

Steven Buckle
Australian Catholic University

ETYKA 39, 2006

Peter Singer i utylityzm. Nauki płynące od Rousseau i Kanta

W artykule autor dowodzi, że argument Singera na rzecz utylityzmu jest chybiony i że poprawienie go wymaga wyciągnięcia nauki od Rousseau i Kanta. Autor wskazuje, że podobnie jak u Singera, argument Rousseau na rzecz umowy społecznej zawodzi, ponieważ nie udaje mu się połączyć opartego na interesie własnym punktu wyjścia (człowieka naturalnego) z wnioskami o uspołecznieniu. Następnie autor dowodzi, że Kant rozwiązał problem Rousseau, przyjmując, że uspołecznienie było właściwe człowiekowi naturalnemu i podając w ten sposób koncepcję natury ludzkiej, w której jest miejsce dla moralności. Singer musi zatem postąpić podobnie, żeby rozwiązać swój problem. Autor dowodzi dalej, że przyjęcie problematycznego punktu wyjścia w postaci założenia o egoizmie ludzi odzwierciedla wpływ (pewnej postaci) ewolucyjnego naturalizmu na obu myślicieli. Błędem byłoby jednak zakładać, że ewolucyjny naturalizm wymaga takiego punktu wyjścia. Singer może więc poprawić swój argument, nie zdradzając jego ducha, ale nie ma gwarancji, że jego wniosek, który stanowi wyraz utylityzmu preferencji, nie ucierpi wskutek tych poprawek.

Peter Singer dowodzi w swojej bestsellerowej książce *Etyka praktyczna*, że jakaś postać utylityzmu to „pierwsza podstawa”¹ wszelkiego myślenia moralnego, pierwszy krok, który, jeśli mamy myśleć moralnie, trzeba zrobić; co więcej: krok ten musi uzasadniać wykraczanie „poza” utylityzm². To mocna teza. W istocie głosi ona, że utylityzm jest „domyślnym stanowiskiem” [*default setting*] myślenia moralnego. Celem tego artykułu jest, po pierwsze, przeanalizowanie argumentu Singera i wykazanie, iż występuje w nim pewna wyraźna słabość. Porównam problem, który pojawia się u Singera, z głównym problemem, jaki rodzi przedstawiony przez Rousseau argument na rzecz umowy społecznej, oraz pokażę zachodzące między nimi podobieństwa. Następnie pokażę, jak Kant rozwiązuje problem właściwy argumentacji Rousseau i zasugeruję, że w tym rozwiązaniu tkwi nauka, którą Singer powinien wyciągnąć dla swojej argumentacji, a właściwie nie tylko on, lecz wszyscy posługujący się podobnymi argumentami powstałymi pod wpływem stanowiącego tło tych argumentów, ewolucjonistycznie naturalistycznego wyobrażenia o źródłach i naturze moralności. W konkluzji będę twierdził, że argument Singera trzeba poddać rewizji w jego punkcie wyjścia — trzeba zacząć od koncepcji natury ludzkiej życzliwiej

¹ W polskim przekładzie *Etyki praktycznej* „first base” zostało przetłumaczone jako „pierwsza rzecz” (por. P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 29), co nie oddaje intencji autora. Ze względu na to, że polski przekład w wielu miejscach odbiega od wymowy oryginału, cytaty z książki Singera zostały przełożone przez tłumaczkę (przyp. tłum.).

² Por. *ibidem*.

traktującej moralność — oraz że taka rewizja będzie wymagać zakwestionowania utylitarystycznych wniosków Singera.

Argument Singera w zarzysie

Singer utrzymuje, że aby żyć etycznie, trzeba żyć zgodnie z jakiegoś rodzaju *standardami*. Te standardy nie muszą być oceniane przez innych jako właściwe, żeby jednak uchodzić za autentyczne standardy, sam podmiot musi uznać je za słuszne. Powiemy zatem, że ktoś żyje w zgodzie ze standardami etycznymi, jeśli potrafi przedstawić powody, dla których wybrał swój sposób życia. „Pojęcie życia zgodnie ze standardami etycznymi jest nieodłączne od pojęcia obrony sposobu, w jaki się żyje, od podania racji dla takiego życia, od jego uzasadnienia”³. W takim razie żyć etycznie to żyć zgodnie ze standardami, które potrafi się obronić, bez względu na to, czy inni je podzielają, czy też nie. Życie zgodnie ze standardami najlepiej przeciwstawić nie życiu złemu, ale życiu bez jakichkolwiek standardów. (Innymi słowy, Singera interesuje to znaczenie moralności, któremu przeciwstawia się raczej *amoralność* niż *niemoralność*). Singer dodaje kolejny wymóg. Twierdzi, że niektóre sposoby uzasadniania nie składają się na życie w zgodzie ze standardami etycznymi: „uzasadnianie w kategoriach jedynie własnego interesu nie wystarczy [...], jako że pojęcie etyki niesie ze sobą ideę czegoś więcej niż jednostka”⁴. Uzasadnienia nie są etyczne, jeśli odwołują się wyłącznie do tego, w jaki sposób przynoszą mi korzyść: „muszę odnieść się do szerszego forum”⁵. Co więcej, muszę zrobić to nie tylko poprzez zwrócenie się *do* takiego forum, ale poprzez włączenie siebie *w* jego obręb: muszę formułować swoje standardy w postaci sądów uniwersalnych, które stosują się do mnie dlatego, że tak samo stosują się do wszystkich. W historii teorii etycznych podobną myśl formułowano na wiele sposobów, ale zawsze zgadzano się, że „zasada etyczna nie może być usprawiedliwiona poprzez odniesienie do stronniczej czy wydzielonej grupy. Etyka przyjmuje uniwersalny punkt widzenia”⁶.

Singer przechodzi następnie do wykazania, że ta ogólna charakterystyka etyki stanowi wskazówkę wymagającą wypełnienia jakąś podstawową etyczną treścią. Przekonuje, że dowodzi ona, iż bycie etycznym wymaga ode mnie *wykrócenia poza* mój „naturalny” punkt widzenia: „moja zupełnie naturalna troska o własne interesy musi być, kiedy myślę etycznie, poszerzona o interesy innych”⁷. Następnie Singer utożsamia interesy z pragnieniami po to, żeby — jak powiada — nadać swojemu argumentowi możliwie najszerszy zakres: „jeśli zdefiniujemy »interesy« wystarczająco szeroko, tak szeroko, że wszystko, czego ludzie pragną, uznamy za leżące w ich interesie, [...] to wydaje się, że w tym przedetycznym stadium *tylko* czyjeś własne interesy mogą być istotne z punktu widzenia decyzji”⁸ o tym, jak postąpić. Kiedy zatem staram się postąpić etycznie, wykraczam poza swoje własne interesy i w ten sposób uznaję, że interesy innych muszą liczyć się na równi z moimi. Działanie etyczne więc „wymaga ode mnie rozważenia wszystkich tych interesów i wybrania takiego sposobu postępowania, który najprawdopodobniej zaspokoi w największym stopniu interesy tych, na których wpłynię, [...] muszę wybrać taki sposób

³ *Ibidem*, s. 25.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, s. 26.

⁷ *Ibidem*, s. 27.

⁸ *Ibidem*, s. 26–27.

postępowania, który w ostatecznym rozrachunku będzie miał najlepsze konsekwencje dla tych, na których wpłynie”⁹.

Oczywiście jest to pewna postać utilitaryzmu — a ściślej mówiąc: utilitaryzm preferencji — więc Singer konkluduje, że ciężar dowodu spoczywa na tych, którzy chcą wyjść „poza” utilitaryzm. Stanowisko utilitarystyczne „jest minimalistyczne, jest pierwszą podstawą, którą uzyskujemy, przyjmując uniwersalną perspektywę w podejmowaniu decyzji opartych na własnym interesie”¹⁰. Zatem „nie możemy, jeśli mamy myśleć etycznie, nie zrobić tego kroku”¹¹. Podstawowy tok wyводу jest następujący: zaczynamy od naturalnej postawy troski o własny interes, po czym przyjmujemy perspektywę ogólną obejmującą wszystkie poszczególne interesy prywatne w danej populacji, tym samym rozszerzając na interesy wszystkich nasz ciasny wzgląd na własne sprawy. Nasze naturalne pragnienie uzyskania tego, czego chcemy, przekształca się w ten sposób w pragnienie zrealizowania (na tyle, na ile to możliwe) tego, czego pragnie każdy — bez względu na to, czego akurat pragnie, jako że wszystkie pragnienia są równe. To jest utilitaryzm — a dokładniej, utilitaryzm preferencji — a zatem „utilitarystyczne stanowisko jest minimalistyczne, jest pierwszą podstawą” myślenia etycznego. Uogólnianie jest w etyce konieczne i prowadzi nas do utilitaryzmu preferencji. Zatem jest to stanowisko, do którego musimy dopiero dotrzeć, jak również stanowisko, od którego odstępnie trzeba uzasadnić¹². Pogląd Singera można więc podsumować, opisując utilitaryzm jako „domyślne stanowisko” myślenia etycznego.

Wniosek ten jest bez wątpienia prowokacyjny. Jeśli utilitaryzm jest „domyślnym stanowiskiem” myślenia etycznego, wyrastającym jak się wydaje z dodania uogólnialności do postawy naturalnej, to wszystkie inne rodzaje poglądów etycznych staną przed zadaniem znalezienia uzasadnienia dla swojego odstępstwa od tego wzorca. Zwłaszcza kantystom grozi niebezpieczeństwo znalezienia się w szczególnie kłopotliwej sytuacji, zważywszy na to, że to przede wszystkim kandyści kładą nacisk na uogólnialność jako wymóg stawiany myśleniu etycznemu — jednak nacisk ten kładziony jest zazwyczaj po to, aby *zaprzeczyć* utilitarystycznym (i wszystkim innym konsekwencjonalistycznym) wnioskowi. Mamy więc tu do czynienia z autentycznym zderzeniem poglądów. Argument Singera rzuca poważne wyzwanie wszelkim deontologicznym, czy w inny sposób niekonsekwencjonalistycznym stanowiskom moralnym, czyniąc ich ocenę ważnym zadaniem.

Ocena argumentu Singera

Główny problem z argumentem Singera staje się widoczny w jego końcowych uwagach towarzyszących argumentacji, w których Singer twierdzi, że utilitaryzm stanowi konieczne minimum, ponieważ jest „pierwszą podstawą, którą uzyskujemy, przyjmując uniwersalną perspektywę w podejmowaniu decyzji opartych na własnym interesie”¹³ oraz że „nie możemy, jeśli mamy myśleć etycznie, nie zrobić tego kroku”¹⁴. Winno być jednak jasne, że nie są to twierdzenia równoważne. Czym innym jest argumentowanie, że utilitaryzm pojawia

⁹ *Ibidem*, s. 28.

¹⁰ *Ibidem*, s. 29.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 29.

¹³ Por. przyp. 1 i 9.

¹⁴ P. Singer, *Etyka praktyczna*, op. cit., s. 29.

się, *jeśli* w opartym na własnym interesie podejmowaniu decyzji przyjmie się perspektywę uniwersalną. A zupełnie czym innym twierdzenie, że to natura myślenia etycznego *wymaga* od nas zrobienia tego kroku, ponieważ to ostatnie sprowadza się do twierdzenia, że myślenie etyczne nie może pojawić się w *żaden inny sposób* niż przez przyjęcie perspektywy uniwersalnej w podejmowaniu decyzji opartych na interesie własnym.

Jednakże Singer nie przedstawił żadnego argumentu, który kazałby wierzyć w prawdziwość tej tezy. Singer po prostu podał kilka przykładów myślenia opartego na interesie własnym i pokazał, że można je dopasować do kształtu sądów etycznych poprzez *rozszerzenie* ich zakresu tak, aby objęły również innych. Dlatego wydaje się, że jego argument byłby celniejszy, gdyby stwierdził, że *niektóre* sądy etyczne, a konkretnie te, które powstają w efekcie przyjęcia perspektywy uniwersalnej w podejmowaniu decyzji opartych na interesie własnym, muszą przyjmować kształt utilitaryzmu preferencji, a przez to, że myślenie w kategoriach utilitaryzmu preferencji z konieczności należy do etyki. Wniosek ten może być nawet prawdziwy i przydatny, jednak długa droga wiedzie do niego od poglądu, który głosi, że taka postać utilitaryzmu jest tą właśnie „postawą wyjściową”, od której inne rodzaje sądów etycznych mogą odbiegać tylko pod warunkiem, że przedstawiają szczególne racje uzasadniające.

Drugi problem z argumentem Singera pojawia się, kiedy zauważymy, że przedstawia się go jako całkowicie hipotetyczny: „nie możemy, *jeśli* mamy myśleć etycznie, nie zrobić tego kroku”¹⁵. Znaczy to, że Singer przedstawia swój argument nie jako argument prowadzący do konkluzji, że powinniśmy być utilitarystami, czyli zajmować „domyślne stanowisko”, a tylko taki, który głosi, że *jeśli* mamy myśleć etycznie, to właśnie taką postawę powinniśmy zająć. Innymi słowy, Singer nie traktuje tutaj etyki, jak to czyniło wielu, jako dziedziny racji mających nadrzędną ważność, charakteryzującej się odrębną (i nadrzędną) koncepcją zobowiązania¹⁶. Przeciwnie, traktuje ją, jeśli o to idzie, po prostu jako rodzaj uogólniającego sądzenia [*universalistic judging*], w które ludziom zdarza się angażować — po prostu jako jedną z wielu form ludzkiego zachowania — pozostawiając zupełnie na boku to, czy mamy jakikolwiek obowiązek angażować się w tego rodzaju zachowania. Zasadniczej kwestii — dlaczego być etycznym? — Singer nie podejmuje aż do samego końca książki.

Z pewnością wielu, jeśli nie większość jego czytelników, musi być zaskoczonych takim obrotem sprawy. Można by się naturalnie spodziewać, że będą sędzić, iż pierwszy rozdział, *O etyce*, zawiera coś więcej niż tylko stwierdzenie, *czym jest etyczny punkt widzenia* — zapewne będą się spodziewać wyjaśnienia, *jak powinniśmy myśleć* o tych kwestiach, które następnie są omawiane. Mogliby myśleć, że rozdział zatytułowany *Co jest złego w zabijaniu*, który zawiera podrozdziały o tytułach takich jak: *Czy powinniśmy cenić świadome życie?*, poświęcony jest ustaleniu właśnie tych kwestii, które podano w tytułach. Ale tak nie jest. W rozdziale tym autor zajmuje się pokazaniem, co jest złego w zabijaniu oraz czy powinniśmy cenić świadome życie itd., *jeśli* myślimy etycznie. To, *czy* powinniśmy myśleć etycznie, czy nie, jest pytaniem odłożonym do momentu, gdy wszystkie poszczególne wnioski zostaną już wyciągnięte.

¹⁵ *Ibidem* (podkr. S.B.).

¹⁶ Por. np. B. Williams, *Ethics and Limits of Philosophy*, Fontana, London 1985, rozdz. 10: *Morality, the Peculiar Institution*.

A zatem, dlaczego być etycznym? Dlaczego myśleć etycznie? Odpowiedź Singera jest bardzo zaskakująca, jeśli wziąć pod uwagę, że w przeciwieństwie do znacznej części tego, co ją poprzedza, jest bardzo podniosła. Odrzuca on łączony zazwyczaj z Kantem pogląd, że istnieje racjonalne uzasadnienie dla etyki, w tym sensie, że uzasadnia ją sama natura rozumu. Biorąc pod uwagę, że swoim punktem wyjścia czyni on naturalny interes własny, nie jest to nic zaskakującego. Jednakże mimo takiego punktu wyjścia Singer nie godzi się, żeby odpowiedzi na pytanie udzielić w kategoriach tego, co opłaca się troszczącej o interes własny jednostce: nie twierdzi, że życie etyczne jest warte przeżycia dlatego, że własne interesy najlepiej, najbardziej efektywnie, realizuje się *pośrednio*; że sposobem na uzyskanie tego, czego się chce, jest dać sobie spokój w tym sensie, żeby nie koncentrować się wciąż na tym, jak zdobyć to, czego się chce. Singer jest wyczulony na ten fakt i odnosi się do niego, nazywając go „paradoksem hedonizmu”¹⁷. Z życzliwym zrozumieniem stwierdza, że szczęście, mimo że uzależnione od zdobycia tego, czego się od życia chce, bardziej bezpośrednio zależy od osiągania w życiu celów, toteż najlepiej uważać, że jest „produktem ubocznym dążenia do czegoś innego, a nie czymś, co osiąga się przez skupienie się na samym tylko szczęściu”¹⁸. Niemniej, mimo że zdaje się przystawać na to, iż fakt ten *przyczynia się* do tego, że życie etyczne staje się bardziej godne pożądania, to jednak nie traktuje go jako odpowiedzi na to zasadnicze pytanie.

Singer utrzymuje raczej, że uzasadnienie etyki leży ostatecznie w jakimś możliwym do przyjęcia ujęciu sensu ludzkiego życia. To po to, żeby zaspokoić tę potrzebę sensowności, musimy wyjść „poza osobisty punkt widzenia do stanowiska bezstronnego obserwatora”¹⁹; etyczny punkt widzenia „jest sposobem wykraczania poza nasze skierowane do wewnątrz zainteresowanie [*inward-looking concerns*] i utożsamiania się z najbardziej obiektywnym z możliwych punktem widzenia, z – jak ujął to Sidgwick – »punktem widzenia wszechświata«”²⁰. To zaskakujący wniosek jak na teorię, która przyjmuje interes własny za naturalną postawę; możemy posunąć się nawet dalej i wyciągnąć wniosek, że skoro myślenie etyczne kulminuje w tak podniosłych myślach, to musi to znaczyć, iż dążenie do nadania życiu sensu stanowi samo w sobie część naturalnej ludzkiej postawy: to znaczy, że jesteśmy istotami, dla których ich istnienie jest pytaniem, i że w stawianiu tego pytania oraz w punkcie widzenia, który ono narzuca, odkrywamy, że my sami i nasze naturalne postawy, to coś znacznie więcej niż interes własny, na którym Singer opiera swoje stanowisko. Istota troszcząca się o uogólnione sądy, ze względu na to, że odzwierciedlają one troskę o sens życia, to istota, którą interesuje prawda i sens, a uogólnianie odnośnie do tych zainteresowań nie prowadzi do powszechnego zaspokojenia preferencji. Tym sposobem odpowiedź Singera na owo zasadnicze pytanie: „Dlaczego być etycznym?” podważa jego konkluzję, że pewna postać utylitaryzmu stanowi „moralne minimum”, „domyślne stanowisko” myślenia etycznego.

Trzeba również zauważyć, że odpowiedź, której udziela Singer, rozczarowuje. Odpowiedź ta nie brzmi — jak mogliby się spodziewać jego co bardziej naiwni czytelnicy, którzy postrzegają go jako kogoś, kto formułuje *wymogi*, jakie etyka nakłada na nasze życie — że *powinniśmy* być moralni, ponieważ *powinniśmy* przyjmować „punkt widze-

¹⁷ Por. P. Singer, *Etyka praktyczna*, op. cit., s. 311.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 313.

²⁰ *Ibidem*.

nia wszechświata”. Chodzi tu raczej o to, że *jeśli* już przyjmiemy ten punkt widzenia, to zyskamy perspektywę, z której może wypłynąć myślenie etyczne: „*Jeśli* szukamy celu obejmującego coś więcej niż nasze własne interesy, czegoś, co pozwoli nam postrzegać nasze życie jako mające znaczenie poza wąskim zakresem naszych własnych stanów świadomości, to jednym z oczywistych rozwiązań jest przyjęcie etycznego punktu widzenia”²¹. Bez wątplenia. Rzuca się jednak w oczy to, że *nie* dano nam żadnej racji, że przyjęcie takiego punktu widzenia jest konieczne czy też obowiązkowe. W ujęciu Singera etyka pozostaje kwestią wyboru²².

Jeśli połączymy to odkrycie z wyjściowym argumentem na rzecz utilitaryzmu, wydaje się to również oznaczać niespójny wybór. Wyrażając to inaczej, argument ten zdaje się teraz polegać na pewnego rodzaju intelektualnej schizofrenii: zaczynamy od naturalnej postawy troski o interes własny, a następnie uogólniamy sądy o tej postawie ze względu na zupełnie inną postawę, jaką jest zainteresowanie znaczeniem tego, co wykracza *poza* takie postawy skoncentrowane na interesie własnym. Skłonność Singera do opisywania swojego argumentu jako wychodzącego od interesu własnego, a następnie *rozszerzenia* tego interesu własnego tak, aby w równej mierze stosował się do wszystkich, jest zatem złym opisem tego, co *rzeczywiście* robi. W rzeczywistości oferuje nam nie tyle *rozszerzenie* deklarowanego punktu wyjścia, ile jego *porzucenie*. Ponadto, podaje nie tyle argument, ile rodzaj moralnego katechizmu: uznaj, że naturalną postawą jest troska o interes własny, teraz *porzuć* to wąskie zainteresowanie samym sobą i zastąp je punktem widzenia, który jednakowo traktuje naturalne postawy, a wtedy przekonasz się, że jesteś utilitarystą preferencji. Właśnie tak; tyle, że, co oczywiste, nie jest to już argument dotyczący minimalnej treści moralności. Jest to raczej moralne napomnienie, do którego dołączono hipotetyczny wniosek: „Porzuć swój samolubny sposób postępowania — a *jeśli* zrobisz to *w taki sposób*, osiągniesz *tego* rodzaju moralny punkt widzenia”.

Rzecz jasna, z pewnością nie jest to całe jawne przesłanie *Etyki praktycznej*: że prosty argument dowodzi, że utilitaryzm jest sednem [*nub*] etyki, że ma on dalekosiężne następstwa dla szerokiego zakresu etycznych kwestii, oraz że cała rzecz opiera się na „punkcie widzenia wszechświata”. Te radykalne tezy są oczywiście obecne i istotnie wynikają, ogólnie rzecz biorąc, ze stanowiska, które ma być „moralnym minimum”, ale ten prosty argument jest po prostu bałamutny, a stanowisko, które ma rzekomo ugruntowywać, nie da się w żaden sposób pogodzić z jego oficjalnym punktem wyjścia.

Dlaczego sprawa się tak pogmatwała? Mówiąc krótko, stało się tak dlatego, że Singer próbował wyciągnąć etyczne konkluzje z punktu wyjścia tak całkowicie pozbawionego treści etycznej, że obu końców nie da się ze sobą połączyć. Ponadto usiłował uzasadnić całą tę procedurę, odwołując się do stanowiska, które bezproblemowo współgra z jego wnioskami etycznymi, za to wcale nie zgadza się z jego punktem wyjścia — mimo że to właśnie ów punkt wyjścia ma ono uzasadniać. W ostatecznym rozrachunku jego problem polega na tym, że oscyluje między dwoma zupełnie różnymi koncepcjami natury podmiotu etycznego, ludzkiej istoty: między „przyziemnym” naturalizmem, który wystrzega

²¹ *Ibidem*, s. 313 (podkr. S.B.).

²² Jest on tego świadom: „Na pytanie: »Dlaczego działać moralnie?« nie można udzielić odpowiedzi, która dałaby każdemu nieodparte racje na rzecz moralnego działania. Nie dające się obronić pod względem etycznym zachowanie nie zawsze jest irracjonalne”; *ibidem*, s. 314. Ani też *samo* zachowanie irracjonalne (pojawia się po kusa, żeby to dodać) nie jest nie do obrony — tzn. nie do obrony w kategoriach interesu własnego.

się odwołania do moralności, polegając jedynie na interesie własnym, a „podniosłym”²³ stanowiskiem, które łączy wzgląd na sens życia z położeniem tych wszystkich liczących się innych, na których wpływamy. Z tej perspektywy widać, że jego stanowisko dotknęła ta sama choroba, która zaatakowała inne znane teorie z zakresu filozofii praktycznej. Może to być pouczające, jeśli zrobimy krok wstecz i porównamy jego przypadek z innym.

Rousseau o wolności obywatelskiej

Od czasu, gdy Isaiah Berlin zaatakował wolność „pozytywną” w imię „negatywnej”²⁴, teoria umowy społecznej Rousseau nie ma dobrej reputacji. Berlin dał do zrozumienia wystraszająco jasno w tej pracy, że przedstawiony przez Rousseau pogląd na wolność oraz jego wstrząsający upór [w głoszeniu tezy], że można prawomocnie „zmusić do wolności”, uważał za przypadek złego rodzaju wolności, że na Rousseau spoczywa istotna odpowiedzialność za Gułag i inne okrucieństwa — za, mówiąc słowami Camusa, „obozy niewolników pod sztandarem wolności”²⁵. To, czy Rousseau jest winny stawianych mu zarzutów, nie będzie nas tu zajmować. (Na jego obronę trzeba przynajmniej stwierdzić, że na ogół to raczej jego slogany niż teoria jako całość okazywały się pożywką dla dyktatorów). Rzecz raczej w tym, że skutkiem ataku Berlina było zaciemnienie faktu, iż Rousseau w swoim wywodzie zastosował *obie* koncepcje wolności. Jego argument za umową społeczną jest w istocie argumentem dotyczącym przekształcenia wolności negatywnej w pozytywną. To właśnie próba dokonania tego przekształcenia jest ważna dla naszych celów.

Już na początku w *Rozprawie o nierówności* Rousseau twierdzi, że filozofowie zajmujący się filozofią praktyczną doszukiwali się w stanie natury — w pierwotnym stanie ludzkiej istoty — wszystkich tych przywar, które wykryli w społeczeństwie cywilizowanym: „mówili o człowieku dzikim, kreślili obraz cywilizowanego”²⁶. Oczywistym celem ataku jest Hobbes, który opisywał życie w stanie natury jako stan wojny każdego z każdym²⁷. Niemniej Rousseau i Hobbes mają więcej wspólnego ze sobą, niż sugeruje ta rzucająca się w oczy niezgoda. Mimo że Russowski człowiek naturalny jest nastawiony pokojowo, to jest on — jak powiada Rousseau — samotny, podczas gdy Hobbesowski człowiek naturalny jest człowiekiem w towarzystwie (jeśli nie w pełni w społeczeństwie). Nie ma nic, co Hobbesowskiego człowieka mogłoby powstrzymać od dobrego funkcjonowania w izolacji, w istocie jest on samozachowującą się maszyną, która, jak można się spodziewać, będzie w takich warunkach doskonale funkcjonować — nawet jeśli takie życie byłoby wciąż życiem samotnym i biednym — a która zaczyna funkcjonować źle dopiero wtedy, gdy znajdzie się w obecności innych maszyn tego samego rodzaju. Rousseau nie ma żadnego powodu, żeby się z tym nie zgodzić: jego człowieka naturalnego psuje właśnie towarzystwo innych, przynosząc ze sobą pęd do rywalizacji, gdy już zostanie wydobyty ze stanu naturalnej izolacji, niezależności i biedy²⁸.

²³ Por. *ibidem*, s. 313.

²⁴ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, przeł. D. Grinberg, [w:] *idem*, *Cztery eseje o wolności*, PWN, Warszawa 1994, s. 182–195.

²⁵ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Muza, Warszawa 2002, s. 10.

²⁶ J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, przeł. H. Elzenberg, [w:] *idem*, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Warszawa 1956, s. 141.

²⁷ T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, rozdz. XIII.

²⁸ Na te podobieństwa zwraca uwagę Richard Tuck w książce *The Rights of War and Peace*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 197–207.

Rousseau rozciąga Hobbesowski [opis] człowieka naturalnego na naturę wolności, którą ów człowiek się cieszy i którą — tak jest! — ceni. Hobbes odrzucił starożytną ideę wolności jako obywatelskiego rządzenia samym sobą, oskarżając ją (w sposób, który antycypuje atak Berlina na jej nowoczesnego „pozytywnego” potomka) o mylenie wolności działania państwa z wolnością jednostki *od* państwa²⁹. Dodał również, że w rzeczywistości istnieje tylko jedna koncepcja wolności: gdyby opisać ją w kategoriach stosowanych przez Berlina, jest całkowicie negatywna, nie jest niczym więcej niż „brakiem przeciwstawienia”³⁰. To jest właśnie ten rodzaj wolności, który ceni Russowski człowiek naturalny. To, że tak właśnie jest, pokazano najpierw w najsłynniejszym zdaniu *Umowy społecznej*: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach”³¹. Urodzić się wolnym znaczy urodzić się w stanie natury, a zatem być zupełnie nieograniczonym w swoim wyborze działań: jest to „wolność przyrodzona, której granicą są tylko siły jednostki”³². Tę samą koncepcję można również dostrzec w jego ujęciu rozpadu rodziny przed stworzeniem jakiegokolwiek społeczeństwa politycznego: więzi rodziny *rozwiązują się*, kiedy dzieci osiągają dojrzałość i musi tak być, ponieważ rozpad ten jest osiągnięciem wolności³³. Osiągnięcie wolności jest zatem *zniesieniem ograniczeń* w czynieniu użytku ze swojej mocy. To, jak tę moc się wykorzystuje, jest nieistotne — wolność naturalna jest brakiem przeciwstawienia.

Należy to uwypuklić, ponieważ w teorii przedstawionej w *Umowie społecznej* uzasadnienie przejścia od stanu natury do społeczeństwa obywatelskiego zależy od wolności, która zostaje zachowana. Rousseau wyraża tę myśl wprost, podsumowując w następujących słowach problem, który jego teoria musi rozwiązać:

Znaleźć formę stowarzyszenia, która by broniła i chroniła całą wspólną siłą osobę i dobra każdego jej członka i dzięki której każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolny jak przedtem³⁴.

Wolność musi więc zostać zachowana, jeśli proponowany przez Rousseau ustrój społeczny [*civil order*] ma zostać uzasadniony.

Niestety, właśnie tego wymogu teoria Rousseau nie spełnia, ponieważ popełnia on ekwiwokację w użyciu słowa „wolność”. Jak łatwo zauważyć, jeśli człowiek naturalny wchodząc do społeczeństwa obywatelskiego „pozostaje równie wolny jak przedtem”, w takim razie musi pozostawać wolnym *dokładnie takim samym sensie*, w jakim był wolny w stanie natury. Na to jednak, że tak nie może się stać, wskazuje Rousseau, podsumowując swój wywód o samej umowie społecznej:

Każdy z nas z oddzielną oddaje swoją osobę i całą swoją moc (puissance) pod naczelne kierownictwo woli powszechnej i wszyscy my pospołu, jako ciało polityczne, przyjmujemy każdego członka jako część niepodzielnej całości³⁵.

²⁹ T. Hobbes, *Lewiatan*, *op. cit.*, rozdz. XXI, s. 189.

³⁰ *Ibidem*, s. 185.

³¹ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. B. Strumiński, I, 1 [w:] *idem*, *Umowa społeczna. Uwagi o rządzie polskim. List o widowiskach*, PWN, Warszawa 1966, s. 9.

³² *Ibidem*, I, 8, s. 28.

³³ Por. *ibidem*, I, 2, s. 10.

³⁴ *Ibidem*, I, 6, s. 21–22.

³⁵ *Ibidem*, I, 6, s. 23.

Drobniejsze szczegóły tej umowy nie muszą zaprzętać naszej uwagi. Najistotniejsze jest to, że *jednostkowe* podejmowanie decyzji w sprawie swojego życia zastąpiono *wspólnym* podejmowaniem decyzji przez wszystkich o życiu każdego i wszystkich razem. Zatem nie jest już prawdą to, że *jednostka* nie podlega żadnym ograniczeniom, że jest po prostu sama sobie panem.

Rousseau dostrzega, że tak jest, ale zamiast przyznać, że jego teoria w rzeczywistości nie osiąga tego, co zamierzała, ukrywa ten fakt, uderzając w moralny ton:

To przejście ze stanu natury do stanu społecznego (*état civil*) wywołuje w człowieku ogromną zmianę, zastępuje bowiem w jego postępowaniu instynkt sprawiedliwością i nadaje jego czynom charakter moralny, którego im przedtem brakło. Wówczas dopiero głos obowiązku zastępuje popęd fizyczny, prawo zastępuje pożądanie zmysłowe, a człowiek, który dotychczas brał pod uwagę tylko samego siebie, czuje się zmuszony działać według innych zasad i radzi się rozumowi, zanim posłucha skłonności. Jakkolwiek pozbawia się w tym stanie niektórych korzyści, które zapewnia mu natura, zyskuje za to inne, i to wielkie; zdolności jego ćwiczą się i rozwijają, idee rozszerzają się, uczucia szlachetnieją, cała dusza wznosi się do tego stopnia, że gdyby nadużycia w tej nowej sytuacji nie sprowadzały go często poniżej tej, z której wyszedł, powinien by błogosławić bez ustanku tę szczęśliwą chwilę, co wyrwała go z owego stanu na zawsze i ze zwierzęcia głupiego i ograniczonego uczyniła istotą rozumną i człowiekiem³⁶.

Natchniony tą wielką wizją, czytelnik może odczuć pokusę, aby zbyt łatwo przemknąć przez następujące dalej wyjaśnienia, w których Rousseau przyznaje — chociaż znów kładąc nacisk na pozytywną stronę — że przewagą stanu natury, z której zrezygnowano, jest sama wolność przyrodzona:

człowiek traci swoją wolność przyrodzoną i nieograniczone prawo do wszystkiego, co go nęci i co może osiągnąć; zyskuje natomiast wolność społeczną i własność na wszystko, co posiada. [...] Można by, prócz powyższego, dodać do korzyści stanu społecznego wolność moralną, która jedynie czyni człowieka naprawdę panem siebie; bo kierowanie się tylko pożądaniem zmysłowymi jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przepisało, jest wolnością³⁷.

Zatem, ujmując rzecz w skrócie: Rousseau przyznaje, że przejście do stanu społecznego wymaga porzucenia właśnie tego, co miało być zachowane: wolności — co musi oznaczać *ten sam rodzaj* wolności — którą cieszący się w stanie natury. Przejście ze stanu natury do stanu społecznego jest w istocie procesem, w którym jednostka zamienia negatywną wolność robienia tego, co chce, na pozytywną wolność aktywnego obywatelstwa wraz z jej odmianą, która nie została wcześniej zaanonsowana — wolnością moralną. Być może przejście to daje się uzasadnić, ale nie daje się uzasadnić na tej podstawie, że zachowuje się wolność — że „pozostaje się równie wolnym jak przedtem” — ponieważ, gdy usunie się ekwiwokację, tak nie jest. W tym sensie więc argument z *Umowy społecznej* trzeba uznać za nieudany.

Wydaje się, że Rousseau był świadomy tego, iż robiąc bilans wolności utraconych i zdobytych, nieustannie podcinał gałąź, na której siedział, ponieważ zakończył swoje refleksje

³⁶ *Ibidem*, I, 8, s. 27.

³⁷ *Ibidem*, I, 8, s. 28.

uwaga: „filozoficzne znaczenie słowa »wolność« nie należy do mego przedmiotu”³⁸. Wygląda to tak, jakby uświadomił sobie odrobinę za późno, że zamiana wolności w jednym znaczeniu na wolność w innym znaczeniu (i zyskanie ponadto dodatkowej odmiany wolności) nie jest *całkiem* tym samym, co pozostanie równie wolnym jak przedtem — i dlatego usiłował najwidoczniej uciąć te dzielące włos na czworo narzekania, zanim uwidocznią się jako zgubne dla całego przedsięwzięcia.

Dla naszych celów istotne jest jednak przede wszystkim to, że problem, jaki ma tu Rousseau, jest w gruncie rzeczy prawie taki sam, jak problem Singera. Ten ostatni również zaczyna od „przyziemnego” poglądu w postaci człowieka naturalnego, który troszczy się tylko o to, aby podążać własną drogą, i szuka drogi prowadzącej do „podniosłej” konkluzji, wedle której wszyscy będą się kierować dążeniem do rządzącej samą sobą wspólnoty, a do zrobienia tego będzie ich inspirować idea życia zgodnego z nadanym samemu sobie *prawem* (które po to, aby stało się prawem, musi być powszechne zarówno co do źródła, jak i zasięgu³⁹). Jednak kłopot w tym, że już sama „przyziemność” pierwszego kroku czyni całą tę konkluzję nie do osiągnięcia: człowiek naturalny nie ma żadnego powodu, żeby zamienić przyrodzoną wolność na obywatelską i moralną. Bez względu na to, jak bardzo Rousseau zachwyca się cnotami dwóch ostatnich wolności, człowiek naturalny, który dba tylko o to, by kurczowo trzymać się przyrodzonej wolności, nie będzie tym poruszony. Gdybyśmy to my (a właściwie w tym przypadku nasi przodkowie) kiedykolwiek byli takimi ludźmi naturalnymi, wolności obywatelska i moralna nigdy nie byłyby cenione (a zatem nigdy by nie zaistniały). W prawie taki sam sposób, jak to miało miejsce w argumencie Singera, punkt wyjścia Rousseau całkowicie przekreśla jego cel.

Propozycja Kanta i płynące z niej nauki

Problem postawiony przez Rousseau dostrzegł Kant, a podziw, jaki żywił dla wyznaczonych przez Rousseau celów, sprawił, że poszukiwał rozwiązania tego problemu. Dostrzegł jednak też, że właśnie punkt wyjścia czynił te cele nieosiągalnymi — i dlatego uznał, że trzeba go całkowicie zmienić. Jeśli cele, jakie stawiał sobie Rousseau, są godne podziwu, to nie możemy być — nigdy nie moglibyśmy być — ludźmi naturalnymi, od których zaczyna on swoje rozważania. W rezultacie Kant wyciągnął wniosek, że musimy być stworzeniami, które zawsze jakkolwiek mgliście dostrzegały, że regulowanie naszego postępowania za pomocą tworzonych przez nas samych praw, stanowi ideał, który odpowiada podstawowym faktom dotyczącym naszej natury.

Kant oczywiście nigdy nie stawiał tego problemu w dokładnie takich kategoriach, ale całe jego podejście do teorii moralnej daje się wyjaśnić jako rozwiązanie problemu postawionego przez Rousseau poprzez wyposażenie człowieka naturalnego w obywatelskie i moralne przymioty, co gwarantuje, że republikański ideał zawarty w *Umowie społecznej* będzie godny pożądania i osiągalny. Jest to oczywiste, gdy wziąć pod uwagę różne sformułowania imperatywu kategorycznego (imperatywu, który stosuje się rzecz jasna do każdej istoty ludzkiej, bez względu na to, czy tworzy ona związek obywatelski z innymi, czy nie). Każde z tych różnych sformułowań kładzie nacisk na ten lub inny aspekt ideału Rousseau.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ „[...] ustawa łączy powszechność woli i powszechność przedmiotu”; *ibidem*, II, 6, s. 46.

W pierwszym i najbardziej znanym stwierdza się ważność działania zgodnie z nałożonym przez samego siebie powszechnym prawem: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁴⁰. To sformułowanie wystarcza, aby pokazać, że „człowiek naturalny” Kanta jest w rzeczywistości człowiekiem społecznym [*civil man*] w ujęciu Rousseau; że wszystko, czego potrzeba, aby uczynić jakąś osobę obywatelem, to obecność innych podobnie usposobionych, a w każdym razie za takich uznanych. W drugim sformułowaniu zatem wymaga się, aby inni *zostali* uznani za takich: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁴¹. W końcu na wypadek, gdyby przesłanie nadal nie zostało zrozumiane, Kant objaśnia je wprost w trzecim sformułowaniu: „wszystkie maksymy na podstawie własnego prawodawstwa mają się zgodnie zjednoczyć w możliwej dziedzinie celów jako dziedzinie przyrody”⁴². Innymi słowy, zadaniem, które ma spełnić imperatyw kategoryczny, jest przygotowanie gruntu pod polityczny porządek, w którym każdy nie tylko *może*, ale *rzeczywiście postępuje* jak prawodawca dla siebie i ludzkości. Sednem Kantowskiej teorii moralnej jest podkreślenie tego, że „człowiek naturalny” jest w rzeczywistości istotą posiadającą wolność moralną i towarzyszącą jej naturalną godność, a zatem jest istotą *już odpowiednią* do tego, aby zadośćuczynić republikańskiemu ideałowi Rousseau. Teoria Kanta zatem poprawia punkt wyjścia Rousseau, a tym samym zapełnia lukę między stanem natury a społeczeństwem obywatelskim.

Morał, jaki z tego płynie, jest prosty: punkt dojścia zależy od punktu wyjścia. Bez względu na to, czy naszym celem jest, wraz z Rousseau, podanie argumentów za pewną koncepcją idealnego ustroju, czy też wraz z Singerem, za koncepcją „domyślnego stanowiska” w etyce, musimy zaczynać od koncepcji, które czynią takie wnioski możliwymi. Obaj filozofowie zignorowali to wymaganie — obaj pragnęli zbudować system praktyczny na podstawach, które czynią owe systemy nieosiągalnymi, ponieważ — patrząc z punktu widzenia ich założeń — są one niezrozumiałe. Nazwałem to przejściem od tego, co „przyziemne”, do tego, co „podniosłe”; a bardziej precyzyjnie należałoby powiedzieć, że jest to próba wyciągnięcia wniosków biorących pod uwagę innych z zasadniczo egoistycznych przesłanek⁴³. Morał, jaki płynie z tej opowieści, jest taki, że punkt wyjścia nie powinien czynić punktu dojścia nieosiągalnym. Szersze zainteresowania teoretyczne Kanta, jakie ujawniają się w różnych sformułowaniach imperatywu kategorycznego (jak również, oczywiście, w jego jawnie politycznych pismach), wskazują, że przyswoił on tę lekcję, proponując moralny punkt wyjścia oraz cel polityczny, które są najzwyczajniej stworzone dla siebie nawzajem.

Pytanie zatem brzmi: dlaczego Rousseau i Singer (oraz oczywiście również inni) nie wzięli pod uwagę tego problemu? Sam problem nie jest ani głęboki, ani subtelny, nie jest niczym więcej jak stwierdzeniem zachowawczości argumentu dedukcyjnego: wnioski

⁴⁰ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1971, s. 50: 421 [52].

⁴¹ *Ibidem*, s. 62: 429 [66–67].

⁴² *Ibidem*, s. 73, 436 [80]. Proszę zauważyć, że dokonałem zmian w angielskim tłumaczeniu dokonany przez Gregor, kantowskie *Reich* przełożyłem jako „dziedzinę”, a nie „królestwo”. Typowa angielska praktyka oddająca to słowo jako „królestwo” nie mogłaby lepiej przesłaniać długu, jaki Kant ma wobec *Umowy społecznej* w szczególności, a ogólniej republikanizmu Rousseau.

⁴³ Równie dobrze można by nazwać to próbą wyciągnięcia kantowskich wniosków z Hobbesowskich w duchu przesłanek.

mogą jedynie pochodzić z przesłanek, nie mogą być wyposażane w treść, której nie można odnaleźć w przesłankach. Dlaczego musi to być tak trudna do nauczenia lekcja? Czy obaj — pod innymi względami tak odmienni myśliciele — zobowiązują się do czegoś, co czyni ich obu podatnymi na pobłędzenie w tej kwestii?

Egoizm psychologiczny, naturalizm i cel argumentu etycznego

Mój pogląd w tej sprawie jest taki, że ten problem to sama „przyziemność”. Jest to w istocie założenie o ostatecznej prawdziwości psychologicznego egoizmu. Bez tego założenia projektów tak różnych jak Singera i Rousseau po prostu nie będzie trzeba uzasadniać przez uciekanie się do jakichś wstępnych argumentów dotyczących tego, jak można osiągnąć pożądane konkluzje, pomijając „naturalne” założenie dotyczące czystego egoizmu. Tym samym założeniem zarażone są wszystkie te nowoczesne teorie, w szczególności teorie umowy społecznej oraz teorie gier, które muszą dowodzić, jak ich konkluzje dają się wyprowadzić z „naturalnego” punktu widzenia racjonalnego egoisty⁴⁴. Takie próby są bardzo interesujące i często wysoce wyrafinowane. Ale dlaczego należałoby uważać je za konieczne?

Pytanie to jest naprawdę zagadkowe, jeśli zajrzeć do podręczników wprowadzających w etykę, gdzie zazwyczaj odnajduje się rozdział poświęcony psychologicznemu egoizmowi oraz rozdział, w którym wskazana jest jego główna wada: dowód przemawiający za tym poglądem zależy od *ponownej interpretacji* tego, co wygląda na zachowania bezpośrednio biorące pod uwagę dobro innych, tak jakby były one w istocie subtelnymi postaciami czy też konsekwencjami brania pod uwagę tylko dobra własnego. Innymi słowy, nieodparty dowód na psychologiczny egoizm odnajdą wyłącznie ci, którzy już są przekonani o jego prawdziwości⁴⁵. Do tego można jeszcze dołączyć kompletny brak wiarygodności tego poglądu, jak trafnie podsumował go osiemnastowieczny szkocko–irlandzki filozof Francis Hutcheson, polemizując z Thomasem Hobbesem i Bernardem Mandeville’em. Obaj, twierdził Hutcheson, zniekształcili fakty: „[błędnie] potraktowali nasze pragnienia i afekty [*affects*], poprzez subtelne łańcuchy rozumowania sprawili, że najbardziej wielkoduszne, życzliwe i bezinteresowne uczucie powstawało z miłości własnej, która uczciwym sercom jest często całkowicie obca”⁴⁶.

Jeśli psychologiczny egoizm, kiedy stawia się mu bezpośrednio czoła, skonfrontować z zarzutami tego rodzaju, to dlaczego tak często wkrada się on na powrót w argumenty próbujące uzasadnić wnioski praktyczne? Odpowiedź, którą proponuję, brzmi: z powodu ciągłego przywoływania w tle ewolucjonistycznych postaci etycznego naturalizmu. Tego rodzaju teorie charakteryzuje zakładanie, że moralne i polityczne wartości są w jakiś sposób produktami ludzkiej historii, nowymi wytworami wyłaniającymi się z ponurej przeszłości, krótko mówiąc, że cywilizacja wyrosła z barbarzyństwa. Szczególnie wyraźnie widać to w przypadku darwinizmu z naciskiem kładzionym przez niego na to, że wszystkie żyjące obecnie istoty stanowią wytwór rywalizacji — czasem bezwzględnej — między różnymi organizmami. W darwinowskiej historii interes własny czyni się zatem koniecznym warunkiem przetrwania i rozwoju. Singer jest zagorzałym zwolennikiem myśli Darwina

⁴⁴ Por. np. D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1986.

⁴⁵ Por. np. bestsellerowy podręcznik autorstwa Jamesa Rachelsa *The Elements of Moral Philosophy*, McGraw-Hill, Boston 1999, rozdz. 5.5 *The Deepest Error in Psychological Egoism*.

⁴⁶ F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1728), ed. A. Garrett, Liberty Fund, Indianapolis 2002, *Preface*, vi.

w jej ogólnym zarysie, więc nie dziwi, że uważa, iż uzasadnienie moralności wymaga jako punktu wyjścia interesu własnego⁴⁷. Rousseau, oczywiście, nie był darwinistą, był za to wyraźnie zwolennikiem pewnego rodzaju prekursorskiego poglądu: zasadniczo ewolucyjnej teorii ludzkiego rozwoju, od barbarzyństwa do cywilizacji — epikurejskiego materializmu. Widać to wyraźnie w jego słynnej spekulatywnej historii rodzaju ludzkiego w *Rozprawie o nierówności*, która najwyraźniej jest przeróbką opisu Lukrecjusza z *O naturze rzeczy*⁴⁸. Tak więc zarówno u Singera, jak i u Rousseau obecne jest odwołanie do ewolucyjnego naturalizmu, który wyjaśnia ich poczucie, że uzasadnienie musi rozpocząć się od interesu własnego.

Powracające na nowo w kręgach ewolucjonistów dyskusje dotyczące źródeł altruizmu służą wskazaniu, że jest to problematyczny obszar dla ewolucyjnego naturalizmu. Jednak ważnym pytaniem jest tutaj to, czy jest to również problem dla etycznego *uzasadniania*, nawet jeśli rozważać je w szerokich ramach ewolucjonizmu? Bardzo często zakłada się, że tak jest, ale dzieje się tak ze względu na wpływ dwóch działających w tle znaczących czynników: że ewolucja w modelu darwinowskim jest historią przyrostowych zmian, tak że pierwsi ludzie tylko w ograniczony sposób różnili się od poprzedzających ich antropoidów; oraz że etyka jest wyjątkowym ludzkim zjawiskiem. Razem te dwa czynniki implikują, że pierwsze istoty ludzkie były prymitywnymi, barbarzyńskimi stworzeniami: bestiami o dużym mózgu, lecz niezdolnymi do namysłu, dla których myślenie etyczne pozostawało dotychczas poza horyzontem. Biorąc pod uwagę taką sytuację, łatwo dostrzec, jak można myśleć o zadaniu etycznego uzasadniania jako równoważnym zadaniu przekonywania takich stworzeń do porzucenia swojego barbarzyńskiego życia: etyka pojawia się, *ponieważ* tego rodzaju stworzenia porzucają swoją barbarzyńskość, zatem pojawia się ona w dający się uzasadnić sposób o tyle, o ile porzucenie przez te istoty barbarzyństwa było *racjonalne*; a zakładając, że były tymi stworzeniami, którymi były, znaczy to tyle, że porzucenie barbarzyństwa odpowiadało ich *interesowi własnemu*. W tej sytuacji zatem zadanie etycznego uzasadniania z łatwością daje się pomyśleć jako zadanie dowiedzenia, że etyka jest redukowalna do (oświeconego) interesu własnego.

Jeśli sugestia ta idzie we właściwym kierunku, to istnieją pomyślnie następstwa dla ewolucyjnego naturalizmu. Oto one: przypuszczenie, że etyczne uzasadnienie jest równoważne pokazaniu, iż etyka odpowiada (oświeconemu) interesowi własnemu, wypływa nie z ewolucyjnego naturalizmu jako takiego, lecz z dwóch założeń, z którymi jest on zazwyczaj powiązany. Zatem zakładając, że — jak dowodziliśmy powyżej — koncepcja etycznego uzasadniania jest problematyczna, problemu tego można uniknąć, nie porzucając zupełnie ewolucyjnego naturalizmu. Powstaje pytanie: czy owe dwa założenia są konieczne dla ewolucyjnego naturalizmu? Sądzę, że nie.

Wydaje się, że obu założeń można się pozbyć. Po pierwsze, istnieje dobra racja po temu, żeby uważać wartości etyczne za całkowicie nieobecne w świecie pozaludzkim, przynajmniej w tym sensie, że współczucie, wzajemność, samopoświęcenie oraz inne podziwiane wartości bardziej instynktownego rodzaju znajdują w nim swój wyraz. Nie przeczy to wprost temu, że trzeba pokonać dość długi dystans, żeby przejść od instynktownych form zachowania biorącego pod uwagę dobro innych do etyki uniwersalnych zasad; wprost neguje jednak

⁴⁷ Por. P. Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Oxford University Press, Oxford 1981, oraz *idem*, *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Co-operation*, Weidenfeld & Nicolson, London 1999.

⁴⁸ Lukrecjusz, *O naturze rzeczy*, V, 925–1457, przeł. G. Żurek, PIW, Warszawa 1994, s. 202–215.

przekonanie, że historia ludzkiej etyki musi być opowieścią o przejściu od barbarzyństwa do cywilizacji. (To wystarczy, żeby wykluczyć na przykład Nietzscheańską genealogię moralności⁴⁹). Po drugie, chociaż teoria ewolucjonistyczna samego Darwina zdecydowanie opowiadała się za stopniowymi zmianami, współczesne syntezy darwinizmu z genetyką podkopują tę tezę. Jeśli przypadkowe mutacje, od których zależy dobór naturalny, to mutacje genetyczne, oraz jeśli fenotypowe konsekwencje niewielkich zmian genetycznych mogą być znaczące (jak pokazują drobne różnice genetyczne między ludźmi i małpami człekokształtnymi), to darwińscy nie muszą trzymać się modelu przyrostowych zmian fenotypowych. Zatem bez względu na to, czy istnieje jakiś gen (albo geny) etyczności, nie ma powodu, żeby nie sądzić, iż genetyczne zmiany, które ukształtowały istotę ludzką, ukształtowały zmiany na tyle istotne, żeby rozwój etyki, jaką znamy, uczynić nieuniknionym. To znaczy, nie ma żadnej dobrej ewolucyjnej racji, żeby odrzucać tezę, która głosi, że ewolucja współczesnej etyki była raczej realizacją immanentnego potencjału nowego rodzaju istoty niż przekształceniem bestii w istotę moralną; a zatem nie ma dobrej racji, aby sądzić, że celem uzasadnienia etycznego musi być wykazanie zgodności z interesem własnym — przekonanie immoralisty⁵⁰.

Wnioski

Morał z tej opowieści, w zastosowaniu do argumentu Singera na rzecz utilitaryzmu rozumianego jako „domyślne stanowisko” etyki, jest następujący. Po pierwsze, argument Singera jest wadliwy, ponieważ próbuje dokonać niemożliwego, a konkretnie wywieść etykę biorącą pod uwagę dobro innych z egoistycznej podstawy, oraz że robi to z powodu leżącego u jej podstaw pociągu do ewolucyjnego naturalizmu. Tyle że ewolucyjny naturalizm nie wymaga takiej podstawy. Dla Singera jest to zarazem dobra i zła wiadomość. Dobra w tym sensie, że jego argument można poprawić, bez uszczerbku dla jego naturalizmu, poprzez rewizję jego koncepcji naszej naturalnej postawy. Zła, dlatego że nie ma gwarancji, iż jego utilitarystyczne konkluzje nie padną ofiarą owej rewizji. Konkluzje te wydają się wiarygodne z powodu przekonania, że utilitaryzm preferencji stanowi rezultat uogólnionego interesu własnego. Porzućmy przyjęty na wstępie interes własny, a wszystkie te konkluzje staną pod znakiem zapytania. Jednakże konkluzję tę uda się ocalić, jeśli Singer weźmie sobie do serca lekcję, jaką daje Kant, i założy naturalną postawę harmonizującą z jego upragnionym wnioskiem⁵¹. Wymagałoby to od Singera przyjęcia, na wzór Francisca

⁴⁹ Powracający stale u Nietzschego nacisk na to, że moralność, mając instynktowny, zwierzęcy początek, musi tym samym mieć swoje źródło w agresji i próbie uniknięcia znoszenia jej, wypływa z błędnego założenia. Por. np. F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, § 92 (źródło sprawiedliwości); *Jutrzenka* § 26 (zwierzęta i moralność), § 102 (najstarsze sądy moralne); *Poza dobrem i złem* § 260 (moralność pana i moralność niewolnika). Wszystkie je można znaleźć w *A Nietzsche Reader*, trans. R. J. Hollingdale, Penguin Books, Harmondsworth 1977, s. 74–75, 91–93 oraz 106–109.

⁵⁰ Zauważmy, że jest to pytanie odrębne od pytania o źródła altruizmu. Pytaniu temu trzeba stawić czoła na pewnym etapie darwinowskiej historii ewolucyjnej. Przedstawiony tutaj argument jedynie zwraca uwagę na to, że ów początek, często uważany za następujący po początku ludzi, jest zrozumiały jako poprzedzający go.

⁵¹ Sam Kant dostarcza pouczającego przykładu idącego w tym kierunku w katechizmie moralnym, który dołącza do *Metafizyki moralności*. Proponuje w nim podejście do moralności oparte na pytaniach i odpowiedziach, które zaczyna się od punktu wyjścia bardzo przypominającego punkt wyjścia Singera i wkrótce dochodzi do bardzo podobnej konkluzji. Ale na tym nie koniec, ponieważ staje się jasne, że w tym katechizmie Kant zakłada u ucznia wzgląd nie tylko na szczęście, ale również na rodzaj życia zasługujący na szczęście. Tym samym mimo swojego punktu wyjścia nie jest to ostatecznie argument oparty na interesie własnym. Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2005, s. 159–162: 480–482.

Hutchesona, naturalnej skłonności w ludzkiej naturze do aprobowania powszechnego zaspokajania preferencji. Na pierwszy rzut oka stanowisko to wydaje się jeszcze mniej przekonujące niż przyjęte przez Hutchesona założenie naturalnej skłonności do aprobowania tego, co przynosi szczęście ogółowi — zatem nie można przyjąć, że przez odniesienie się do problemu zachowawczości dedukcji trudności, jakie ma Singer ze swoim argumentem, znikną. Nieważność można zastąpić niewiarygodnością. Ale nie to nas tu interesuje. Głównym problemem jest to, że jeśli jego teoria nie pójdzie w ślady teorii Rousseau, będzie musiał wziąć lekcję od Kanta i przedstawić argument opierający się na naturalnej postawie, która jest zarówno w sposób niezależny wiarygodna, jak i czyni moralność możliwą. Wtedy dopiero okaże się, czy argument ten uczyni z utilitaryzmu „domyślne stanowisko” myśli etycznej. Argument, który przedstawił, zadania tego nie spełnia.

przełożyła Joanna Klimczyk

Abstract

The paper argues that Peter Singer's argument for utilitarianism is a failure, and that repairing the argument requires learning from the lesson of Rousseau and Kant. It points out that, like Singer, Rousseau's argument for the social contract comes unstuck because he cannot keep together his self-interested starting point (natural man) and his civic-minded conclusion. It then shows that Kant solved Rousseau's problem by building his civic man back into his natural man, to give a morality-friendly conception of human nature — and that, to solve *his* problem, Singer must do something comparable. It is further argued that the problematic starting point in self-interest reflects the influence of (some form of) evolutionary naturalism in both thinkers — but that it is a mistake to suppose that evolutionary naturalism requires such a starting point. So Singer can amend his argument without betraying its spirit — but his preference utilitarian conclusion cannot be guaranteed to be immune to the effects of such amendments.