasady — traktowania bliźniego jak siebie samego lub pomagania wówczas, gdy małym własnym wysiłkiem można uwolnić innego człowieka od znacznych strapień i kłopotów. Wydaje się, że tylko tę ostatnią zasadę podtrzymywano z całym przekonaniem i serio.

⁶ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, New York 1966, s. 436.

⁷ *Ibid.*, s. 261.

Kant twierdził, że „być dobroczynnym gdzie tylko można jest obowiązkiem”⁸, powiedział to jednak mimochodem, a przy innej okazji na temat obowiązku wobec innych mówił: „co się tyczy koniecznego, czyli należnego obowiązku względem drugich, to ten, kto ma zamiar dać kłamliwą obietnicę, przekona się zaraz, że chce drugiego człowieka użyć tylko jako środek, bez względu na to, że człowiek ten zarazem cel w sobie zawiera”⁹. W istocie więc w filozofii Kanta granice obowiązku pomagania innym, jak wszystkie szczegółowe obowiązki moralne, określone są przez imperatyw kategoryczny. I choć trudno stwierdzić, czego imperatyw od nas wymaga w kwestii pomocy, nie jest prawdą, że jedyną możliwą odpowiedzią jest stwierdzenie, że powinniśmy pomagać zawsze, gdzie tylko można.

Hume natomiast nakazywał powściągliwość w pomaganiu: „Pochwalamy, rzecz prosta, dawanie jałmużny żebrakom, gdyż wydaje się łągodzić los tych, co znaleźli się w nieszczęściu i biedzie. Ale kiedy bierzemy pod uwagę, jak przyczynia się to do wzrostu próżniactwa i zepsucia — patrzemy na tę formę miłosierdzia raczej jako na słabość niż na cnotę”¹⁰. Znow jednak, wypowiedzi tej nie można brać całkiem dosłownie, gdyż współczucie dla osób cierpiących, jako jedna z form „moralnej sympatii”, jest w etyce Hume’a czynnikiem podstawowym.

Zasada miłości bliźniego była zazwyczaj formułowana „na wyrost”, jak pisze Ossowska¹¹, tzn. za pomocą tej zasady żądano więcej, niż chciano w wyniku jej realizacji uzyskać. Wcześniej podobny pogląd wyraził Kotarbiński: „moralisci [...] licytują od najwyższej ceny, by osiągnąć zdobycz ledwie znośną”¹². Wydaje się, że interpretacje te wspiera mocny argument. Gdyby traktować dyrektywę miłości bliźniego jako zasadę określającą nasze powinności moralne wobec innych, należałoby uznać, że każdy może powołać się na zasadę symetrii praw i obowiązków moralnych i może żądać od innych takiej dbałości o jego sprawy, jaką wykazują oni w załatwianiu spraw własnych. Zwolennik dyrektywy miłości bliźniego zwykle jednak takich roszczeń nie uznaje za moralnie prawomocne. Ponieważ trudno przyjąć, by coś, czego nie można żądać, mogło być powinnością, świadczy to o tym, że zasady miłości bliźniego nie pojmuje się jako powinności moralnej, tylko — być może — jako pewien ideał lub pożyteczną normę socjotechniczną. Tym samym jednak, nie może być ona podstawą określenia powinności wobec osób potrzebujących pomocy.

⁸ I. Kant, op. cit., s. 17.

⁹ Ibid., s. 63.

¹⁰ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, Warszawa 1976, BKF, s. 16.

¹¹ M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 1970, s. 175.

¹² T. Kotarbiński, *O tak zwanej miłości bliźniego*, w: *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1958, s. 536.

Tak więc, jedyna konsekwentna reguła na temat granic powinności świadczenia pomocy potrzebującym nakazuje pomagać wówczas, gdy niewielkim wysiłkiem możemy uwolnić kogoś od znacznego cierpienia, kłopotu, nieszczęścia itp. Za tym rozwiązaniem opowiadał się Sidgwick: „winni jesteśmy wszystkim ludziom taką pomoc, którą możemy wyświadczyć dokonując wyrzeczenia lub wysiłku niewielkiego w porównaniu z wielkością pomocy; toteż odpowiednio do tego, jak dotkliwe wydają się nam braki innych ludzi, uznajemy za swój obowiązek usunąć je i dzielić się tym, co posiadamy w nadmiarze”¹³.

Daleko jednak tej wypowiedzi do zadowalającej ścisłości. Kiedy bowiem mamy pomagać? Wtedy gdy uznamy to za swój obowiązek, wtedy gdy braki bliźniego są szczególnie wielkie, wtedy gdy posiadany przez nas nadmiar jest szczególnie obfity, czy wtedy gdy proporcja między naszym wyrzeczeniem a czyjąś korzyścią przekracza określoną wielkość?

Sidgwick przyznaje, że napotyka „znaczną trudność i rozbieżność” próbując precyzyjnie określić zakres i stopień obowiązywania powinności związanych z działaniem motywowanym życzliwością. Proponuje, byśmy w sytuacjach niejasnych odwoływali się do zwyczaju. Zmienność zwyczajów nie stanowi istotnej przeszkody, „ponieważ możemy wymagać, by zwyczaje każdego społeczeństwa były przestrzegane, o ile są one rzeczywiście utrwalone, tak jak żądamy przestrzegania prawa, choć zarówno prawo, jak i zwyczaje mogą ulegać co jakiś czas zmianie. I bez wątpienia, jest słuszne — ogólnie rzecz biorąc — przestrzeganie ustalonych zwyczajów. Chwila refleksji wskazuje jednak, że zasada ta nie może obowiązywać jako absolutna powinność”¹⁴. Każde społeczeństwo zna przewidziany przez prawo sposób odwoływania przepisów, jeśli okażą się złe. Nie ma, niestety — pisze Sidgwick — analogicznego sposobu prawomocnego odwołania obyczajów. Czasem trzeba je po prostu łamać.

Z rozważań tych płyną nowe wnioski:

6. Powinniśmy pomagać wówczas, gdy małym kosztem osiągnąć możemy znaczne rezultaty.

7. Granice obowiązku pomagania są określone przez zwyczaje, których należy przestrzegać przy braku lepszych racji postępowania.

8. Gdy zwyczaje okazują się złe, należy je łamać.

Niewiele jednak konkretnych wskazówek płynie z tych wniosków. Nic więc dziwnego, że przypuszcza się czasem, iż odruch sympatii i spontaniczna chęć pomocy, nie motywowane względami moralnymi, mogą być lepszą wskazówką w tej sprawie niż rozważania o powinności.

¹³ H. Sidgwick, op. cit., s. 261.

¹⁴ Ibid., s. 247.

Według Hume'a, „Człowiek uczynny z radością korzysta z okazji, by oddać przyjacielowi przysługę; władają nim wtedy uczucia życzliwe i nie obchodzi go to, czy ktokolwiek na świecie kierował się już kiedyś takimi szlachetnymi motywami lub czy oddziaływanie ich ujawni w przyszłości. W każdym z tych przypadków uczucia społeczne mają na względzie pojedynczy, indywidualny obiekt i zdążają wyłącznie do bezpieczeństwa i szczęścia kochanej osoby. To im wystarcza, nie pragną nic więcej. A ponieważ powstające za ich sprawą dobro jest samo w sobie zupełne i całkowite — uczucie aprobaty moralnej, jakie wzbudza, nie opiera się na refleksji o dalszych jego następstwach ani na żadnym ogólniejszym wzorze, podzielanym i naśladowanym przez innych członków społeczeństwa. Przeciwnie: gdyby ofiarny przyjaciel czy bezinteresowny patriota pozostać miał w dobroczynnym swoim działaniu zupełnie samotny, zyskałby w naszych oczach tym większą wartość, gdyż do zasług o charakterze wznioślejszym dołączyłyby się w tym wypadku walory niepospolitego, rzadko spotykanego zjawiska”¹⁵.

Wielu autorów wypowiadało jednak uwagi krytyczne na temat odruchów współczucia i perspektyw moralności opartej na tym odruchu. Oto pogląd Bacona: „Ta cnota dobroci, czy miłości bliźniego może popełnić błędy. Włosi mają brzydkie przysłowie: *Tanto buon che val niente*, co znaczy: tak dobry, że nie jest dobry do niczego. A jeden z uczonych Italii, Mikołaj Makiawel, ośmielił się wyrazić na piśmie niemal wyraźnie to, że wiara chrześcijańska oddała ludzi dobrych na łup tym, którzy są niesprawiedliwymi tyranami”¹⁶. Jeszcze ostrzej przeciwko kierowaniu się współczuciem w rozstrzyganiu spraw moralnych występował Seneka. Był zdania, że powinniśmy pomagać tam, gdzie pomoc jest niezbędna, ale przestrzegał przed kierowaniem się wówczas sympatią lub emocjami: „Litość jest zbliżona do nędzy, i z nią ma coś wspólnego. Wiedz jednak, że chore są oczy, które na widok czyichś łzawiących same wzbierają łzami, tak samo jak jest chorobą, nie żadną radością, jeśli ktoś zawsze ze śmiejącym się śmieje, a z ziewającym sam ziewa. Litość jest chorobą duszy u ludzi zbyt silnie wzruszających się nędzą. I jeśli ktoś żąda od mędrca litości, niewiele braknie, by żądał również głośności lamentów i płaczu na pogrzebie obcego człowieka”¹⁷.

Niezależnie od tego, jaką rolę pełnić mogą uczucia w rozbudowanym systemie moralnym, gdzie, być może, ich rola jako czynników leżących u podstaw zasad wartościowania jest w pełni uzasadniona, proste odwoływanie się do uczuć przy podejmowaniu konkretnych moralnych

¹⁵ D. Hume, op. cit., s. 162—163.

¹⁶ F. Bacon, *O dobroci i dobrej naturze*, w: F. Bacon, *Eseje*, Warszawa 1959 BKF, s. 53.

¹⁷ Seneka, *O łagodności*, w: *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1965, s. 66.

problemów jest rozwiązaniem obciążonym wyraźnymi błędami. Skoro bowiem pochwalamy uczucia życzliwości, powinniśmy przez analogię usprawiedliwić uczucia nienawiści, bo skoro abstrahujemy od racji moralnych, jedno i drugie są równie dobre. Ponadto trudno przyjąć, że dobre są akurat te wszystkie czyny, które dokonane zostały z pobudek życzliwości, i że tam, gdzie skłonności tej zabrakło, nic dobrego nie można było zrobić, bo moralność kompletnie się wyczerpuje w odruchu życzliwości.

To, co w rzeczywistości podziwiamy w przykładzie opisanym przez Hume'a, to postać przyjaciela zapominającego o sobie, gdy ceniona przez niego osoba potrzebuje pomocy. Nic nadzwyczajnego nie widzimy natomiast w samym czynie, który został po prostu dokonany pod wpływem pewnej szczególnie mocnej pobudki. Pochwalamy tę pobudkę, ale nie dlatego, że gotowi jesteśmy przyjąć, iż kierowanie się współczuciem czy litością zawsze skłania do dobrych czynów, lecz dlatego, że w tym wypadku skłoniło sprawcę do dobrego czynu, i że nakłonienie to było czymś tak prostym, łatwym i niewymuszonym, że pragnęlibyśmy, aby w podobny sposób dokonywane były również inne czyny wymagane przez moralność. W istocie jednak, czyn oceniamy niezależnie od pobudki, a pobudkę pochwalamy jedynie dlatego, że była przyczyną dokonania wartościowego czynu. Tak też sądził Sidgwick: „powszechnie się uważa, że pochojna litość łatwiej prowadzi nas na manowce niż np. przedwczesna wdzięczność, gdyż znacznie częściej w niebezpieczny sposób ingeruje w nakładanie kar koniecznych do utrzymania porządku społecznego w działanie motywów przedsiębiorczości i gospodarności koniecznych do ekonomicznego dobrobytu”¹⁸.

Chęć dokonania czegoś nadzwyczaj dobrego bywa jednak często pojmowana jako motyw czynu nadzwyczajnego i w tym upatruje się jej wartość. Czyny nadzwyczajne (supererogatoryjne) „są to czyny dyktowane przez życzliwość i litość, czyny bohaterskie i pełne poświęcenia. Dokonanie ich jest czymś dobrym, choć nie jest to obowiązek zwyczajny ani powinność. Czynów nadzwyczajnych nie można żądać, choć w zasadzie można by ich oczekiwać, gdyby ich dokonanie nie wiązało się z uszczerbkiem lub ryzykiem, na jakie naraża sprawców. Człowiek dokonujący czynu nadzwyczajnego — rezygnuje z zastosowania w swym przypadku ulg przewidzianych w wypełnianiu naturalnych obowiązków. Bo choć mamy naturalny obowiązek np. realizowania znacznego dobra, gdy możemy to zrobić stosunkowo łatwo, zwolnieni jesteśmy z tego obowiązku, gdy musimy ponieść w tym celu znaczne koszty”¹⁹.

¹⁸ H. Sidgwick, op. cit., s. 262.

¹⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard 1971, s. 117.

Znów jednak powraca problem, który podjęliśmy wyżej. Czy to wartość czynu sprawia, że jego motyw staje się czymś cennym, czy też odwrotnie, cenny motyw przenosi swą wartość na czyn, który za jego sprawą został dokonany?

Bardziej szczegółowe analizy czynów wykraczających poza wymagania powinności²⁰ przyjmują, że czyn ma podstawową wartość, a motyw pochodną, a nie odwrotnie. Sądzę, że możemy przyjąć to rozwiązanie bez zastrzeżeń, w szczególności, gdy mamy na myśli czyny dokonywane dla dobra osób znajdujących się w potrzebie. Ważne jest bowiem wówczas, jaką realną pomoc przyniesie im nasze działanie, a nie jaki motyw nami kierował, gdy zdecydowaliśmy się pomóc.

Przytaczany przykład chłopca, który pomógł śmierć psa, miał między innymi wykazać, że choć pewne moralne aspekty tej sytuacji pozostają nie rozstrzygnięte i nie rozwiązane — mianowicie, kto miał chłopcu pomóc, kiedy i jak — niewątpliwie się wydaje, że chłopiec potrzebował pomocy i że powinność wyświadczenia pomocy wynikała z samej opisanej sytuacji. Trzeba było coś na czas zmienić i pomoc miała właśnie na tym polegać. Jej wartość zależałaby od tego, jak skutecznie ochroniłaby chłopca przed wstrząsającym przeżyciem, a jego rówieśnika przed ryzykiem utraty życia. Nawet więc w sytuacji, w której nie wiadomo, co robić, wartość pomocy zależy od jej użyteczności — choć nie sposób jej kontrolować, a nie od intencji sprawcy — mimo że dają się one łatwiej kontrolować i mogą być najlepsze z możliwych.

Co za tym idzie, wartość czynów dokonywanych z życzliwości dla cierpiących nie może być określona przez motyw działającego. Czyny o nadzwyczajnej wartości same muszą okazać swą użyteczność, niezależnie od jakiegokolwiek postawy ich sprawcy. Trudno zresztą mówić w tym wypadku o ich nadzwyczajnej wartości, gdyż nie wiemy, które czyny wykraczają poza nasz podstawowy obowiązek pomagania ludziom w potrzebie. Jak już powiedziano (wnioski 7 i 8), granice naszej ofiarności dla potrzebujących nie są ściśle wyznaczone przez powinność moralną. Nie wiadomo więc dokładnie, kto i kiedy robi więcej, niż można od niego żądać. Jego własne przekonanie, że robi więcej, niż można wymagać, warto brać pod uwagę (na równi ze zdaniem każdego obserwatora, który zna sytuację równie dobrze, co sprawca), jeśli w wyborze tego, co robił ponad swą powinność, kierował się świadomie tylko względami moralnymi, a nie innymi pobudkami. Jedynie wtedy można przypuścić, że czyn będzie lepszy od czynu dokonywanego z poczucia obowiązku. Kto natomiast chce zrobić więcej, niż każe obowiązek, lecz kieruje się innymi względami niż moralne, np. sympatią, snobizmem,

²⁰ J. O. Urmson, *Saints and Heroes*, w: J. Feinberg (ed.), op. cit.

czułośćkowością lub idiosynkrazją, może nie zrobić nic ponad to, co każe powinność, a przy pewnym roztargnieniu może zrobić nawet mniej, niż ona wymaga. Pominąwszy bardziej zasadnicze względy, marnuje wówczas swe środki i trwoni dobre chęci.

Pomoc musi być konkretna, przydatna i realna. Jej wartość zależy tylko od tego, jaki niesie pożytek. Nie jest czymś dobrym przez sam zamiar, przez poświęcenie ofiarodawcy, przez fakt, że można ją nazwać pomocą. Nie jest bowiem ważne, że się pomaga, ważne jest, jak się pomaga. Tę różnicę trzeba podkreślić, bo łatwo się ona zaciera, a zdaniem Milla bywała nawet tak nagminnie przeoczana, że dawał ją jako przykład błędu *ignoratio elenchi*: „Zamiast dowodzić, że biednemu należało przyjść z pomocą raczej w ten sposób niż inny, dowodzimy, że biednemu należy pomóc”²¹. Ludziom w potrzebie trzeba więc życzyć, by świadkowie ich nieszczęścia skłaniali się do poglądów nominalistycznych (liczą się konkretne czyny) i utylitarystycznych (wartość czynów sprowadza się do ich użyteczności). Jako wniosek można zatem sformułować twierdzenia:

9. Wartość pomocy nie zależy od motywu działania, lecz od jej użyteczności.

10. Trudno określić, co możemy zrobić ponad swoją powinność, gdyż niepewne są granice podstawowej powinności.

11. Możliwe są przypadki nadzwyczajnej pomocy, polegają one jednak zawsze na jej wyjątkowej użyteczności.

Mamy więc jedenaście wniosków, które pomagają rozstrzygnąć, kiedy powinniśmy pomagać. Jednocześnie jednak wyniki tych rozważań są w znacznym stopniu negatywne: trudno określić granice obowiązku pomagania; trzeba czasem pomagać, choć nie wiadomo jak; dobre chęci nie rozstrzygają o wartości pomocy. Z małej doniosłości tych wniosków płynie jednak pewien nowy wniosek. Powinniśmy prawdopodobnie przyjąć inną perspektywę patrzenia na problem pomocy. Okazało się, że pytanie: „co powinienem robić w określonym przypadku potrzeby pomocy, a co jest już poza granicami mego obowiązku?” — jest często nierozstrzygalne. Rzecz jasna, można je rozstrzygnąć na gruncie dowolnego systemu etycznego po przyjęciu dodatkowych moralnych założeń. Kto jednak ich nie przyjmie, tego też konsekwencje tych założeń nie obowiązują. Pytanie o granice obowiązku nie jest jednak prawdopodobnie tak ważne, jak się na pierwszy rzut oka wydaje. Poza wątpliwymi, pozostają bowiem przypadki niewątpliwe — sytuacje, gdy tanim kosztem osiągnąć można znaczne rezultaty. A zatem, nie powinniśmy zapewne określać powinności na tle wybranych przypadków ludzi uwikłanych

²¹ J. S. Mill, *System logiki*, tom 2, Warszawa 1962, s. 527.

w nieszczęście, tylko postąpić odwrotnie — powinniśmy dobrowolnie i świadomie postanowić, jak daleko gotowi jesteśmy poświęcić własne dobro dla dobra innych i odnaleźć osoby, wobec których powinność tę możemy spełnić.

Być może, nie porozumiemy się w takich sprawach, jak ta, czy przeciętnie zarabiający Polak powinien pomagać głodującym w Sahelu, czy dobry student powinien pomagać słabemu studentowi, czy mieszkaniac czternastego piętra ma obowiązek zaopiekowania się gołębiem ze złamanym skrzydłem. Być może, zgodzimy się natomiast, że niedaleko od nas jest jeszcze pewna liczba ludzi, którzy żyją z pomocy społecznej i są źle odżywieni, że łatwo możemy odszukać osoby samotne i kalekie, którym trudność sprawia zrobienie zakupów, że są ludzie, którym możemy pomóc dziś w sposób wydatny i namacalny. Jeśli ktoś gotów jest świadczyć pomoc, znajdzie sposoby działania, które dadzą efekty szybkie, niewątpliwe i konkretne. Trzymać się tylko trzeba zasady *first things first* i strzec tego, co Kant nazywał „górnolotną fantastycznością”. Sprawy niewątpliwe załatwiać od razu, a wątpliwe pozostawić bez rozstrzygnięcia, choćby tak długo, póki nie załatwimy tych pierwszych.

Яцек Холувка

О ПОМОЩИ В НУЖДЕ

Автор старается найти ответ на вопрос, когда мы должны помогать и каковы должны быть пределы оказываемой помощи. В статье приводятся некоторые высказывания Сенеки Бэкона, Юма, Канта, Сидгуика (Sidgwick) и Милля, непосредственно относящиеся к этому вопросу или тесно с ним связанные. Взгляды этих авторов, а также некоторые дополнительные примеры позволили сформулировать одиннадцать принципов, которые могут быть пригодными, если мы захотим в конкретном случае убедиться в том, чего требует от нас мораль, когда мы можем помочь другим. Однако этих принципов недостаточно для разрешения всех проблем, которые возникают в таком положении. Вряд ли они могут решить спор о том, как много мы должны сделать вместе, чтобы помочь тем, кто нуждается в помощи. Следовательно, объем помощи в нужде должны, пожалуй, определять индивидуальные и субъективные соображения, такие как доброжелательность, спонтанная забота о других симпатия или любовь, а не беспристрастные этические аргументы. Однако принятие такого решения переносит проблему помощи в нужде за пределы этической теории.

Jacek Hołowka

ON HELP IN NEED

The article tries to find an answer to the question: When should we help, and how much sacrifice should we make while helping? Some opinion of Seneca, Bacon, Hume, Kant, Sidgwick and Mill are quoted—either pertaining directly to that question or touching upon subjects closely related to it. These opinions, together with an analysis of some examples, help to formulate eleven principles which may come in handy whenever we wonder how much help can be expected of us in particular situations. These eleven principles are not enough to find answers to all questions that might arise in such situations. Neither are they sufficient to find a solution to the query, how much we should do in common to bring help to those who need it. It seems therefore that the range of help in need should be determined by the individual and subjective considerations, such as benevolence, spontaneous sympathy, love or goodness, and not by unbiased, ethical arguments. But if this solution is right the problem of help in need is largely removed from the sphere of ethical considerations.