

Joanna Klimczyk

BIOETYKA NIE RZĄDZI

– *Czy jest jakiś powód, dla którego dziś warto uprawiać filozofię?*

– Myślę, że są różne powody, dla których ludzie uprawiają filozofię. Jeśli mam być szczery, sędzę, że niektórzy robią to z czystej ciekawości, chcą się dowiedzieć, jak to jest, że świat jest. Stawiają pytania, które okazują się filozoficznymi, potem drażą je niestrudzenie w nadziei na uzyskanie odpowiedzi. W jakimś stopniu tak było i ze mną, przynajmniej na początku. Z tym że od dłuższego czasu tym, co mnie najbardziej interesuje, są dziedziny związane z filozofią praktyczną. Mam na myśli przede wszystkim etykę. W moim przypadku chodzi o próbę lepszego zrozumienia sposobu, w jaki w etyce argumentuje się i wywodzi wnioski na temat tego, co jest słusznie, a co niesłusznie czynić. A potem próbuje się rozwinąć sposoby prezentacji tych poglądów ludziom, którzy ich nie podzielają.

– *Jakie, Pana zdaniem, największe wyzwania stoją przed etyką?*

– Jest ich mnóstwo, ale w pierwszej mierze chodzi o to, jaką rolę rozum odgrywa w etyce i jakie znaczenie ma rozumowanie. Moim zdaniem to są kwestie pierwszorzędne, choć równie łatwo jest znaleźć problemy związane ze szczegółowym zastosowaniem rozwiązań wypracowanych w etyce, co jest bardzo trudne. Mnie na przykład cały czas sprawia problem kwestia, którą dyskutowałem w rozdziale czwartym mojej książki *Practical ethics*, gdzie przedstawiłem cztery różne poglądy na temat tego, czy dobrze jest sprowadzać więcej ludzi na świat, albo wachlarz problemów związanych z kwestiami dotyczącymi ewentualnej preegzystencji człowieka, poglądu, z którym mnie samemu trudno się zgodzić, bo nie uważam, żeby samo życie było wszystkim, co mam.

– *Jeśli genetyka oferuje nam wiedzę o prawdopodobieństwach albo statystycznych zależnościach, to jak z przesłanek traktujących o prawdopodobieństwie wyciągać wnioski dotyczące zobowiązań itd.? Jak w oparciu o taką wiedzę budować etykę?*

– Myślę, że problem sprowadza się do prostszego pytania, mianowicie: jak radzić sobie z wiedzą z zakresu genetyki, którą już dysponujemy. Tak naprawdę nie ma żadnej etyki, która bezpośrednio wywodziłaby się z genetyki. Jeśli już, to mamy do czynienia z sytuacją odwrotną i pytaniem, jak wprowadzić etykę do genetyki. To z kolei stawia nas przed pytaniem o określenie ram etycznych. Żadnej etyki nie da się wyprowadzić bezpośrednio z genetyki, tym, co możemy robić, jest co najwyżej rozpatrywanie poszczególnych etycznych kwestii i następnie sprawdzanie, czy nasze interweniowanie w genetykę jest zgodne z przyjętymi przez nas wcześniej poglądami etycznymi czy też nie.

– *Ale moje wątpliwości bardziej dotyczą tego, jak z przesłanek o prawdopodobieństwie wyciągać wnioski o charakterze moralnym.*

– No cóż, zawsze musieliśmy jakoś sobie radzić z prawdopodobieństwami. W końcu zwykle rozstrzygnięcia typu: czy podjąłem racjonalną decyzję, opierając się na zestawie (*set*) prawdopodobieństw, jakie bierzemy pod uwagę w procesie podejmowania decyzji. Prawdziwy problem zaczyna się wraz z pomysłem (*concept*) etyki naukowej. Przyznam, że termin ten nie jest dla mnie specjalnie jasny, ale zdarza się często, że różni ludzie używają przy mnie tego terminu, chcąc mi dać do zrozumienia, że etyka w jakiś sposób czerpie z praw nauki czy odkryć naukowych. Nie sądzę, żeby to było możliwe, ponieważ jest zasadnicza różnica między tym, co przynależy do sfery faktów, a tym, co należy do sfery wartości. Dlatego też nie widzę możliwości wywodzenia etyki z biologii, genetyki, fizyki czy jakiegokolwiek innej nauki. Chyba że ktoś poda mi jakieś inne znaczenie terminu „etyka naukowa”, przy którym zacierają się granice między faktami a wartościami. Myślę, że taką, alternatywnie rozumianą, etykę naukową mógłbym poprzeć.

– *W pańskiej książce The expanding circle. Ethics and sociobiology pisze Pan m.in. „Od etyki nie ma ucieczki”. Co to znaczy?*

– Zasadniczo przez etykę rozumiem sposób, w jaki podejmujemy decyzje o tym, co powinniśmy czynić, oraz w jaki dokonujemy uniwersalizacji naszych sądów. Założmy, że ktoś wygłasza jakieś zdanie na temat tego, co powinien zrobić, ciekawi mnie, czy sąd, który taka osoba wypowiada, jest sądem, który ja sam mógłbym przyjąć, gdybym postawił się w sytuacji tego kogoś. Jeśli piszę, że od etyki nie ma ucieczki, chodzi mi o to, że decyzje, które podejmujemy w praktyce, zawsze powstają w jakimś układzie okoliczności, a dopiero później są uogólniane. Rzeczywistość jest dla nich punktem wyjścia.

– *Rodzą się we mnie wątpliwości, kiedy traktuje się etykę jako rodzaj kodeksu etycznego, opartego na przykład, tak jak u Pana, na negatywnych sądach typu: „Nie zabijaj niewinnych”. Ponieważ w momencie, kiedy etykę sprowadzimy do postaci ko-*

deksu, właściwie przestaje ona być etyką. Aby przestrzegać zasad zawartych w kodeksie, nie potrzeba racjonalności, wystarczy ślepe posłuszeństwo.

– Racja, ale kiedy mówię o kodeksie etycznym, nie mam wcale na myśli etyki. Niemniej zgadzam się, że istnieją kodeksy, do naruszania których społeczeństwa mają szczególną skłonność, co prowadzi w pewnym zakresie do dysfunkcji w tych społeczeństwach. Ale są też kodeksy, które propagują pewne wartości. Żadną miarą nie jestem osobą, która będzie twierdzić, że jakikolwiek kodeks da odpowiedź na pytanie, co jest dobre, a co złe. Próby takiego definiowania wymagają rozważenia konsekwencji stosowania się do konkretnego przepisu. Kiedy więc piszę o kodeksach etycznych, piszę o sposobie (*sense*) opisywania rzeczy, jaki ma miejsce w funkcjonujących społeczeństwach, co nie znaczy, że sam pochwalam to, co opisuję. Powiem więcej – jest mi obca każda koncepcja uprawiania etyki, wedle której kodeks moralny jest jedynym drogowskazem naszych działań. Nie mogę zgodzić się, że wystarczy zerknąć, co mówi reguła – i tym samym zwolnić się z myślenia. Z tego powodu jestem bardziej konsekwencjonalistą niż ontologiem.

– Deklaruje się Pan jako utilitarysta, ale, jak wiemy, jest wiele stanowisk w tym nurcie. Jakie konkretne stanowisko Pan zajmuje w szeroko rozumianym utilitaryzmie?

– Jestem utilitarystą skłonności, co znaczy, że tym, co chcę zmaksymalizować, jest zaspokojenie skłonności, niekoniecznie doznanie przyjemności, o co chodzi niektórym utilitarystom. Poza tym jestem zazwyczaj bardziej utilitarystą czynu niż reguł, choć wydaje mi się, że różnica między utilitaryzmem czynu a utilitaryzmem reguł nie jest już tak wyraźna jak w momencie wprowadzenia tego podziału. Z perspektywy utilitaryzmu czynu mogę twierdzić, że kodeksy moralne prezentują pewną wartość i mogą być przydatne jako ogólne wskazówki dotyczące tego, co powinienem czynić, ale nie mogą mi dawać ostatecznej odpowiedzi na pytanie, co powinienem w danej chwili zrobić.

– Czy dostrzega Pan jakieś poważne problemy w obrębie stanowiska, które Pan reprezentuje, gdy chodzi o kwestie, które Pana najbardziej nurtują?

– Oczywiście, utilitaryzm natyka się na wiele przeszkód, z którymi trudno sobie poradzić. Pierwsza z nich: jak mierzyć użyteczność i porównywać użyteczność dla jednego rodzaju istot z użytecznością dla innych. Mógłbym wyliczyć jeszcze wiele innych, ale przede wszystkim chcę powiedzieć, że jeśli stoję po stronie utilitaryzmu, to z tego względu, że wiele z kwestii, które frapują utilitarystę, da się rozwiązać, podczas gdy inne stanowiska etyczne nie pozwalają na ich rozstrzygnięcie.

– Zatrzymajmy się jeszcze chwile przy utilitaryzmie, bo to bardzo atrakcyjne stanowisko. Ciekawi mnie, jak z utilitarnego punktu widzenia rozstrzygnąć, który zbiór

reguł mamy wybrać, kiedy dochodzimy do wniosku, że oba rozpatrywane prezentują równe sobie korzyści. Czy mamy jakiś test, który pomoże nam zdecydować, który zbiór uznać za lepszy, gdy wcześniej uznaliśmy oba za równie korzystne.

– Wszystko, co możemy w takiej sytuacji zrobić, sprowadza się do prób rozstrzygnięcia, wybór której możliwości przyczyniłby się do lepszego zaspokojenia skłonności, na co rzecz jasna nie ma łatwej odpowiedzi, a co jest częścią trudnego zadania, jakim jest życie, które jest tak skomplikowane, że nie jesteśmy w stanie przewidzieć wszystkich przyszłych konsekwencji naszych obecnych działań i musimy po prostu ograniczyć się do szacunków, bo nigdy tak naprawdę nie wiemy, co się wydarzy.

– Jeśli jest Pan utylitarystą, nie widzę powodów do dzielenia ludzi na dwie kategorie: osób i istot ludzkich – i utrzymywania, że zabicie tych istot ludzkich, które nie spełniają wymogów nałożonych na osobę, jest sprawą małej wagi. Mogę sobie wyobrazić, że dla współczesnych starzejących się społeczeństw problem osób w ogóle przestanie istnieć, ponieważ z ich punktu widzenia korzystniejsze będzie utrzymywanie przy życiu tych, którzy są w stanie trwale wegetatywnym, ze względu na możliwość „hodowania” narządów do transplantacji, lub nawet – z tych samych powodów – zabijanie młodych i zdrowych.

– Myślę, że w przypadku, który Pani podaje, musielibyśmy posiadać więcej informacji o całej sytuacji: kogo problem dotyczy, kogo ewentualnie bralibyśmy pod uwagę jako potencjalnego dawcę, czy oni sami przystaliby na taką śmierć, czy są jakieś alternatywy itd. Moim zdaniem nie można czynić podobnych założeń bez dokładnego rozeznania się w sytuacji, w oparciu o samą hipotezę. Z kolei kiedy zapoznamy się dogłębniej z sytuacją, może okazać się, że sprawa nie jest tak oczywista, jak zakładaliśmy. Na przykład trzeba rozważyć, czy wśród osób przeznaczonych do eliminacji znajdują się tacy, którzy chcą żyć, i tacy, którzy żyć nie chcą. Dalej, jeśli zdecydujemy się na eliminowanie tych ludzi, których narządy nam są potrzebne, trzeba jeszcze wziąć w rachubę wpływ, jaki może to mieć na tych, którzy będą żyli, a którzy w pewnym momencie mogą sami poczuć się zagrożeni tym, że znajdują się w grupie przeznaczonych do zabicia. Wcale nie jestem przekonany, że wdrożenie takiego rozwiązania faktycznie zmaksymalizowałoby ostateczne zaspokojenie skłonności w dłuższym okresie.

– Zastanawiam się, czy z pańskiej perspektywy istnieje całkowity rozdźwięk między koncepcją osoby, którą Pan proponuje, a koncepcją osoby z doktryny Kościoła katolickiego? I czy dostrzega Pan możliwość dialogu tych dwóch podejść?

– Wszystko zależy od tego, co faktycznie głosi doktryna katolicka. Myślę, że to interesująca kwestia, zważywszy rozwój nauki Kościoła dotyczącej osoby. Jeśli weźmiemy tych myślicieli, którzy definiowali osobę jako racjonalną substancję

(podmiot), to jest to bliskie moim poglądom. I jeśli Kościół katolicki nadal trzymałby się tego stanowiska, to nie byłoby większych różnic między wykładnią Kościoła a moją. Różnica między moim stanowiskiem a stanowiskiem Kościoła pojawia się wtedy, kiedy Kościół chce zastrzec pojęcie osoby wyłącznie do przedstawicieli rodzaju ludzkiego. A to właśnie wydaje mi się wysoce nieuzasadnione. Nawet rozpatrując rzecz z perspektywy teologii Kościoła katolickiego, nie jestem w stanie dostrzec, jak katolicka koncepcja osoby zawężona do rodzaju ludzkiego i włączająca wszystkich członków gatunku ludzkiego może być uzasadniona.

– Z tego, co wiem – porzucił Pan problem osoby?

– To prawda. Przypuszczam, że dlatego, że byłem w miarę usatysfakcjonowany stanowiskiem, które wypracowałem, a poza tym poczułem w sobie gotowość do zajęcia się innymi problemami. Teraz słucham tego, co inni mają do powiedzenia w tej sprawie, i śledzę, czy coś interesującego się pojawia. Być może jeszcze do tego tematu wrócę.

– Co uważa Pan za szczególnie istotne w swojej koncepcji osoby?

– Moje główne idee związane z tym, kogo możemy uznać za osobę, to samoświadomość oraz umiejętność postrzegania swojego istnienia w czasie. Właściwie nie tyle sama koncepcja osoby jest tym, co najistotniejsze dla moich poglądów, lecz raczej idea, że gorzej – z moralnego punktu widzenia – jest zabić kogoś, kto ma świadomość swojego istnienia w czasie. Mówiąc to, co mam do powiedzenia, w zasadzie nawet używanie terminu „osoba” jest zbędne.

– Jakie są Pana zdaniem najsilniejsze argumenty przemawiające za twierdzeniem, że wszystkie czujące istoty mają status moralny?

– Najprościej rzecz ujmując, przemawia za tym możliwość wczucia się w to, co czuje inna istota. Kiedy jakaś istota coś odczuwa, ja mogę postawić się w jej sytuacji i rozważyć, czy ja sam chciałbym się znaleźć na miejscu tej istoty czy nie. Dla mnie to właśnie jest zewnętrzną granicą rozstrzygnięcia o moralnym statusie. Poza tym, jeśli zdecydujemy, że jest czymś moralnie złym skrzywdzić istotę, wówczas najgorszym złem jest ją zabić. Podstawowa kwestia, jaka tu powstaje, sprowadza się do pytania, co taka istota traci na skutek zabicia jej oraz czy ta strata daje się jakoś obiektywnie zrekomensować, na przykład przez powołanie do życia innej istoty. Pogląd, który przyjmuję, brzmi: tak, można zrekomensować zabicie jednej istoty, powołując do życia inną, jeśli ta istota nie jest świadoma swojego istnienia w czasie. Ale jeśli ta istota jest świadoma swego istnienia w czasie, powołanie w jej miejsce innej istoty niekoniecznie dostatecznie kompensuje zabicie tej pierwszej istoty, ponieważ miała ona jakieś plany związane ze swoją przyszłością, perspektywy, podczas gdy żadna istota nie przychodzi na świat z takimi planami.

To są moim zdaniem główne argumenty za opowiedzeniem się za pewnym statusem moralnym istot czujących. Jeśli komuś te poglądy nie odpowiadają, jedyne, co mogę zaproponować – to, aby przytoczył lepsze argumenty na rzecz tego, dlaczego różne rodzaje istot mają status moralny albo mocne prawo do życia.

– *Kiedy pisze Pan o osobach, zdaje się Pan omijać inny problem, związany ze statusem osoby ludzkiej. Na przykład, jeśli powiemy, że ciężko genetycznie upośledzone niemowlęta trudno nazwać osobami, możemy również mieć trudność z określeniem ich przynależności do rodzaju ludzkiego, przy założeniu, że ktoś jest przedstawicielem gatunku ludzkiego ze względu na kod genetyczny, jaki posiada.*

– Myślę, że jest to kwestia używania etykietek. Mnie osobiście nie sprawia żadnej trudności powiedzenie, że ciężko genetycznie upośledzone niemowlę jest przedstawicielem *homo sapiens*. Ale to jeszcze nie przesądza o tym, czy ma ono prawo do życia. To dopiero jest poważny problem. Wnioski, jakie płyną z rozwiązania tego problemu, prowadzą do zajęcia istotniejszego z punktu widzenia praktyki stanowiska niż proste stwierdzenie, że każda istota ludzka ma jednakowe prawo do życia.

– *Czy podziela Pan pogląd, wedle którego wzrastający poziom zaawansowania inżynierii genetycznej zmusi nas do skonstruowania nowej, bardziej adekwatnej definicji człowieka?*

– Jeśli zaczniemy przeszczepiać zwierzęce geny ludziom tylko po to, by uczynić ich silniejszymi, większymi itd., z pewnością nadejdzie moment, kiedy pilną okaże się rewizja tradycyjnej definicji człowieka. Ale taka zmiana niekoniecznie musi być czymś złym, wszystko zależy od tego, czemu takie działanie będzie służyć. Sama kwestia inżynierii genetycznej skutkującej zmianami kodu genetycznego człowieka to jeszcze odległa przyszłość. Na razie zajmujemy się kwestiami związanymi z selekcją istot ludzkich po to, by na świat przychodziły jedynie te, które są pożądane.

– *W jednej ze swoich książek narzeka Pan, że w etyce, w przeciwieństwie do nauki, nie można dostrzec postępu. Co Pan rozumie przez postępek w etyce?*

– Miałem na myśli raczej to, co ludzie myślą na ten temat. Pewnie, że w etyce nie ma takiego postępu, jaki obserwujemy w nauce, ale myślę, że możemy powiedzieć, że jakiś postępek jest wpisany w naturę etyki albo przynajmniej w kwestie, którymi się ona zajmuje. Moim zdaniem wciąż możemy być sprawcami postępu w kluczowych poglądach moralnych. Na przykład sądzę, że ludzie stali się bardziej świadomi w kwestiach związanych z moralnym statusem zwierząt, niż byli poprzednio.

– *Wiele osób, w tym filozofów, składa formalne zastrzeżenia co do pańskiego sposobu prezentacji poglądów, wskazuje na niską wartość argumentów, nazywają nawet Pana „publicystą wśród filozofów”. Co Pan na to?*

– Nie zgadzam się. Wszystkie moje poglądy oparte są na argumentach, ci którzy zgłaszają taki zarzut, mylą się. Zresztą nie interesuje mnie rozmowa z tymi, którzy posługują się epitetami, znacznie bardziej ciekawi mnie zdanie tych, którzy prezentują odmienny typ argumentacji odnośnie do rzeczy, których bronię.

– *Niektórzy zarzucają Panu również, że dyskutując kontrowersyjne kwestie, jak np. problem eutanazji czy zabijania ciężko upośledzonych niemowląt, zatrzymuje się Pan na poziomie empirycznej obserwacji, stroniąc od filozoficznych rozstrzygnięć.*

– Uważam, że uprawiam filozofię, opieram się na argumentach, np. dyskutując, co złego jest w zabijaniu – kwestia bez wątplenia filozoficzna. Nie mniej sądzę, że nie ma nic złego w mieszaniu filozoficznych rozważań z obserwacją faktów, zwłaszcza dla kogoś, kto tak jak ja uprawia etykę praktyczną, ponieważ fakty są bardzo często relewantne wobec etyki, jaką się uprawia. Przykład eutanazji jest tutaj bardzo trafny.

– *Jakie jest źródło pańskich poglądów związanych z ideą wyzwolenia zwierząt?*

– Wyłożyłem je w I rozdziale swojej książki *Animal Liberation*. Przede wszystkim zastanawiam się, na jakiej podstawie mamy skłonność wierzyć, że z konieczności jesteśmy istotami wyższymi od zwierząt. Przeanalizowałem możliwe powody takiego twierdzenia i jestem zdania, że w swoim schemacie przypominają racje, które odrzucamy, a które są racjami rasistów, gdy starają się dowieść wyższości jednej rasy nad innymi. Uważam, że jedyną dającą się obronić zasadą równości jest ta, która uwzględni interesy wszystkich tych istot, które mogą mieć interesy. Jako że zwierzęta inne od ludzi, które są zdolne do odczuwania bólu, mają interesy, zasada równego rozpatrzenia interesów powinna stosować się do nich tak, jak stosuje się względem nas.

– *Niejednokrotnie nawołuje Pan do nowego odczytania Darwina. Dlaczego jest on tak ważny dla Pana?*

– Darwin jest ważny, ponieważ był pierwszym, który pokazywał, jak to się stało, że jesteśmy tym, kim jesteśmy. Był również pierwszym, który dotarł do istoty procesu, który nas ukształtował, tj. procesu naturalnej selekcji, co ma tym większe znaczenie, jeśli chcemy projektować przyszłość naszych społeczeństw. Nie można zbudować domu, jeśli nie ma się pojęcia, co to cegła, zaprawa itd.

– *A jak zapatruje się Pan na poglądy polemiczne względem Darwina. Mam na myśli np. teorię, którą głosi Stephen Jay Gould?*

– Moim zdaniem nawet Gould cały czas obraca się w obrębie podstawowych tez teorii Darwina, mimo że nie chce się z nim zgodzić. Moim zdaniem Gould jest w błędzie, podobnie zresztą jak większość tych, którzy dzisiaj zabierają się do czytania Darwina. Ale bez względu na to, czy Gould ma rację, czy też jej nie ma, wątpię, żeby wstrząsnęło to podwalinami, jakie ustanowił Darwin.

– *Wracając do pana książki Darwinian Left, pisze Pan o potrzebie nowej lewicy. Ale z perspektywy globalnej polityki, takie sformułowanie wydaje się bezcelowe, bo wątpliwości budzi sam sens używania terminów „lewica” i „prawica”. Jest Pan zdania, że te kategorie są wciąż przydatne w opisie współczesnej rzeczywistości?*

– Jest to znów pytanie dotyczące etykietowania. Nie ma wątpliwości, że świat jest dziś znacznie mniej łatwy do określenia niż kiedyś, I w niektórych wypadkach posługiwanie się terminami „konserwatywny”, „liberalny” na nic się nie zda, ale zwróćmy uwagę, że sam termin „liberalny” jest terminem mocno problematycznym. Co innego słowo to znaczy w Ameryce, a co innego w Australii czy Wielkiej Brytanii (australijskie rozumienie jest bardzo zbliżone do brytyjskiego). Ludzie, którzy uważają siebie za liberałów, mogą po prostu opowiadać się za większą wolnością, ale już nie za redystrybucją dobrobytu. W tym sensie, jeśli ktoś wyznaje poglądy Friedmana czy Hayeka, z pewnością jest liberałem, ale też nie ma nic wspólnego z lewicą, ponieważ nie życzy sobie regulacji rynku czy utrzymywania publicznych szkół. Dlatego jestem zdania, że termin „lewica” wciąż funkcjonuje, bo na razie nie wymyślono nic lepszego w zamian. Kiedy mówię o lewicy darwinowskiej, chcę podkreślić wagę idei stworzenia społeczeństwa bardziej egalitarnego, jednak takiego, które niekoniecznie będzie się dawało wpisać w liberalny punkt widzenia.

Za najlepsze odzwierciedlenie moich poglądów może posłużyć szwedzka partia socjaldemokratyczna, do pewnego stopnia brytyjska Partia Pracy czy obecny konserwatywny rząd Australii. Dystynkcje te są względne poza Ameryką. I tak, choć Australia ma rząd konserwatywny, to jednak opowiada się on za powszechnym ubezpieczeniem zdrowotnym, które obejmuje każdego bez względu na jego status. W Ameryce za tą ideą nie opowiada się ani Bush, ani Gore. Dlatego konserwatywny rząd australijski jest znacznie bardziej na lewo od jakiegokolwiek polityka w Stanach Zjednoczonych.

– *Kiedy porusza Pan wątek wspólnoty, solidarności, lojalności i altruizmu, ma się wrażenie obcowania z dziełem komunitarianina. Do jakiego stopnia podziela Pan komunitariański punkt widzenia?*

– Komunitarianie zwracają uwagę na pewne istotne kwestie związane z wartością lokalnych czy narodowych wspólnot, zwłaszcza jeśli ich poglądy zderzy się

z ostrymi koncepcjami wolnego rynku i prymatu ekonomii. Ale komunitarianie, jak np. Sandel, zbyt łatwo przyjmują pogląd o ważności lokalnej czy narodowej wspólnoty w oderwaniu od szerszych politycznych uwarunkowań. W tym miejscu się z nimi nie zgadzam, bo choć uważam, że jest niezmiernie ważne, zwłaszcza w perspektywie globalizacji, byśmy stali się faktycznie jednym światem, chcę jednego świata, który będzie zjednoczony na tysiąc sposobów, a tego nie da się osiągnąć, jeśli zwróci się w kierunku małej wspólnoty, bez próby zaangażowania się w świat, który traktuje się jako dom.

– Ponieważ należy Pan do tych filozofów, którzy żywo interesują się, co się dzieje na świecie, ciekawa jestem Pana głosu w debacie, jaka rozgorzała po 11 września.

– Tak się składa, że wraz z Jonathanem Gloverem, brytyjskim filozofem, braлиśmy udział w publicznej debacie zorganizowanej w Londynie przez Brytyjskie Towarzystwo Filozoficzne. Twierdziłem wówczas, że w pewnym sensie 11 września 2001 r. pokazuje, że świat jest o wiele bardziej jednym miejscem, niż zwykło się uważać. Jeśli prześledzimy dzieje Imperium Rzymskiego czy Brytyjskiego, zauważymy, że wszelkie próby mające na celu zachwianie ich stabilności dokonywały się nie za czasów ich świetności, lecz mniejszego bądź większego rozkładu. To, co pragnąłem wyrazić, sprowadza się do tego, że najlepszą odpowiedzią na zamach terrorystyczny nie jest próba zmierzenia się z terrorystami w obrębie granic narodowych, ale przyjęcie do wiadomości, że tworzymy jeden świat – i żeby rozwiązać globalne konflikty – potrzebujemy autorytetów o randze globalnej. Dlatego uważam, że byłoby błędem, gdyby Stany Zjednoczone zdecydowały się samowolnie zaatakować Irak bez wcześniejszych zgody Narodów Zjednoczonych. Byłby to cios w zasadę jednego porządku światowego. Jeden cios zresztą Stany Zjednoczone już zadały, gdy odmówiły przyłączenia się do Międzynarodowego Trybunału Karnego, co było w końcu próbą nadania sprawiedliwości statusu globalnego.

– Pojawiają się głosy, że niektóre podejścia w etyce nie przystają do wymogów współczesnego świata. Dlatego coraz częściej szuka się odpowiedzi w nowych propozycjach np. feministycznej. Czy uznaje Pan feministyczny punkt widzenia za pomocny przy rozwiązywaniu konfliktów etycznych?

– Przede wszystkim nie ma czegoś takiego jak jedna etyka feministyczna, różne feministki wykładają swoje poglądy w różny sposób. Moim zdaniem feministyczne spojrzenie na etykę pozwala nam zobaczyć pewne ważne kwestie z innej perspektywy. Za ważną uznaję np. feministyczną krytykę bezstronności, która jest wyzwaniem dla tradycyjnego punktu widzenia, choć z drugiej strony nie sądzę, by te wyzwania miały jakiś fundamentalny wydźwięk, choć z pewnością wskazują kwestie, które powinno się rozpatrzyć, np. stronniczość wywołaną afektem, emocjami. Interesująca wydała mi się słynna już dziś debata Kohlberg–Gilligan,

choć nie da się zaprzeczyć, że praca Gilligan nie jest specjalnie mocna, gdy chodzi o metodologię czy dane empiryczne, na których się oparła. Niemniej jestem zdania, że taki głos powinien mieć swoje miejsce w etycznej debacie, bo nie jest dobrze, gdy dominuje jedno stanowisko albo jedna „partyjna” linia etyczna. Poza tym uważam, że w stosunku do feministek panuje wciąż dużo uprzedzeń, ja sam nie jestem przekonany, czy powinniśmy zakładać, że feministki z konieczności będą uprawiać etykę w skrajnie odmienny sposób. Zwłaszcza że jest dziś mnóstwo ludzi, którzy myślą jak feministki, choć sami feministami się nie nazywają.

– *Ale czy dostrzega Pan pewien zgrzyt między feministkami a utilitarystami? Chodzi o to, jak mawiają feministki, że wsparcie, jakiego udzielają im utilitaryści, jest dość chwiejne, ponieważ wystarczy dowieść, że opresja kobiet sprzyja wzmoczeniu ogólnej szczęśliwości (co udowodniano nieraz), a wtedy wsparcie ze strony utilitarystów się kończy.*

– Żeby tak twierdzić, trzeba by najpierw pokazać, jak jest możliwe, żeby opresja połowy gatunku ludzkiego mogłaby zmaksymalizować ogólny bilans szczęśliwości lub przynajmniej zaspokojenia skłonności. Jestem przekonany, że dopiero faktyczna równość kobiet i mężczyzn jest najlepszym sposobem zapewnienia powszechnej szczęśliwości, tak dla kobiet, jak dla mężczyzn. Ja nie dostrzegam tego konfliktu. Gdybym uważał co innego niż to, co przed chwilą powiedziałem, przynaję, znalazłbym się w opałach, musiałbym się zdecydować, czy popieram feministki, czy utilitarystów. Ale nie sądzę, żebym znajdował się w sytuacji konieczności wyboru.

– *Niektóre feministki zgłaszają jednak obiekcje wobec pańskiego pomysłu zabijania niewinnych niemowląt. Mówią, że zasadniczo kłóci się to z etyka troski, którą wyznają.*

– Nie znam żadnej feministki, która by utrzymywała, że musimy utrzymywać niemowlęta przy życiu bez względu na wszystko, np. na cierpienie, którego doznają.

– *Napisał Pan książkę o Heglu i Marksie. Co Pana pociągało w myśli tych filozofów, w końcu tak dalekich od poglądów, które Pan reprezentuje?*

– Cóż, dobrze jest czasem zająć się myślą, z którą samemu się polemizuje. Hegel był błyskotliwym filozofem. I, co ważne, był krytykiem kantowskiej moralności, poza tym jego filozofia prawa stworzyła podwaliny społeczeństwa obywatelskiego. Co do Marksa, to wyznam, że nigdy nie byłem marksistą i dzisiaj jestem jeszcze mocniej przekonany niż kiedyś, że Marks się mylił. Czym innym jest powiedzieć, jak to robię w *Darwinian left*, że możemy uciec od marksizmu i ludzkiej

natury, a czym innym uważać, że tropienie pomyłek Marksa może być nieustannym wyzwaniem, zwłaszcza że idea giętkości natury ludzkiej, którą da się urabiać ze względu na zmieniające się ekonomiczne zależności, jest wciąż bardzo atrakcyjna.

– Jak postrzega Pan rolę tradycji w filozofii?

– No cóż, nie mam w sobie zbyt wiele z tradycjonalisty. Uważam, że każde pokolenie spogląda inaczej na te same kwestie, ale takie świeże spojrzenie jest potrzebne. Poza tym wyznaję pogląd, że w filozofii powinniśmy myśleć przede wszystkim krytycznie, a nie tak, by pozostawać w zgodzie z tradycją.

– Niektórzy mówią, że etyka umarła, a nadszedł czas bioetyki i to ona rządzi. Jaka jest Pana opinia w tej sprawie?

– Nie uważam, żeby bioetyka rządziła, bioetyka jedynie stawia pewne pytania i przytacza argumenty za rozwiązaniami, które wspiera. Ale znajdziemy dziesięciu bioetyków, a będziemy mieli dziesięć różnych opinii. Jednak nie mam wątpliwości, że bioetyka stawia wyzwania, a zarazem, co jest czymś bardzo dobrym, wyznacza kierunek myślenia w etyce medycznej.