

DANIEL GOLDSTICK

**Interesy obiektywne \***

Marksiści oczywiście w najbardziej wyraźny sposób zajmują się interesami. Z jednej strony materializm historyczny śledzi główne kierunki rozwoju polityki, prawa, religii i sztuki społeczeństw, często aż do zderzenia interesów ekonomicznych klas rządzących i tych, którymi rządzą, z drugiej zaś marksiści jako działacze polityczni opierają, jeśli mogą, własną politykę na klasowych interesach przemysłowego i pozaprzemysłowego proletariatu i prócz tego, bardziej ogólnie, na interesie mas pracujących jako całości.

Obiektywne jednak interesy grupy ludzi, np. klasy, i odczuwane przez nich pragnienia mogą zgadzać się ze sobą w większym lub mniejszym stopniu. Jedynie wtedy, gdy robotnicy są świadomi klasowo proletariatu staje się, jak wskazał Marks „klasą dla siebie”<sup>1</sup>, znaczącą swe interesy i zgodnie je urzeczywistniającą. Marksiści i leniniści uważają za swój cel stopniowe doprowadzenie swych towarzyszy pracy do takiej właśnie świadomości klasowej zarówno przez propagandę, jak i w szczególności przez praktykę, walkę; kierując nimi i ucząc się od nich jednocześnie. Już w społeczeństwie kapitalistycznym rozwijająca się awangarda świadomych rewolucjonistów może praktycznie pełnić rolę przywódczą wobec swych towarzyszy pracy w walce przeciwko najbar-

---

\* Dwudziestu moich przyjaciół i kolegów było uprzejmych opatrzeć krytyką i komentarzem wcześniejsze wersje tego artykułu. Tam, gdzie nie zastosowałem się do ich sugestii nie jest to ich winą. Z drugiej strony jestem specjalnie zobowiązany za szczególne poprawki jakie wnieśli do obecnego tekstu Derek Allen, Jerry Cohen, Jay Drydyk, Olivier Iwuchukwu, David Leadbeater i Andras Gedó, z których żaden oczywiście nie jest odpowiedzialny za obecny efekt czy nawet ogólną z nim zgodę.

<sup>1</sup> K. Marks, *Nędza filozofii*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1962, s. 197.

dziej zacieklej opozycji zarówno dlatego, iż w pewnym sensie w n o s i do walki klasowej obiektywnie uzasadnioną (jak uważają) teorię i praktykę naukowego marksizmu-leninizmu, która pomaga im uzyskać ogólną orientację w całościowym znaczeniu i kierunku ruchu jako całości, jak również dlatego, że może naukę tę, jak również własną strategię i taktykę uściślić i udoskonalić na zasadzie całkowitego wtopienia się w realne, życiowe zmagania wszystkich robotników (mniej i bardziej uświadomionych), którzy jako grupa dzielą tę epistemologiczną przewagę doświadczenia ucisku i walki klasowej z pierwszej ręki, choć nie zawsze potrafią rozumieć. Marksisci-leniniści aspirują do przewodzenia proletariatu nie tyle na podstawie osobistego zapału i zaangażowania, ile na podstawie naukowego zrozumienia i zorganizowanego udziału w zmaganiach ludu. Znaczy to, iż muszą oni uważać, iż już teraz wiedzą lepiej i choć jest to wiedza niedoskonała, to jednak mimo wszystko lepiej niż większość robotników wiedzą, jakie są na dłuższą metę prawdziwe ich interesy. Uważają oni również, iż wiedzą lepiej od większości członków społeczeństwa, co leży w historycznym interesie rozwoju społeczeństwa jako całości. Właśnie na podstawie znajomości owych interesów chcą kierować swą podstawową strategią. Lenin np. nie wahał się napisać: „Z punktu widzenia podstawowych idei marksizmu interesy rozwoju społecznego stoją ponad interesami proletariatu, interesy całego ruchu robotniczego jako takiego, ponad interesami poszczególnej warstwy robotniczej lub poszczególnych fragmentów ruchu”<sup>2</sup>.

Około pięćdziesięciu lat temu w krajach anglosaskich szeroko rozpowszechniony był następujący „prawicowy” dowcip:

Mówi mówca socjalistyczny: „Gdy nadejdzie rewolucja będziecie wszyscy jedli truskawki w śmietanie”.

Głos z tyłu: „Ale ja nie lubię truskawek w śmietanie”.

Mówca socjalistyczny: „Gdy nadejdzie rewolucja będziecie jedli truskawki w śmietanie i będziecie to lubić”.

Zartownis ów słyszał z pewnością znaną przechwałkę rewolucjonistów, że w socjalizmie i komunizmie przekształcone środowisko społeczne da z czasem początek „nowemu człowiekowi”, którego osobowość będzie radykalnie różniła się od tego, co było normalne w starym, burżuazyjnym społeczeństwie; będzie to człowiek skłonny raczej do współpracy niż samolubny, śmiały, lecz raczej zdyscyplinowany niż uległy lub apodyktyczny itd. Pogląd prawicowy zakłada, iż ludzie w społeczeństwie burżuazyjnym na ogół wolą siebie samych takimi jakimi są i nie zamierzają dać się pociągnąć wizji zmiany przez stwierdzenie jakoby ich preferencje

<sup>2</sup> W. I. Lenin, *Projekt programu naszej partii*, w: *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1953, s. 245.

w tym zakresie miałyby się również zmienić tak, iż byłiby wtedy zadowoleni z tego kim stali się, a nawet woleliby siebie w nowym wcieleniu niż w starym przedrewolucyjnym. Protestując ze względów ideologicznych przeciwko zburzeniu społeczeństwa burżuazyjnego sugeruje się, iż jeśli rewolucja spełni swą obietnicę i wytworzy przekształconego psychologicznie „nowego człowieka”, to będzie to zasadniczo sprzeczne z ideałem demokracji; będzie to bowiem zmienianie ludzi wbrew ich woli.

Marksiści odpierają oczywiście ten zarzut dowodząc, iż to właśnie same masy ludowe bądź przynajmniej masy proletariackie są i muszą być pierwszym impulsem w rewolucyjnej przemianie społeczeństwa. Jeśli rewolucyjna awangarda odniosła jakikolwiek sukces w kierowaniu przemianami społecznymi, to działa się to dzięki naukowemu zrozumieniu i nieustannemu zaangażowaniu w walkę ludu; dawało to partii rewolucyjnej większą jasność i ścisłość w zrozumieniu i wyrażaniu w postaci określonego planu działania tego, czego wymaga od mas dany moment historyczny. Lecz to właśnie te masy muszą kolektywnie podjąć konieczne działania, jeśli rewolucja ma się powieść. Z drugiej jednak strony ludzie w sytuacji rewolucyjnej niewątpliwie doświadczają pewnego ogólnego przewartościowania wartości. Istnieje — rzecz jasna — dość szeroki i różnorodny zakres motywów, które skutecznie, acz w różnej mierze skłaniają ludzi do działania. Ludzie jednak z pewnością będą bardzo skłonni traktować przewidywane psychologiczne przekształcenie natury ludzkiej jako kolejny atrakcyjny aspekt rewolucji socjalistycznej czy też możliwą cenę za wybór socjalizmu jako jedyne sposobu ostatecznego i względnie uporania się z powszechnym rozpadem społeczeństwa przejawiającym się w sytuacji rewolucyjnej. Jest jednak całkiem możliwe, iż ludzie będą niezadowoleni z siebie czy też ze swej struktury motywacyjnej lub też innych właściwości<sup>3</sup>. Pod wieloma względami oparty na współdziałaniu duch braterskiej solidarności z natury rzeczy wyrósł i rozwinął się strukturalnie w socjalizmie, a komunizm może być po prostu traktowany jako konkretna, praktyczna realizacja owej braterskiej miłości, którą z tak nikłym skutkiem wysławiały wszelkie religie ludzkości. Jest jednak całkiem możliwe, iż ludzie świadomie wybiorą takie warunki społeczne, które — jak sądzę — całkowicie ich

<sup>3</sup> K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, w: *Dziela*, t. 3, Warszawa 1975, s. 228: „niezmordowana propaganda prowadzona przez tych proletariuszy, dyskusje toczące się codziennie wśród nich dowodzą w dostatecznej mierze, że sami oni nie chcą pozostać 'dawnymi' [...] atoli wiedzą aż nazbyt dobrze, że tylko w zmienionych warunkach przestaną być 'dawnymi' i dlatego są zdecydowani zmienić te warunki przy pierwszej sposobności. W działalności rewolucyjnej przeobrażenie samego siebie łączy się z przeobrażeniem warunków” — K. Marks trzecia z „Tez o Feuerbachu” (tamże, s. 6): „Zbieżność zmian warunków i działalności ludzkiej może być traktowana i racjonalnie rozumiana jedynie jako rewolucyjna praktyka”.

zmienia, nawet gdyby miało się to stać w pewnej mierze przy użyciu siły. W tej mierze w jakiej demokracja polega na samostanowieniu ludzi o sobie w sprawach wielkich i małych rewolucja socjalistyczna jest głęboko demokratycznym wydarzeniem. Jest to, powiada Engels, „skok człowieczeństwa z dziedziny konieczności w dziedzinę wolności”<sup>4</sup>.

Zanim dalej zagłębimy się w teorię demokracji należy uczynić małą dygresję dotyczącą znaczenia przypisywania komuś „pragnienia”. Zamierzam to uczynić po to, aby później posłużyć się uzyskanymi wynikami. Chciałbym mianowicie powiedzieć: To czego ludzie „pragną”, to to do czego skłonni są przedsięwziąć określone środki. Czym zatem są owe „środki”? Czymkolwiek by nie były, są to rzeczy, które ludzie czynią w przekonaniu, iż czyniąc je zwiększą szanse zrealizowania swoich pragnień. Ilekroć też ludzie czynią coś jako „środek” do czegoś innego, czynią to dobierając z kolei środki (lub przynajmniej usiłując dobrać takie środki) do owej pierwszej rzeczy, jeśli owe dalsze środki wydają im się dostępne, skuteczne, niezbędne i nie wymagające zbyt wielkiego wysiłku<sup>5</sup>. Można zatem ogólnie powiedzieć, iż ludzie „pragną” czegoś

<sup>4</sup> F. Engels, *Anty-Dühring*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 20, Warszawa 1972, s. 316.

<sup>5</sup> Roderick M. Chisholm przytacza w swoim artykule *Freedom and Action* (w: K. Lehrer (ed.), *Freedom and Determinism*, New York 1966) przykład, w którym ktoś coś czyni, ponieważ sądzi, iż zwiększy to szanse realizacji jego pragnienia, aczkolwiek nie czyni tego jako środka urzeczywistnienia tego pragnienia. „Przypuśćmy np., że (1) pewien człowiek pragnie odziedziczyć fortunę i (2) jest przekonany, że jeżeli zamorduje swego wuja, to odziedziczy fortunę oraz (3), że przekonanie to oraz pragnienie tak go podniecają, że prowadzi samochód z nadmierną szybkością, tak iż wypada z szosy i zabija przypadkowego przechodnia, który okazuje się być właśnie jego wujem” (tamże, s. 30). W przykładzie tym siostrzeniec nie zabija bynajmniej swego wuja po to, żeby odziedziczyć spadek, choć w istocie rzeczy rzeczywiście sądzi on, że jeśli zamorduje wuja, to odziedziczy po nim fortunę. To czy istotnie pragnie on odziedziczyć fortunę, nie jest w tym wypadku istotne. Mógłby on, rzecz jasna, nie pragnąć spadku, gdyby zobowiązywało go to do spłacenia pewnych starych długów wierzycielom, których nie znosi. I możliwe, że ta właśnie myśl na tyle go poruszyła, że uświadomił sobie nagle, iż ów przechodzień, którego o mało nie rozjechał we mgle mógł być właśnie jego bogatym wujem. Ale mogło być również tak, iż było mu całkiem obojętne, czy odziedziczy spadek, czy też nie, ale czuje tak silną odrazę do morderstwa, że było dlań wręcz wstrząsem, gdy nagle uświadomił sobie, że na jego miejscu wiele osób nie miałoby najmniejszych oporów przed zabiciem wuja, gdyby rzeczywiście miało odziedziczyć tak wielki spadek. We wszystkich tych przypadkach zabójstwo jest następstwem przekonania zabójcy, iż zdobędzie w ten sposób spadek, jednakże nie jest prawdą, że spadek jest motywem zabójstwa. Istotne w każdym razie jest to, że w żadnym z tych przypadków siostrzeniec nie przedsięwziął ani też nie spróbował przedsięwziąć żadnych środków prowadzących do zabójstwa i że nie działo się to w każdym przypadku tylko dlatego, że żaden z tych środków nie był przezeń uznany za dostępny, skuteczny, konieczny i niezbyt uciążliwy.

wtedy, jeżeli skłonni są czynić pewne inne rzeczy w przekonaniu (jeżeli istotnie mają takie przekonania), iż uczynienie owych rzeczy zwiększy prawdopodobieństwo urzeczywistnienia tych pragnień — pod warunkiem, że rzeczy te są tego rodzaju, iż można prawdziwie powiedzieć, iż ludzie są lub będą skłonni czynić pewne inne rzeczy w przekonaniu (jeżeli rzeczywiście mają takie przekonanie), iż czyniąc owe inne rzeczy, będą mieli znacznie większe szanse osiągnięcia tych rzeczy, do których owe inne rzeczy są jedynie środkiem<sup>6</sup>.

Tyle gdy idzie o pojęcie pragnienia czegoś. Powracając do naszych rozważań na temat teorii demokracji, spotykamy powszechnie wysuwane w sporach burżuazyjnych oskarżenie o niedemokratyczność każdego kto twierdzi, iż wie lepiej niż większość jakie są jej rzeczywiste interesy; ten rodzaj zarzutu da się równie łatwo wysunąć wobec każdego stanowiska mniejszościowego, nawet gdyby mniejszość owa miała z ubolewaniem podkreślać, iż celem jej jako demokratów nie jest narzucenie swych warunków większości, lecz jedynie wprowadzenie ich po uprzednim pozyskaniu większości za pomocą racjonalnych argumentów. Ale gdyby nawet tak było, to nie ulega wątpliwości, iż twierdzą oni, iż znają obiektywne interesy większości ludzi lepiej niż sami ci ludzie. I to właśnie, głosi zarzut, jest czymś z gruntu niedemokratycznym<sup>7</sup>. Stąd właśnie bierze się to, co nazywa się paradoksem demokracji, którego osobliwa konsekwencja polega na tym, iż jeśli wyborcy są zdeklarowanymi demokratami, to nigdy nie mogą głosować na żadną konkretną politykę, ponieważ żaden wyborca nie może z ręką na sercu oddać głosu bez uprzedniego upewnienia się jak głosowała większość pozostałych; skoro wybór jakiejś szczególnej polityki byłby wyrazem osobistego sądu, że polityka ta winna być realizowana, to w przypadku gdyby większość głosowała przeciwko jej realizacji,

<sup>6</sup> To ostatnie zastrzeżenie uczyniono, by wykluczyć pewne „skutki uboczne”, których ilustrację stanowi przypis 5. Owe pięć zdań zawartych w tekście nie pretenduje bynajmniej do tego, by stanowić wyczerpującą analizę pojęcia „pragnienie”. Dla naszych celów zupełnie wystarcza, jeśli uda nam się prawdziwie sformułować konieczne i wystarczające warunki pragnienia czegoś. Pod jednym wszakże względem używane przez nas pojęcie pragnienia odbiega od potocznego znaczenia tego terminu w języku angielskim. W zwykłym znaczeniu tego słowa w języku angielskim nie mówi się o kimś, że pragnie czegoś, czego osiągnięcie uważa z całą pewnością za niemożliwe, np. żeby można było odmienić przeszłość. W języku angielskim używa się wtedy czasownika *wish*, a nie *desire* — „ktoś życzyłby sobie tego, a nie pragnie”. Tutaj jednak słowo „pragnąć” użyte jest świadomie w szerokim rozumieniu obejmującym wszelkie takie „życzenia”.

<sup>7</sup> Howard R. Smith, przypuszczalnie nieświadomie, przeprowadził klasyczne *reductio ad absurdum* tego argumentu w swej monografii *Democracy and the Public Interest*, Athens-Georgia 1960.

względ na demokrację prowadziły do wniosku, iż nie powinna ona być realizowana. Łatwo spoznać sofistyczny charakter tego rozumowania, chociaż stwierdzenie, gdzie tkwi błąd wymaga całkiem subtelnych dociekań<sup>8</sup>.

Dla naszych celów istotne jest, iż nikt nie może poważnie podać w wątpliwość zasady rozróżnienia tego, czego ludzie aktualnie pragną i tego, co leży obiektywnie w ich interesie, jeśli tylko zastanowi się nad pragnieniami, które żywiliśmy w przeszłości: czyż bowiem nie zdarzało się każdemu z nas, gdy pragnęliśmy czegoś, a później odczuwaliśmy, iż istniały dobre racje, by orzec, iż myliliśmy się pragnąc tego, że mimo wszystko w rzeczywistości nie leżało to jednak w naszym najlepszym interesie. „Żyj i ucz się” powiada angielskie przysłowie i rzeczywiście życie jest procesem nauki, w którym uczymy się stopniowo, w miarę jak indywidualnie i kolektywnie wzrasta nasza mądrość praktyczna, do jakich celów należy dążyć — słowem, stopniowo uczymy się czego pragnąć. W sprzyjających okolicznościach taka stopniowa nauka dokonuje się w pewnej mierze w każdym z nas. Taki jednak proces uczenia się czego pragnąć zakłada, iż nasze pragnienia w danym czasie mogą być przedmiotem krytyki i doskonalenia. To ten właśnie proces uczenia się ma wspierać dobrze pojęta edukacja. Jest to właśnie główny powód, dla którego marksiści, a nawet socjaliści i demokraci zawsze podkreślali znaczenie masowej edukacji<sup>9</sup>. Z drugiej zaś strony elitaryści odczuwali naturalnie większą niechęć w tym względzie. „Czego oczy nie widzą, tego sercu nie żal” powiada przysłowie, w tym samym sensie również „niewiedza jest szczęściem”. Po cóż dostarczać masom wiedzę, głosi argument, skoro przez to są nieszczęśliwi i niezadowoleni ze swego losu<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Por. R. Wollheim, *A Paradox in the Theory of Democracy*, w: P. Laslett, W. G. Runciman (eds), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford 1962, s. 71—88 oraz D. Goldstick, *An Alleged Paradox in the Theory of Democracy*, „Philosophy and Public Affairs” 1972 Vol. 2, no. 2, s. 181—189.

<sup>9</sup> Marksisti nie chcieli również uznać owego braku technicznego w podejmowaniu decyzji politycznych, nawet w sprawach drobnych. Dla przykładu Lenin w przededniu rewolucji październikowej pisał: „Nie jesteśmy utopistami. Wiemy że pierwszy lepszy niewykwalfikowany robotnik czy pierwsza lepsza kucharka nie potrafią od razu sprawować rządów w państwie [...] żądamy aby świadomi robotnicy i żołnierze uczyli się rządzić państwem i aby naukę tę rozpoczęto niezwłocznie, tj. żeby zaczęto niezwłocznie wciągać do tego dzieła wszystkich ludzi pracy, całą biedotę”. W. I. Lenin, *Czy bolszewicy utrzymają władzę państwową*, w: *Dzieła*, t. 26, Warszawa 1953, s. 97.

<sup>10</sup> W każdym razie w następującym fragmencie słynnego osiemnastowiecznego ataku Bernarda Mandeville’a na szkolnictwo powszechne w Wielkiej Brytanii hipokryzja jest wyjątkowo przejrzysta: „Skoro więc wszyscy zgadzają się, że jest bardzo wiele pracy do wykonania następną rzeczą, którą uważam za równie niezaprzeczalną jest, iż z im większą pogodą ducha praca zostanie wykonana, tym

A może lepiej powiedzieć, iż będą dzięki temu mogli oceniać jak nie-szczęśliwy był ich los do tej pory, gdy nie zdawali sobie z tego sprawy. I tak oto pojawia się problem paternalizmu. Paternalista X twierdzi, iż wie lepiej, co jest dobre dla jakiegoś Y i wobec tego nie uwzględnia on w swym postępowaniu życzeń Y. Bezsprzecznie przypadki takie mają miejsce, gdy jest to równie nieuniknione jak pożądane, np. w naszym postępowaniu z dziećmi, szczególnie z dziećmi bardzo małymi. Lecz gdy dzieci dorastają, stają się coraz bardziej zdolne do decydowania o swoich sprawach. Wraz ze wzrostem dojrzałości dzieci (a czasem nawet jej nadmiarem) zanika psychologiczna zależność od dorosłych, którzy się nimi zajmują, tzn. dzieci przestają ufać sądom dorosłych, przynajmniej w zakresie, który dotyczy tego, co jest dla nich najlepsze.

Czy jest w ogóle rzeczą racjonalną ufać sądom kogoś drugiego co do tego, co jest dla nas najlepsze? Oczywiście odpowiedź na to pytanie jest twierdząca. W istocie polegamy albo też powinniśmy ochoczo polegać na opiniach specjalistów, dotyczących np. najlepszego sposobu postępowania, gdy idzie o dietę, zmianę zasiewów czy sposobów uniknięcia nieporozumień z odwiedzającą nas ciotką. Specjaliści są to ludzie, którzy w każdym z przypadków: czy to żywienia, agronomii czy ciotki posiadają stosowną wiedzę, której nam brakuje. Nasza rola w podjęciu decyzji nie wykracza tedy poza postanowienie czy tym właśnie specjalistom należy zaufać w kwestiach należących do ich kompetencji. Zaufanie dzieci do podejmowanych w ich imieniu działań i poleceń rodziców jest przykładem takiego racjonalnego sądu. Każde dziecko będzie miało w normalnych warunkach wiele okazji, by odkryć empirycznie,

---

lepiej zarówno dla pracujących, jak i dla reszty społeczeństwa. Być szczęśliwym to być zadowolonym, a im mniejsze człowiek ma pojęcie o wyższym poziomie życia, tym bardziej zadowolony jest z własnego. Z drugiej zaś strony im większą człowiek posiada wiedzę i doświadczenie, im wykwintniejsze i subtelniejsze ma gusta i im wytrawniejszy jest jego sąd o wszelkich w ogóle sprawach, tym trudniej z pewnością będzie go zadowolić. Nie chciałbym nawoływać do czegokolwiek co byłoby barbarzyńskie i nieludzkie, ale kiedy człowiek doznaje uciechy, śmieje się i śpiewa i gestami oraz zachowaniem objawia przede mną wszelkie oznaki zadowolenia orzekam, iż jest szczęśliwy, nie mieszając się wcale do jego dowcipu bądź zdolności. Nigdy nie badam, czy jego wesołość jest rozumna, a przynajmniej nie powinienem sądzić o tym podług siebie i opierać swoich rozumowań na skutku jaki wywarłaby na mnie ta rzecz, która jego rozwesela. Tym sposobem człowiek, który nie cierpi sera musiałby nazwać mnie głupcem dlatego, że przepadam za jego gliwiejącą skórką. *De gustibus non est disputandum* jest równie prawdziwe w przenośnym, jak i dosłownym sensie, a im bardziej ludzie różnią się od siebie kondycją społeczną, majątkiem i sposobem życia, tym mniej są zdolni wzajemnie wydawać sądy o swoich kłopotach i przyjemnościach". *Bajka o pszczołach*, esej pt. *O miłosierdziu i szkołach dobroczynnych*, tłum. A. Glinczanka, Warszawa 1957, s. 335—336.

iz dorosli od kt6rych zalez4 zar6wno bardzo si6 o nie troszcz4, jak i wiedz4 wiele w4aznych rzeczy, kt6rych one nie wiedz4.

Formalnie przypomina to stosunek lojalnych poddanych do autokratycznej monarchii. Lecz w prawdziwym zyciu nie jest dla nich oczywiste, iz wladza ta naprawde wie o wiele lepiej, co lezy w ich najlepszym interesie lub czy troszczy si6 o ich interesy tak, by byc gotowym do najmniejszego chocby poswiecenia w imie tych interes6w, gdyby okazalo si6 to konieczne. Dzieje si6 tak zar6wno w przypadku rz4d6w pojedynczego autokraty, jak i rz4dz4cej oligarchii. Sytuacja zmienia si6 jednak, gdy swobodnie i rozumnie mozemy wybra6 specjalist6w, by pokierowali za nas pewnymi naszymi sprawami, poniewaz nie jest dla nas mozliwe lub jest niewygodne przyswojenie sobie wszelkich umiej6tnosci, niezbednych do samodzielnego podejmowania decyzji, lub dlatego iz sami jeste6my zbyt apatyczni, lekliwi lub leniwi, by zdecydowa6 si6 na samodzielne decydowanie o wlasnych sprawach. Nieprawd4 jest, iz zarz4dzanie cudzymi sprawami nigdy nie da si6 usprawiedliwi6. Moze byc bowiem w pewnych przypadkach rzecz4 calkiem racjonaln4, jesli zlozimy w re6ce pewnych wybranych jednostek zarz4dzanie naszymi sprawami pod tym wszakze warunkiem, iz zawsze b6dziemy mogli zwolnic ich z tych obowi4zk6w zgodnie z obowi4zuj4c4 procedur4 b4dź w sposob bardziej nieformalny. Nawet teoria demokracji przewiduje okre6lone miejsce dla zarz4dzania i uznaje 6wiadom4 gotowo66 rz4dzonych do powierzenia kilku przez nich wybranym obowi4zku rz4dzenia, a stosownie do tego r6wnie6 wladzy. Bez wzgledu na ostro66 potepie6 w ten wlasnie sposob musimy traktowa6 „kult jednostki” jak te6z towarzysz4cy mu fenomen powstawania grupy rz4dz4cej. Gdy lud czy nawet klasa rz4dz4ca czuje si6 zbyt s laba, podzielona i pe6na obaw, by rz4dzi6 w sposob bardziej bezpo6redni, to moze uciec si6 do „silnego czlowieka” takiego jakim by6 Olivier Cromwell reprezentuj4cy zagrozon4, rewolucyjn4 burz4uzj6 angielsk4 XVII wieku lub jak w calkiem innych warunkach prawicowa po6udniowoameryka6ska junta reprezentuj4ca wlasny monopol czy rodzim4 burz4uzj6 w wieku XX<sup>11</sup>.

Odwodzi nas to jednak od naszej kwestii. Wa6ne jest, iz nawet teoria demokracji przyzwala, by wzglednie niewykszta6cone, pe6ne niepewno6ci czy apatyczne spo6eczno6ci by6y do pewnego stopnia bardziej sk6nne powierza6 sprawy rz4dzenia przyw6dztwu o wi6kszej czy mniejszej liczbie faktycznych ogranicze66 ni6 relatywnie bardziej rozwini6te spo6eczno6ci o wi6kszym stopniu wiedzy i wykszta6cenia, wi6kszym poczuciu bezpiecze6stwa i wy6szej kulturze politycznej. Outsiderzy przejawiaj4 cz6sto wiele utopijnej naiwno6ci i odra6zaj4cej moralnie hipokryzji, gdy

<sup>11</sup> Por. K. Marks, *Osiemnasty Brumeire'a Ludwika Bonaparte*.



na każdym kroku krytycznie doszukują się w postępowych i rozwijających się demokracjach błędów w realizacji pewnego teoretycznego ideału demokracji pochwalanego jednak przez nich w abstrakcji. Mają oni oczywiście inną rolę do spełnienia.

Bez względu jednak na to, w jaki sposób będziemy usprawiedliwiali paternalizm w różnego rodzaju okolicznościach, to ma on zawsze dwie zasadnicze wady — dotyczy to zarówno paternalizmu rządowego, jak i wszelkich innych paternalizmów. Pierwsza wypływa z faktu, iż ludzie uczą się czynić pewne rzeczy metodą prób i błędów. Teoria pływania czy grania na fortepianie może nas doprowadzić tylko do tej granicy. Nigdy bowiem nie będziemy potrafili pływać ani grać na fortepianie, jeśli nie będzie towarzyszyła temu odpowiednia praktyka. Nie trzeba dodawać, iż z początku z konieczności będziemy to czynić źle. To samo również odnosi się do podejmowania decyzji. W dojrzewaniu młodych ludzi przychodzi czasem taki moment, gdy należy zmuszać ich, często zdecydowanie wbrew ich woli, by podejmowali działania na własną rękę bez bezpośredniego nadzoru, od którego byli do tej pory zależni. Później będą oni za to doświadczenie wdzięczni (albo zapomną komu je zawdzięczają). Ale zasadniczą wadą wszelkiego paternalizmu jest to, iż stoi na drodze takich doświadczeń tak niezbędnych dla uzyskania osobowej dojrzałości. Stosuje się to, jak sądzę, zarówno do indywiduów, jak i całych społeczności.

Druga zasadnicza wada wszelkiego paternalizmu jest równie oczywista. Wydaje się, iż jest pewnym uniwersalnym rysem natury ludzkiej, iż ludzie cenią wolność samą przez się, choć mogą to czynić w różnym stopniu. Nie jest tautologią stwierdzenie, iż jeśli się czegoś pragnie, to pragnie się zarazem wolności w uzyskaniu tego. Co więcej, istnieje w ludziach wyraźna tendencja, by cenić wolność w ogóle, by cenić swobodę kierowania własnym życiem. Rzeczy upragnione podane na srebrnej tacy są zwykle zaskakująco mniej przyjemne niż te same rzeczy osiągnięte przez niezależny wysiłek i starania. Paternalizm oferując takie lub inne korzyści, bez względu na to, jak można by je uzasadnić w danej sytuacji, ignoruje lub wręcz unicestwia wszelkie przyjemności płynące z niezależnych dążeń do realizacji najgłębszych pragnień. Jest prawdą, iż tak jak ludzie zdecydowanie skłonni są cenić wolność jako taką w tej czy innej dziedzinie życia, tak samo mogą również przy sposobności zdecydowanie ją odrzucić nie tylko dlatego, że chcą ją powierzyć innym, by oszczędzić czas i pozbyć się kłopotu podejmowania decyzji na własną rękę czy aby skorzystać z ich większego doświadczenia, lecz raczej dlatego, iż czują się czasem tak niepewni, że nawet jeśli wiedzą lub powinni wiedzieć lepiej, to nie potrafią odważyć się na samodzielne podjęcie decyzji. Tak czy inaczej, w tych dziedzinach podejmowania decyzji po-

zostali oni bądź na powrót stali się dziećmi. Trwały charakter takiego zahamowania ludzkiego rozwoju stanowi cenę uzasadnioną nawet w pewnych warunkach paternalizmu.

Paternalizm winien być więc traktowany jako integralny składnik naszego życia, mimo iż nie jest to pozbawione realnych niebezpieczeństw. W gruncie rzeczy, przypomina on pod tym względem wolność. Istotne jest, że zarówno paternalista, ekspert, jak i rzecznik niepopularnego akurat zwrotu polityki społecznej roszczą sobie prawo, iż wiedzą lepiej niż większość zainteresowanych obywateli, co naprawdę leży w ich obiektywnym interesie. Lecz jeśli właściwie pojęte obiektywne interesy ludzi nie dają się całkowicie utożsamić z ich aktualnymi pragnieniami, to czym one są? Rozróżnienie, na którym opieraliśmy się uprzednio było rozróżnieniem między pragnieniem nieuświadomionym a uświadomionym, co w sposób naturalny prowadzi do definicji tego, co leży w obiektywnym interesie ludu jako tego, czego równie mocno pragnąłby znając wszelkie istotne nienormatywne prawdy (obojętnie, czy dotyczą one faktów empirycznych, czy są rezultatem dociekań *a priori*) rozumiejąc przez to wszystkie i tylko te prawdy, których znajomość miałyby znaczenie dla jego pragnień czy to przez stworzenie nowych, zniszczenie starych, czy zmianę względnej mocy innych pragnień<sup>12</sup>.

Lecz jak zatem wiedza taka wpływa na nasze pragnienia? Jedną z oczywistych dróg jest dostarczanie nam informacji o środkach wiodących do urzeczywistnienia naszych pragnień, których zatem również możemy chcieć, informowanie nas o niepożądanych skutkach wypływających czy też mogących wypływać z tego, czego aktualnie pragniemy i które mogą sprawić, iż przestaniemy tego pragnąć. To zaś wynika ze wzrostu wiedzy o środkach; jeśli bowiem zależało nam dotychczas, by uniknąć pewnych konsekwencji odkrycia, iż mogą one być skutkiem czegoś, czego do tej pory pragnęliśmy, to stanowi podstawę do decyzji, by unikać od tego momentu pożądaną rzecz traktując to jako *ś r o d e k* do uniknięcia owych niepożądanych konsekwencji właśnie.

W pewnych jednak wypadkach fakt, iż przestajemy pragnąć czegoś ma miejsce nie dlatego, że brak nam informacji dotyczącej skutków realizacji naszych pragnień, lecz dlatego, iż nie mamy w ogóle pojęcia o owych skutkach. John Locke utrzymywał, iż nikt nie może wiedzieć jak smakuje ananas póki go nie spróbuje<sup>13</sup>. Nie mając idei smaku ananasa nie możemy znać hedonistycznej atrakcyjności doświadczenia tego smaku; zanim więc doświadczymy smaku ananasa nie będziemy go specjalnie

<sup>12</sup> Por. D. Goldstick, *Assessing Utilities*, „Mind”, Oct. 1971, s. 535 oraz R. B. Brandt, *A Theory of Good and the Right*, Oxford 1977.

<sup>13</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, Warszawa 1955, s. 123.

pożądać ani też nie będziemy sądzić, iż leży to w naszym najlepszym interesie, choć oczywiście inne osoby mogłyby nas przekonywać, występując z pozycji znawcy, iż bylibyśmy prawdopodobnie zadowoleni próbując ananasa, nawet jeśli nie można nam przekazać w słowach dokładnych jakości doświadczenia rozważanego smaku, a zatem nie można wpoić tego właśnie pragnienia. W mniej przekonujący sposób można utrzymywać, iż specyficznie przeżywany „smak” życia w prawdziwie opiekuńczej, niehierarchicznej społeczności opartej na zasadzie braterskiej współpracy nie może być nigdy znany naprawdę tym, którzy nigdy w takiej społeczności nie żyli, a zatem jest w ogóle rzeczą logicznie konieczną, by odrzucić burżuazyjny styl życia we wszystkich jego przejawach po to, aby w pełni ocenić jak dalece jest to w naszym obiektywnym interesie. Bardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem owego poczucia objawienia, jakiego może nam dostarczyć doświadczenie nowego i lepszego stylu życia jest sposób w jaki może nas ono przekonać, że można rzeczywiście zachować i wzmocnić pewne przeżywane przez nas typy więzi osobowych. Tak czy inaczej, jeśli posiadanie pewnych idei lub pojęć stanowi konieczny warunek pragnienia zachowania czy też unikania rzeczy, których są one pojęciami lub ideami, to dysponowanie wszelką informacją dotyczącą tych rzeczy jest warunkiem wystarczającym posiadania owych idei lub pojęć. Ilekroć zatem podstawową przyczyną, dla której czegoś nie pragniemy (czy też nie pragniemy tego unikać) jest niemożność uzyskania określonej idei lub pojęcia, zawsze możemy tego uniknąć i odpowiednio modyfikować nasze pragnienie, jeśli tylko potrafimy uzupełnić naszą wiedzę odrobiną informacji o środkach osiągnięcia lub uniknięcia tego właśnie lub o tym, na ile osiągnięcie lub uniknięcie to może służyć jako środek do uzyskania innych rzeczy. Tak więc i w tym wypadku spowodowana dodatkowymi informacjami zmiana naszych pragnień jest skutkiem uzyskania informacji dotyczących środków osiągnięcia tej rzeczy.

Istnieją jednak również całkiem inne sposoby, kiedy uzyskanie nowej informacji może wpłynąć na nasze pragnienia. Stwierdzenie, iż wiedza może oddziaływać na ludzi jedynie w sposób racjonalny nie jest ani logicznie konieczne, ani nawet prawdziwe. Jeśli bowiem ktoś pała namiętnością do  $X$  i dowiaduje się o pewnym związku pomiędzy  $X$  a  $Y$  (różnym niż potencjalne wynikanie  $X$  z  $Y$ ), to może to psychologicznie spowodować, iż zapala on również namiętnością do  $Y$ ; jak powiadamy „metodą asocjacji”. Gdyby ktoś był w pełni świadomy wszelkiego bólu i cierpienia, jakie wiążą się ze szpitalem, to być może wytworzyłby on w sobie pewnego rodzaju fobię szpitalną, silne pragnienie, by trzymać się możliwie jak najdalej od szpitala; przy czym nie byłoby tak, że mógłby on po prostu zrealizować to pragnienie troszcząc się o własne

zdrowie. W przypadku tego rodzaju fobii człowiek ten ma z pewnością wystarczający i szczerý powód (*bona fide interest*) dla unikania szpitali, tak że wizyta w szpitalu wymagałaby w tym wypadku znacznie mocniejszego uzasadnienia niż w sytuacji braku fobii: wstrząs psychiczny spowodowany taką wizytą musiałby się liczyć jako istotny wzgląd na rzecz jej zaniechania. Wcale jednak z tego nie wynika, że w sytuacji, w jakiej się ten człowiek obecnie znajduje, gdyby rzeczywiście nie wiedział nic o wszelkim bólu i cierpieniu wiążącym się ze szpitalem i gdyby nie cierpiał na żadną fobię, to miałby obecnie obiektywny interes, aby trzymać się z dala od szpitala. Przyjmijmy, że krótka wizyta w szpitalu nie wystarcza, by w pełni uświadomić mu wszelki towarzyszący pobytowi w szpitalu ból i cierpienie, nie wytworzy w nim wobec tego prawdziwej fobii szpitalnej.

W przykładzie tym przeżywany w szpitalu ból i cierpienie nie płynię z samego tylko pobytu w szpitalu, tak więc brak bólu i cierpienia nie jest przede wszystkim *bona fide* potencjalnym skutkiem nieprzebywania w szpitalu, choć związek taki niewątpliwie istnieje. Nie możemy uważać, iż coś leży w czyimś interesie dlatego jedynie, iż osoba ta pragnęłaby tego, gdyby została zapoznana z jakimś zespołem informacji na tyle rozległym, który zawierając pewne fakty przyczynowo nieistotne mógłby mimo wszystko wywrzeć pewien psychologiczny wpływ na tę osobę, by zapragnęła ona owej rzeczy. Przypuszczalnie to i tylko to leży naprawdę w naszym obiektywnym interesie, czego pragnęlibyśmy równie mocno, gdybyśmy znali wszelkie informacje o potencjalnych skutkach tego tak, iż żadna dodatkowa informacja o tych skutkach nie mogłaby zmienić bardziej naszych pragnień. Proponuję to jako definicję interesów obiektywnych<sup>14</sup>. Należy oczywiście przez to rozumieć, iż informacje o potencjalnych skutkach wszelkich działań, jakie moglibyśmy podjąć, takich np. jak działanie zmierzające do spowodowania lub pojawienia się pewnego skutku, musi zawierać wszelkie istotne fakty dotyczące skuteczności działania. Z tych samych względów również informacja o potencjalnych skutkach spowodowania czegoś musi tak samo obejmować odpowiednie fakty dotyczące tych wszystkich rzeczy, które w pewnych warunkach mogłyby skutecznie zapobiec spowodowaniu czy też pojawieniu się owych potencjalnych skutków.

<sup>14</sup> Nie zamierzam przez to sugerować, że to, czego dana jednostka pragnęłaby, gdyby w pełni uświadomiła sobie doniosłość jakiejś szczególnej informacji jest z natury rzeczy różne od tego, czego pragnie ona obecnie. Po wtóre, tak samo jak można mówić, iż pragnie się czegoś (w szerokim rozumieniu słowa „pragnąć” — por. przypis 6) o czym jest się przekonany, iż jest absolutnie nieosiągalne, tak samo też można opisać ową, w tym wypadku rzeczywistą niemożność jako coś, co leży w naszym obiektywnym interesie, w używanym przez nas znaczeniu tego słowa.

Jak z tego wynika, nie akceptuję idei, iż atrakcyjność socjalistycznego bądź komunistycznego stylu życia może być oceniona tylko poprzez „nowego człowieka”, którego wytwarza nowy porządek społeczny, zazwyczaj ludzie żyjący w społeczeństwie burżuazyjnym odnoszą się do idei całkowicie kolektywnego stylu życia zdecydowanie niechętnie; sądzą oni raczej, iż jest ona utopijną mrzonką. Jeśli ludzie pracy nie mogą czasem doświadczyć poczucia solidarności ze swymi towarzyszami, to z pewnością nie dzieje się to dlatego, iżby osobiście akceptowali zasadę egoizmu. To raczej warunki pracy i życia codziennego ukryły przed nimi to, co jest im wspólne, zwłaszcza gdy idzie o ich wspólne obiektywne interesy. Podziały i przywileje cechowe, rasizm, dyskryminacja płci, nacjonalizm wszystko to może skutecznie blokować wyraźne dostrzeganie powszechnego wycisku i powszechnych interesów klasowych. Ale samo życie może uświadomić ludziom wzajemny związek wszelkiego rodzaju sprzeczności i mało kto byłby gotów świadomie poświęcić swe interesy obiektywne, skoro już je wyraźnie poznał, jedynie po to, by podtrzymać istniejące egoistyczne podziały. Jeśli ludzie w społeczeństwie burżuazyjnym dążą do egoizmu, to nie dlatego, iż z gruntu chcą być tacy. Większość ludzi nawet w społeczeństwie burżuazyjnym wolałaby jak sądzę osobiście wyzbyć się egoizmu i żyć w raczej nieegoistycznym społeczeństwie niż pozostawać takimi jakimi są.

Jest jednak faktem empirycznym o zasadniczym znaczeniu, iż radykalna zmiana siebie samego nie jest zwykle osiągalna mocą samej tylko siły woli, lecz wymaga zmienionego środowiska społecznego i to prawdopodobnie przez wiele pokoleń. Nawet najbardziej szczerzy socjaliści żyjący w społeczeństwie burżuazyjnym musieliby przyznać, iż nie potrafiliby sami całkowicie zmienić swych charakterów, gdyby obudzili się pewnego dnia stwierdzając, iż oto nadszedł komunizm. Pragnąc bowiem choćby najszczerzej nieegoistycznej struktury motywacyjnej, to jedna sprawa, druga zaś — to rzeczywiście ją posiadać. Inni ludzie mniej przekonani do socjalizmu mogliby cenić szczerze brak motywacji egoistycznej w ogóle, lecz obawą mógłby napawać ich trwały stres wewnętrzny i komplikacje, które z pewnością pociągnęłyby za sobą zmiana siebie samych. Jeszcze inni mogą być tak przekonanymi zwolennikami burżuazyjnego stylu życia, by opowiadać się za pozostawieniem egoistycznej i nastawionej na rywalizację osobowości i stylu życia społecznego. Istnieją — rzecz jasna — teoretycy wyrażający wprost takie preferencje. Tacy ludzie rzeczywiście krótko mówiąc nie lubią „truskawek w śmietanie”, nawet gdyby zmienione warunki społeczne sprawiły, iż po pewnym czasie większość przynajmniej zaczęłaby je lubić. Czy zatem „truskawki w śmietanie”, tzn. kolektywny, socjalistyczny czy komunistyczny sposób życia leży rzeczywiście w ich obiektywnym interesie? Myślę, iż na pytanie to musimy

odpowiedzieć negatywnie. Lecz interesy ich mają mniejsze znaczenie niż interesy większości. Mam na myśli jedynie część owej dobrze odżywionej mniejszości żyjącej po części w rozwiniętym, po części w zacofanym świecie kapitalistycznym, która daleka jest od tego, by upatrywać jakiegokolwiek osobiste korzyści w zwycięstwie socjalistycznej rewolucji społecznej. Poprzedzający rewolucję kryzys powszechny stanowiłby zapewne dla większości spośród nich groźbę utraty bezpieczeństwa, jakie daje obecna wygodna pozycja społeczna. Przypuszczalnie prawie każdy, biorąc pod uwagę czysto egoistyczny punkt widzenia ma obiektywny i subiektywny interes w osobowym przetrwaniu, ale przetrwanie to jest mocno zagrożone przez perspektywę światowej wojny nuklearnej. Jest to możliwość, która nie może przecież trwać nieskończenie i musi się zakończyć albo rzeczywistą Apokalipsą, albo zapanowaniem socjalizmu na świecie.

Sądzę, iż powinniśmy uważać, że coś leży w czyimś obiektywnym interesie wtedy i tylko wtedy, gdy pragnąłby on tego równie mocno będąc poinformowanym o jego potencjalnych skutkach. Wierzą, iż formuła ta wystarcza, by uporać się z pewnymi przypadkami dyskusowanymi we współczesnej literaturze filozoficznej. Dla przykładu James Griffin, Amerykanin wykładający w Oxfordzie pisze: „Gdybym znał wszelkie subtelności smakowe, jakie dają młode, wytrawne, czerwone wina mógłbym woleć je od wody sodowej, którą teraz lubię. Nie uczynilibyście mi jednak żadnej przysługi podając mi teraz najszlachetniejsze gatunki tego rodzaju, chyba że byłaby to część dobrze pojętej edukacji”<sup>15</sup>. Bez względu na to czy długotrwały proces kształcenia smaku wart byłby rzeczywiście wszelkich niezbędnych kłopotów i wydatków, czy nie, Griffin twierdzi iż ten rodzaj doznań smakowych — nazwijmy je  $D_2$  — które pod koniec swej edukacji mógłby przeżyć smakując młode wytrawne wino byłby o wiele bardziej godny pożądania niż ten rodzaj doznań smakowych — nazwijmy je  $D_1$  — którego dostarczyłby mu takie wina, gdyby pijał je dzisiaj, i że ten rodzaj doznań smakowych, którego przysparza mu picie wody sodowej (dla uproszczenia przyjmijmy, iż czerpie on zawsze przyjemność z picia wody sodowej) jest bardziej godny pożądania niż  $D_1$ , lecz mniej niż  $D_2$ . Jeśli mamy do wyboru: albo (I) picie znakomitych win przy podniebieniu „niewykształconym”, by ocenić ich smak, albo (II) picie wody sodowej w tej samej sytuacji, to nawet odpowiednio „wykształcony smakowo” Griffin (tj. dostatecznie poinformowany co do efektów smakowych jakich dostarczałoby mu picie znakomitych win, zarówno w warunkach dysponowania odpowiednio wykształconym sma-

<sup>15</sup> J. Griffin, *Modern Utilitarianism*, „Revue International de Philosophie” 1982, no. 141, s. 334—335.

kiem, jak i bez tego) wolałyby zapewne możliwość II, w oderwaniu oczywiście od wszelkich edukacyjnych przewag, które mogłyby niekiedy dawać możliwość I<sup>16</sup>. Tak więc na mocy naszego kryterium, właśnie picie wody sodowej, a nie znakomitych win, leży w obiektywnym interesie Griffina takiego, jakim jest teraz (jeśli nie wchodzi w grę żaden potencjalny zysk płynący z wykształconego smaku)<sup>17</sup>.

Z bardziej zwyczajnym przypadkiem mamy do czynienia, gdy ktoś nie wie jak zastosować pewne środki. Nawet proste w obsłudze urządzenie może być bezwartościowe, gdy brak jest niezbędnej instrukcji jego użycia. Oczywiście gdybym posiadał stosowną wiedzę jak go używać, tj. gdybym posiadał dostateczną informację co do możliwych skutków użycia tego urządzenia w efektywny dlań sposób, mógłbym go bardzo chcieć do jakiejś pracy, którą akurat wykonuję. Nie wynika jednak z tego, że gdybym posiadał owo urządzenie w stanie mojej obecnej niewiedzy, to służyłoby to moim obiektywnym interesom; gdybym nawet dysponował odpowiednią wiedzą, mógłbym w tym szczególnym przypadku nie tyle pragnąć posiadania owego urządzenia nie dysponując jednocześnie odpowiednią wiedzą sposobu jego użycia (ani też nie mając żadnych widoków na zdobycie takiej wiedzy), ile raczej sytuacji, w której nie miałbym ani urządzenia, ani też stosownej wiedzy<sup>18</sup>.

W przypadku kształtowania umiejętności rozpoznawania smaku wina, co jest rzeczą niezbędną, by odróżnić smaki czerwonych wytrawnych

<sup>16</sup> Jest to, rzec można, przykład „notorycznej kontradikcyjności”. Jeśli rozważamy przykład osoby dysponującej pewną informacją, to pytanie można sformułować tak: czy osoba ta wolałaby nie dysponować ową informacją i być w sytuacji *S*, czy też wolałaby nie dysponować tą informacją i być w sytuacji *S'*? Rozważając przykład osoby rzeczywiście pozbawionej tej informacji można zapytać: gdyby osoba ta rzeczywiście dysponowała tą informacją, to jak odpowiedziałaby na pytanie pierwsze?

<sup>17</sup> W jednym z wcześniejszych artykułów Griffina znajduje się przykład, który ze względu na kontrast własnych pretensji przed procesem i po procesie przekształceń psychologicznych bardzo przypomina cytowany przeze mnie dowcip o truskawkach w śmietanie: „Mój syn nienawidzi teraz ćwiczeń fortepianowych, ale pewnego dnia będzie chciał dobrze grać. Czy lepiej mu sprawić przykrość teraz, a przyjemność później, czy też przyjemność teraz, a przykrość później? [...] Subiektywny przykład dwóch preferencji — mojej teraz i mojej później — jest formalnie podobny do intersubiektywnego przypadku dwóch preferencji — twojej i mojej”. J. Griffin, *On Life's Being Valuable*, „Dialectics and Humanism” 1981, no. 2, s. 55.

<sup>18</sup> Jeśli ktoś pragnie *X* w warunkach *C* bardziej niż *Y* w warunkach *C* i warunki te są całkowicie nieosiągalne przynajmniej w najbliższej przyszłości, to pragnienie to lepiej jest określać mianem życzenia (*wish*) w zwykłym znaczeniu tego słowa, tak jak używane jest ono w języku angielskim; jednakże, jak to wynika z przypisu 6 termin „pragnienie” jest przeze mnie świadomie używany w szerszym niż zwykle znaczeniu.

win, poprzestaliśmy na stwierdzeniu, że uzyskanie takiej wiedzy może, ale nie musi być warte zachodu. Zdobywanie wiedzy nie zawsze musi być bezwzględnie korzystne, przeciwnie, istnieją sytuacje, w których poznanie prawdy (bez względu na to, jak łatwo przychodzi) może być zdecydowanie rzeczą złą. Oto historia pewnego inteligenta marksisty, którego matka (katoliczka) leżąc na łożu śmierci pyta: „Czy rozumiesz teraz, że Bóg i życie pozagrobowe naprawdę istnieją?” „Tak, mamo, teraz dopiero rozumiem” odpowiada ów człowiek kłamiąc w sposób usprawiedliwiony. Jest rzeczą oczywistą, że pocieszenie ludzi w ten sposób jest i nie jest jednocześnie wyrazem szacunku dla nich. Okazujemy w ten sposób pewien wzgląd dla ich uczuć, ale ignorujemy ich rzeczywiste pragnienia, ponieważ w tego rodzaju sytuacjach wcale nie pragną oni, by im opowiadano kłamstwa ani tym bardziej nie żywią żadnych pragnień, które zaspokajałyby jakieś miłe odpowiedzi bez względu na ich prawdziwość. Takie traktowanie ludzi jest z pewnością paternalistyczne, lecz czasem bez wątplenia można je usprawiedliwić. Bez względu jednak na konieczne warunki usprawiedliwienia takiego zachowania, jednym z nich jest warunek stwierdzający, że gdyby dana osoba była wystarczająco poinformowana, o wszelkich możliwych konsekwencjach, to wolałaby zapewne w istniejących okolicznościach takie właśnie paternalistyczne zachowanie.

Mówiliśmy do tej pory, w jaki sposób interesy ludzi oraz ich rzeczywiste pragnienia mogą wchodzić ze sobą w konflikt. Rozważmy obecnie, jak to się dzieje, że to, czego ludzie najbardziej pożądamy i to, co na dłuższą metę leży w ich obiektywnym interesie, wcale nie muszą w ostatniej instancji pozostawać ze sobą w konflikcie. Biorąc pod uwagę naszą koncepcję pragnienia oraz nasze późniejsze rozważania o tym, kiedy dana rzecz jest w jakimś obiektywnym interesie, jest oczywiste, że każdy z nas rzeczywiście pragnie w tej chwili (bądź przynajmniej pragnie *in abstracto*) urzeczywistnienia tego, co leży w naszym obiektywnym interesie; problemem jest tylko to, że nie zawsze wiemy, jak można by to uczynić; jeśli bowiem pojawia się coś, co leży w naszym obiektywnym interesie, to nie zawsze wiemy, co to jest. Istota problemu sprowadza się zatem do tautologicznie brzmiącego twierdzenia, że jeżeli coś jest w naszym obiektywnym interesie, to jest to coś, czego będziemy pragnąć, pod warunkiem, iż będziemy w wystarczającym stopniu poinformowani o potencjalnych następstwach owej rzeczy; konsekwentnie zatem, dysponowanie odpowiednią wiedzą o czymś, dzięki czemu będziemy wiedzieć, czy urzeczywistnienie tego będzie środkiem realizacji naszych interesów z konieczności spowoduje, iż będzie to coś, w stosunku do czego gotowi będziemy podjąć pewne środki, pod warunkiem, iż dana nam jest wiedza o wszelkich dostępnych, niezbędnych, skutecznych i niezbyt uciążliwych



środkach. Jeśli jednak na tym miałyby polegać pragnienie czegokolwiek, to owo coś jest tym, czego już pragniemy, choć być może czynimy to jedynie *in abstracto*. Gdy faktycznie wiemy, na czym polegają właściwie nasze interesy, to nie pragniemy wówczas realnych celów, określając je właściwymi im nazwami, lecz pragniemy ich (obojętnie, czy zostały one w pewien sposób nazwane, czy nie) określając je ogólnie jako coś, co leży w naszym interesie. Jeżeli coś jest obiektywnie w naszym interesie, to zawsze będziemy tego pragnęli, przynajmniej *in abstracto*; można też powiedzieć, że czymkolwiek by to nie było, będziemy również zdecydowanie pragnęli, by zostało to urzeczywistnione. Gdybyśmy bowiem byli dostatecznie poinformowani o potencjalnych skutkach owej rzeczy i gdybyśmy znali następstwa wszelkich konkurencyjnych lub przeciwstawnych celów, to wybralibyśmy wówczas, jeżeli w grę nie wchodzi żadne inne okoliczności, urzeczywistnienie owej rzeczy. Wynika to wprost ze znaczenia, jakie przypisujemy temu, że coś obiektywnie leży w naszym interesie.

Warto raz jeszcze powtórzyć, że w żadnym wypadku nie wynika z tego wniosek, iż ludzie już teraz konkretnie pragną tego wszystkiego, co leży w ich interesie, oraz iż nie stanowi to automatycznie usprawiedliwienia wszelkich prób narzucenia przemocą ludziom tego, co jakoby obiektywnie leżało w ich interesie, jako że „rzeczywiście przecież tego pragną”. Po pierwsze, przymus taki może powstrzymać wartościowy proces uczenia się metodą prób i błędów, co w żaden sposób nie leży w ich interesie. Po drugie, przymus, nawet przymus konieczny, zawsze w pewien sposób pozbawia ludzi wolności, a wolność stanowi coś, czego ludzie pragną dla niej samej. Jest to pragnienie, którego na ogół nie tłumi wiedza empiryczna. Innymi słowy, wolność zwykle leży w obiektywnym interesie ludzi.

Rozpocząłem od spostrzeżenia, że marksiści zajmują się interesami społecznymi zarówno od strony normatywnej, jak i w perspektywie socjologii klas. Dlaczego jednak marksizm bądź jakakolwiek nauka społeczna miałyby się zajmować interesami społecznymi traktując je jako coś przeciwstawnego ludzkim pragnieniom (czyli, jak je postrzegają, interesom subiektywnym), założywszy, że jedynym rodzajem pragnienia żywionego przez ludzi w stosunku do tego, co leży w ich obiektywnym (a nie subiektywnym) interesie jest z natury rzeczy całkowicie abstrakcyjny rodzaj pragnienia? Czyż nie jest tak, że jedynymi motywami skutecznie skłaniającymi ludzi do podjęcia określonych działań są określone konkretne pragnienia dotyczące różnych rzeczy? Istnieją dwie odpowiedzi na ten zarzut. Po pierwsze, znajomość obiektywnych interesów danej grupy społecznej nie jest równoważna wiedzy, jakiego rodzaju konkretne pragnienia skłaniają ich w danym momencie do działania. Jeśli znamy

obiektywne interesy tej grupy, to wiemy jakie pragnienia mogłyby skłonić ją do działania, gdyby należący do niej ludzie posiadali właściwą wiedzę o faktach. Gdyby udało nam się odkryć jakąś stałą tendencję w zdarzeniach tego świata, to bez względu na to, w jakiej mierze tendencja ta byłaby rzeczywiście realizowana, byłoby to bez wątpienia ważnym odkryciem naukowym. Po drugie, nawet nie określone pragnienie urzeczywistnienia naszych abstrakcyjnych interesów stanowi w praktyce motyw pewnego ściśle określonego postępowania ludzi. Skłania ich mianowicie do poszukiwania nowej wiedzy o świecie, wiedzy, dzięki której mogliby lepiej nauczyć się, jak postępować i jak żyć.

Wiedza i teoria, głosi marksizm, istnieją przede wszystkim dla praktyki. Mam nadzieję, że artykuł ten pomoże rozjaśnić nasze pojęcie roli, jaką pełni wiedza i teoria w życiu społecznym.

*University of Toronto*

### Объективные интересы

Одним из упреков, выдвигаемых по адресу марксизма-ленинизма, является утверждение, что ленинцы, говоря об объективных интересах личностей и классов, недемократически утверждают, якобы они знают лучше, чем сами люди, что для них (людей) является благом. Однако каждый из нас приходил когда-то к выводу, что ошибался, желая именно этой, а не другой вещи, что является доказательством того, что существует принципиальное различие между тем, чего мы хотим, и тем, что действительно отвечает нашим интересам. Автор предлагает дефиницию „объективных интересов”, характеризуя их с помощью определения того, что люди хотели бы, если бы располагали достаточными знаниями. Тот, кто руководствуясь демократией, не захочет проводить различия между объективными интересами и пожеланиями, никогда не будет голосовать за то, что отвечает интересам большинства, если он предварительно не будет знать голосов большинства; из этого вытекает, что если бы все так думали, то голосование было бы вообще невозможным. Не следует также абсолютно избегать „патернализма”.

### Objective Interests

One of the standard objections against Marxism-Leninism is that by speaking as they do of individuals' and classes' objective interests, Leninists are claiming undemocratically to know what is good for people better than those people sometimes do themselves. But all of us have at some time decided that we have been mistaken in desiring something or not desiring something; and so all of us

thus recognize in principle the distinction between what we desire and what is objectively in our interests. A definition of people's "objective interests" is developed in terms of what they would desire if sufficiently informed. A democratic-minded voter unwilling to distinguish between people's objective interests and their desires could never vote for something as being in the interests of the majority without first ascertaining the votes of the others, with the result that no voting could ever take place if all were so minded. Even "paternalism" is not unconditionally to be avoided.