

IJA LAZARI-PAWŁOWSKA

Kręgi ludzkiej wspólnoty

Nasze intuicje moralne nakazują nam przyznać samoistną wartość każdej ludzkiej jednostce: liczyć się w działaniu z jej autonomicznym dobrem; żadnego człowieka w jego egzystencji nie zdegradować do rzeczy. Wystarczyłoby kierować się tymi intuicjami, wyrażać je, upowszechniać, utwierdzać czynem i słowem. My jednak chcielibyśmy również wiedzieć, dlaczego powinniśmy się nimi kierować, i szukamy logicznie zniewalających racji dla wskazanych tu przeze mnie podstawowych idei humanizmu — tak samo jak szukamy racji dla wielu innych przekonań.

Nasz racjonalistyczny, krytyczny, antydogmatyczny styl myślenia wymaga, abyśmy przyznając jakimś przekonaniom walor prawdziwości lub moralnej słuszności umieli przytoczyć argumenty popierające te przekonania. Jest to niewątpliwie cenne nastawienie umysłu — służy rozwojowi naukowej wiedzy o świecie, w dziedzinie zaś wartościowania zjawisk przyczynia się do tego, aby nasze sądy na temat dobra i zła odznaczały się większą spójnością i systematycznością.

Przyznanie wartości każdej ludzkiej jednostce należy — moim zdaniem — do największych osiągnięć w rozwoju idei moralnych. Można jednak solidaryzować się z humanistycznymi i humanitarnymi dążeniami, podając w wątpliwość spotykaną w literaturze argumentację na rzecz tych dążeń. Spróbuję wykazać, jak trudno tutaj z przyczyn zasadniczych o zadowalającą argumentację. Istnieją — moim zdaniem — takie rozstrzygnięcia moralne, dla których nie mamy logicznych racji; możemy tylko powołać się na fakt, że jesteśmy najgłębiej przekonani o ich słuszności i że odmienne rozstrzygnięcia wzbudzają nasz stanowczy sprzeciw. Nie uzasadnimy logicznie podstawowych idei humanizmu, i nie jest to — moim zdaniem — potrzebne. Wystarczy, abyśmy te idee afirmowali i abyśmy je zdołali wnieść do naszego życia.

W artykule swoim zamierzam: wskazać na rozszerzenie tendencji personalistycznych we współczesnym świecie — potraktować imperatyw kategoryczny Kanta zabraniający zdegradowania człowieka do rzeczy jako

niezbędny składnik etycznego humanizmu — przyjrzyć się argumentom przytaczanym na rzecz wartości każdej ludzkiej jednostki — przedstawić argumenty przeciwników ludzkiego „gatunkowego egoizmu” — wykazać, że zakres istot współrodzajowych jest sprawą naszego moralnego wyboru, nie zaś empirycznych lub logicznych konieczności — uznać troskę o cudze dobro za motyw najcenniejszy pod względem moralnym.

Pewną doniosłość teoretyczną przypisuję swojej krytyce wyprowadzania wartości każdej ludzkiej jednostki z przysługujących ludzkiemu gatunkowi cech. Próbuję wykazać, że dla uznania programu etycznego humanizmu, tak samo jak dla uznania wszelkiego innego programu etycznego, nie wystarczy rzetelna wiedza o świecie oraz poprawne logicznie rozumowanie, lecz niezbędna jest jeszcze afirmacja określonych wartości moralnych.

Współczesne tendencje personalistyczne

Gdy porównujemy świadomość moralną współczesnych ludzi ze świadomością moralną ludzi minionych epok, stwierdzamy odmienny stosunek do ludzkiej jednostki: dziś mamy do czynienia w znacznie większym stopniu niż dawniej z osobowym — w skali uniwersalnej — traktowaniem człowieka.

Przyznanie autonomicznej wartości każdej ludzkiej jednostce i podkreślanie w indywidualnej egzystencji jej waloru niepowtarzalności dochodziło do głosu już dawniej w pewnych nurtach starożytnej filozofii oraz chrześcijaństwa, nie zdominowało jednak nigdy przekonań moralnych szerszego ogółu na tyle, aby nie można było bez narażenia się na protest i potępienie głosić haseł przeciwstawnych. Istnieją co prawda nadal w wielu miejscach świata różne formy niewolnictwa i dyskryminacji, ludzie traktowani bywają czysto instrumentalnie, bez żadnej troski o ich autonomiczne dobro, ale dziś nikt nie ośmiela się bronić tych zjawisk jako należących do naturalnego porządku. Wydaje się, że dla Arystotelesa, który w pełni aprobował podział ludzi na wolnych i niewolników, oraz dla wielu jemu współczesnych, niewolnik nie był osobą, lecz właśnie na mocy naturalnego porządku jak gdyby żywym narzędziem — tak samo jak dla większości współczesnych ludzi żywym narzędziem jest zwierzę pociągowe. Arystoteles nie odmawiał niewolnikom emocjonalności, odmawiał im jednak rozumności, co miało usprawiedliwiać przeznaczenie ich do roli służebnej wobec istot rozumnych, reprezentujących wartości osobowe.

Uniwersalizm osobowego traktowania człowieka kojarzony jest w nowszych czasach dość powszechnie z moralnym programem humanizmu.

W tradycji ów humanistyczny wątek najkonsekwentniej — jak się zdaje — reprezentowała deontologia lekarska. Lekarz występuje zawsze jako rzecznik indywidualnego dobra jakiegoś konkretnego człowieka, potencjalnym zaś jego podopiecznym jest każdy człowiek. Lekarza charakteryzować ma najdalej idące nastawienie uniwersalistyczne. Deontologia wymaga, aby lekarz w niesieniu pomocy nie czynił różnic między ludźmi. „Należy leczyć każdego chorego, także zbrodniarza, a w czasie wojny nieprzyjaciela”¹. „Lekarz jest obowiązany leczyć z taką samą sumiennością wszystkich swoich chorych, bez względu na ich zawód, ich narodowość, rasę, religię, klasę społeczną, ideologię polityczną oraz bez względu na uczucia, jakie osoba pacjenta budzi w lekarzu. Nawet w czasie wojny nie wolno lekarzowi kierować się uczuciem nienawiści do pozostałych pod jego opieką nieprzyjaciół”².

Tak więc w oczach lekarza każda ludzka jednostka powinna być kimś cennym.

Wyrzeczenie się wszelkiego partykularyzmu w świadczeniu ludziom dobra wyprzedziło w etyce lekarskiej wyrzeczenie się partykularyzmu w wielu innych dziedzinach życia, które dziś usiłuje się uregulować za pomocą tak samo uniwersalnie obowiązujących zasad. Trzeba przy tym pamiętać, że lekarz właśnie ma do czynienia — jak chyba nikt inny — z wszelkiego rodzaju, jeśli tak rzecz można, „nieudanymi” egzemplarzami ludzkiego gatunku. Im świadczyć ma również dobro, konsekwentnie tylko dobro. Lekarz ich nie ocenia, nie osądza, nie segreguje. Humanitaryzm obowiązujący lekarza wobec każdego człowieka pozostawał przy tym często, a niekiedy nadal pozostaje, w pewnej niezgodzie z występującymi w obrębie tego samego społeczeństwa nastawieniami moralnymi, które nakazują solidarność w stosunku do jednych ludzi oraz wrogość w stosunku do innych; dla tych innych niewiele ma się już zazwyczaj ludzkich względów. Dzieje się tak zwłaszcza w okresach, gdy dominuje tendencja do krańcowego upolitycznienia nastawień. Jest przecież jakaś niekonsekwencja, odnotowania i uznania godna, w tym, że nawet wówczas, gdy wszystkie siły uruchomione są do zwalczania wroga, lekarz nie jest do tej akcji wciągnięty. Zdarzało się co prawda, że i jemu powierzano niszczenie ludziom zdrowia, odbieranie ludziom życia; tego rodzaju fakty znane są np. z drugiej wojny światowej; jednakże szeroki ogół lekarzy i nie-lekarzy upatruje w tym zgodnie haniebną zdradę lekarskiego powołania.

Przy niespójnym stosunku do jednostki w ogólnospołecznych nastawieniach spełnianie lekarskiego obowiązku prowadzi nieraz do pewnych pa-

¹ T. Kielanowski, *Zawodowa etyka lekarska*, w: *Etyka zawodowa*, A. Sarapata (red.), Warszawa 1971, s. 186.

² W. Szenajch, *Myśli lekarza*, Warszawa 1965, s. 78.

radoksów. Tam, gdzie istnieje kara śmierci, życiu niektórych jednostek odmawia się wartości; gdzie usprawiedliwia się karę śmierci prewencją ogólną, pewne jednostki traktuje się w ich egzystencji już tylko instrumentalnie; — ale i skazanego na śmierć lekarz obowiązany jest wyciągać z choroby przed wykonaniem wyroku. Niejeden skazany wolałby zapewne umrzeć zwyczajnie na skutek nieleczzonego zapalenia płuc niż na szubienicy w całym majestacie prawa. Zwracam tu uwagę na pewne nieśpójności w traktowaniu jednostki — nie dlatego, rzecz jasna, abym uważała za słuszne ograniczyć w jakiejkolwiek dziedzinie zakres humanitarnych działań lekarza. Zharmonizowanie winno iść, moim zdaniem, w kierunku zniesienia kary śmierci. Można wskazać więcej tego rodzaju dysharmonii w traktowaniu jednostki w obrębie poszczególnych społeczeństw.

Ochrona zdrowia, ratowanie życia, ulga w cierpieniu — oto dobra, które lekarz ma świadczyć każdemu swojemu pacjentowi, bez różnicy. W tradycji było to bardziej zobowiązanie moralne lekarzy niż relacja dwustronna, uprawniająca ludzi do roszczeń. Dziś sytuacja pod tym względem się zmienia — upowszechnia się przekonanie, że każdy człowiek może się czuć uprawniony do opieki lekarskiej.

Przyznanie każdemu człowiekowi określonych dóbr zaczyna sięgać współcześnie daleko poza sferę wyznaczoną dla działalności lekarza; obejmuje zakres bardzo różnorodny i szeroki. Nie tu miejsce na dokładniejszą analizę tego zjawiska, sygnalizuję tylko, że znalazło ono wyraz w proklamowaniu praw człowieka³. Sporządzono rejestr dóbr i do korzystania z nich uprawniono każdą ludzką jednostkę. Rejestrowi temu przysługiwać ma moc ponadkulturowa; jako ogólnoludzki wzorzec ma on stanowić jednolitą miarę moralnego postępu wszystkich zbiorowości. Podobne dążenia przejawiali już dawniej indywidualni etycy i reformatorzy, jednakże dopiero w połowie XX wieku podjęła je — po raz pierwszy w dziejach ludzkości — międzynarodowa instytucja, która znalazła poparcie swych kulturowo bardzo zróżnicowanych przedstawicieli. Deklaracją z 1948 roku oraz późniejszymi Paktami Organizacja Narodów Zjednoczonych objęła jednoznacznie „wszystkich członków ludzkiej wspólnoty”.

W myśl Deklaracji określone prawa przysługują każdej jednostce, bez jakichkolwiek różnic. Wymienia się tu w szczególności takie różnice jak rasa, kolor skóry, płeć, język, religia, poglądy polityczne i wszelkie inne poglądy, pochodzenie społeczne lub narodowe, majątek, urodzenie.

Przyznano człowiekowi niezbywalne i nienaruszalne prawa jako człowiekowi właśnie, czyli już z samej racji, że jest człowiekiem. Prawo do

³ Por. J. Symonides, *Międzynarodowa ochrona praw człowieka*, Warszawa 1977, s. 341.

życia. Prawo do wolności i bezpieczeństwa. Do ochrony zdrowia i godziwych warunków bytowych. Do nauki oraz udziału w kulturze. Zalecono taki układ stosunków społecznych, który będzie dawał każdemu człowiekowi szanse optymalnego rozwoju.

Tak więc dziś właściwie już instytucjonalnie na skalę całego świata uznano wartość każdej ludzkiej jednostki. Idzie to oczywiście w parze z akceptacją różnic między ludźmi i z szerokim zakresem tolerancji. Niektóre uprawnienia ograniczone są co prawda warunkami, jednakże przez wprowadzenie pewnych zakazów jako bezwarunkowo obowiązujących, nie dopuszczających wyjątków w żadnych okolicznościach, próbuje się chronić każdą ludzką jednostkę — kimkolwiek by była i jakiegokolwiek by posiadała cechy — przed takim złem, jakim np. są tortury stosowane w praktyce prawniczej, jakim jest niewolnictwo, jakim jest eksperyment medyczny nastawiony na postęp wiedzy bez liczenia się z jego skutkami dla osób poddanych badaniom.

W ten sposób wyraża się współcześnie instytucjonalne uznanie osobowej wartości każdego człowieka.

Człowiek nie jest rzeczą

Szeroko akceptowanym składnikiem humanistycznego programu moralnego stał się imperatyw kategoryczny Kanta, który brzmi: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. „Człowiek nie jest rzeczą — oznajmia Kant — a więc czymś, czego by można było używać tylko jako środka...” Mówi też, że zasada człowieczeństwa jako celu samego w sobie „jest najwyższym ograniczającym warunkiem wolności czynów każdego człowieka”⁴.

Imperatyw kategoryczny Kanta doczekał się wielu interpretacji. Trzeba uwzględnić fakt, że wszyscy traktujemy siebie wzajemnie w sposób instrumentalny w licznych sytuacjach, np. w naszych rolach zawodowych, i trudno dopatrywać się w tym wyrządzenia krzywdy. Protest budzi dopiero wyłączenie instrumentalne traktowanie człowieka. Kiedy jednak mamy do czynienia z takim traktowaniem? W subtelniejszych przypadkach trudno o stanowcze rozstrzygnięcie. Sporne są więc różne sytuacje graniczne, wydaje się wszakże, że to, co z postulatu Kanta można i co bezwzględnie należy zachować, to zakaz instrumentalnego potraktowania jakiegokolwiek człowieka w jego egzystencji, zakaz dowolnego manipulowania jego życiem. Zdegradowanie kogoś do doświadczalnego biologicznego materiału lub do materiału użytkowego przy

⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 62, 63, 65.

transplantacji organów byłoby oczywistym łamaniem tego zakazu. Oczywistym łamaniem tego zakazu byłoby również dowolne, abstrahujące od dobra danych jednostek, manipulowanie ich życiem psychicznym dla wzbogacenia wiedzy z zakresu psychologii lub socjologii.

Do najbardziej jaskrawych przypadków potraktowania ludzi wyłącznie instrumentalnie, przypadków całkowitego ich urzeczowienia, i to w sposób aż niewiarygodnie jawny, niczym nie maskowany, należy następujący fakt z niedawnej historii. W okresie hitlerowskim obliczono, jaką wartość pieniężną przedstawia więzień obozu koncentracyjnego. Stwierdzono to na podstawie przeciętnej długości jego życia (270 dni) pomnożonej przez zysk z jego pracy (6 marek dziennie). Do otrzymanej w ten sposób kwoty dodano 200 marek z konfiskaty złota oraz innych kosztowności. W wyniku podsumowania okazało się, że globalny zysk z „obrotu więźniem” (*Häftlingsumsatz*), jak to nazwano, wynosi 1620 marek. Przy zużytkowaniu kości i popiołu, stwierdzono w raporcie, można ten zysk jeszcze powiększyć⁵.

Argumentacja na rzecz wartości każdej ludzkiej jednostki

Dlaczego każdą ludzką jednostkę należy chronić przed czysto instrumentalnym traktowaniem? Dlaczego należy jej przyznać personalną autonomię? Najczęściej przytaczaną racją jest godność człowieka.

W swojej rozprawie o godności Maria Ossowska wskazała na ważne rozróżnienie: „Pojęcie godności ma dwie zasadnicze znaczeniowe odmiany ... Według pierwszej, są tacy, którzy mają godność, i tacy, którzy jej nie mają ... Według drugiej, wszystkim ludziom przysługuje godność jako takim z tytułu uprzywilejowanego miejsca człowieka w przyrodzie”⁶. W koncepcji pierwszej, którą można nazwać selektywną, człowiek wykazuje się godnością lub nie wykazuje zależnie od swoich indywidualnych cech i od swojego indywidualnego sposobu postępowania. W koncepcji drugiej, którą można nazwać egalitarną, godność jest walorem wspólnym wszystkim ludziom. W rozważaniach moich będzie — rzecz jasna — chodziło o egalitarne pojęcie godności. I będzie chodziło o godność jako walor przypisywany człowiekowi, a nie o poczucie własnej godności człowieka. Żaden człowiek, a więc i pozbawiony poczucia własnej godności, nie jest pozbawiony godności w sensie egalitarnym.

Zapytajmy: Na czym zasadza się przypisanie człowiekowi — jako takiemu — godności? Odpowiedzi idą w kierunku wskazania bądź empirycznych, bądź pozaempirycznych cech człowieka.

⁵ E. Kogon, *Der SS-Staat*, Frankfurt n.M. 1946, s. 357.

⁶ M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 1970, s. 52.

Najspójniejsze wydają mi się koncepcje oparte na metafizycznych założeniach. Dobrym przykładem będzie tu następująca argumentacja: „Chrześcijaństwo, ujmując człowieka jako osobę, osobę stworzoną przez Boga na Jego obraz, wolną i odpowiedzialną, wywodzi godność i prawa człowieka z tego źródła; z wyjątkowej pozycji człowieka w naturze, której jest częścią i którą jednocześnie przekracza. Niezbywalność i nienujarzalność zasadniczych praw człowieka zawarta jest więc według chrześcijaństwa w najgłębszej tajemnicy jego bytu”⁷.

Choć sama tej światopoglądowej koncepcji nie podzielam, uważam, że przytoczona argumentacja jest — w ramach przyjętych założeń — z tego względu zadowalająca, że wartości ludzkiej jednostki nie da się tu podważyć przez żadne cechy obserwowalne u poszczególnych ludzi. Ostatecznym źródłem wartości każdego człowieka są tu bowiem cechy pozaempiryczne, przysługujące każdemu człowiekowi na mocy samych założeń. W ramach tej koncepcji słuszne jest stwierdzenie: „Fakt, że ludzkie *suppositum*, podmiotowość metafizyczna, w pewnych wypadkach nie przejawia cech podmiotowości osobowej (są to przypadki niedorozwoju psychosomatycznego czy też czysto psychicznego, w których nie doszło do ukształtowania normalnego ludzkiego «ja» czy też doszło do jego zniekształcenia), nie pozwala zakwestionować samych podstaw tejże podmiotowości, tkwią one bowiem w istotowo ludzkim *suppositum*”⁸. Można jedynie spierać się o to, do czego konkretnie zobowiązuje osobowe, a przy tym konsekwentnie uniwersalistyczne ujmowanie człowieka; w tej dziedzinie koncepcje reprezentowane przez chrześcijaństwo uległy — jak wiadomo — ogromnej ewolucji, tak jak ogólnie uległy one ewolucji w rozwoju idei moralnych.

Problem argumentacji na rzecz ludzkiej godności przedstawia się inaczej, gdy go sprowadzamy na grunt wyłącznie empirii i wartości, takie zaś nastawienie mnie osobiście jest bliższe. Ogólnoludzki ruch na rzecz praw człowieka nie mógłby zresztą czerpać swoich racji z jakiegokolwiek metafizycznej doktryny; musi on zachować ponadkonfesjonalny charakter. Przedstawiciele poszczególnych religijnych światopoglądów mogą co prawda znaleźć w swoich doktrynach specyficzne racje dla poparcia tego ruchu (tak jest np. w przypadku katolicyzmu i protestantyzmu⁹), od racji tych musi jednak abstrahować ogólnie sformułowany program.

Laicki program humanizmu — w przeciwieństwie do religijnego — próbuje kojarzyć godność z empirycznie przysługującymi człowiekowi

⁷ T. Mazowiecki, *Chrześcijaństwo a prawa człowieka*, „Więź”, 1978, nr 2, s. 8.

⁸ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, t. XXIV, 1976, s. 11.

⁹ Por. artykuły na temat praw człowieka w „Więzi” 1978, nr 2. Por. także np. M. Honecker, *Das Recht des Menschen, Einführung in die evangelische Sozialethik*, Gütersloh 1978 oraz W. Huber, H. E. Todt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart 1978.

cechami. Najczęściej są nimi walory intelektualne i moralne: rozum i sumienie.

Artykuł I Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948) głosi, że „wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw”, po czym następuje komentarz: „Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem” oraz postulat: „Powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”¹⁰.

Powolywanie się na rozum jako gatunkowo wyróżniającą człowieka cechę, wynoszącą go ponad inne stworzenia, występuje w naszej kulturze od czasów starożytnych. Rozumność bywa charakterystyką czysto intelektualną: podkreśla się wówczas przede wszystkim zdolność człowieka do abstrakcyjnego myślenia, ale bywa także charakterystyką zarazem moralną — kojarzona jest wówczas z moralnie cenionym postępowaniem. Obok rozumności wskazuje się często przymioty już jednoznacznie moralne jako swoiste dla człowieka i stanowiące o jego godności. W myśl tych koncepcji człowiek jest zdolny do samodoskonalenia, kształtuje swoje życie wedle uznawanej przez siebie hierarchii dóbr, ma poczucie odpowiedzialności, jest sam sobie prawodawcą itp.

„Człowiek nie tylko żyje, ale wie, że żyje; może swe życie czynić przedmiotem obserwacji i analizy, a także świadomie nim kierować”¹¹. „Człowiek jest jedyną istotą żywą, która wie, że umrze, i potrafi snuć na ten temat rozważania”¹².

Pascal pisał: „Cała godność człowieka jest w myśli ... Człowiek jest trzcina, najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myślącą ... Mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie o tym nic”¹³.

Podziw budzi wiele cech człowieka, wśród nich właśnie zdolność do samowiedzy i refleksyjności, ale także do „postawy transcendencji”, która rozumiana bywa nieraz jako wykraczanie poza siebie w ład moralny. Zdolność do rozszerzania granic swej jednostkowej egzystencji, ofiarnego angażowania się w cudzy los, do zaprzeczającego własnym interesom wysiłku i poświęcenia, walki i bohaterstwa. „Istota ludzka nie zamyka się w granicach wyznaczanych przez racjonalną i utylitarną strategię określającą nakłady wysiłków z punktu widzenia spodziewanych zysków i możliwych strat, ale wykracza daleko poza te granice. Zamiast dbałości o wygodę życia, a nawet o życie samo, człowiek jest istotą wybierającą

¹⁰ J. Symonides, op. cit., s. 341.

¹¹ B. Suchodolski, *Kim jest człowiek?*, Warszawa 1976, s. 60.

¹² T. Kielanowski, *Rozmyślania o przemijaniu*, Warszawa 1973.

¹³ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1960, s. 144.

śmierć w sytuacjach, które zaprzeczają jego koncepcji życia wartościowego i godnego”¹⁴.

Mówiąc w ten sposób, dajemy obraz człowieka jako istoty gatunkowej. Obraz — rzecz jasna — jednostronny, przymykamy bowiem oczy na zdolność człowieka do zawiści i nienawiści, do fanatyzmu i okrucieństwa. Dla moich dalszych rozważań najbardziej istotna jest wszakże kwestia, jaką wartość uzasadniającą mają cechy pozytywne, jak się przedstawia argument „rozumu i sumienia” jako walorów gatunkowych człowieka dla obrony osobowej wartości każdej ludzkiej jednostki.

Zwróćmy uwagę, że każda z wymienionych cech empirycznych, przypisywanych ludzkiemu gatunkowi, jest stopniowalna i że poszczególni ludzie reprezentują te cechy w większym lub mniejszym stopniu. Niektórzy reprezentują je tylko potencjalnie, niektórzy zaś — wedle naszego stanu wiedzy — nie reprezentują ich chyba wcale. Autorzy jednak zastrzegają się zazwyczaj, że godność w sensie egalitarnym „przysługuje wszystkim i jest niestopniowalna”¹⁵. Gdybyśmy chcieli poważnie traktować przytoczone charakterystyki jako opisy faktycznego stanu rzeczy, wówczas godność jednostek ludzkich uzależniona od tych cech byłaby godnością w sensie selektywnym, nie przysługiwałaby bowiem wszystkim ludziom i byłaby stopniowalna. Wydaje mi się więc, że jeśli się nie chce żadnej ludzkiej jednostce odmówić wartości, odwołanie się do cech empirycznych pozytywnie wyróżniających ludzi nie może służyć za dobrą rację.

Można oczywiście przyjąć, że każdemu człowiekowi należy się określone traktowanie na tej zasadzie, że jest on przedstawicielem gatunku, który odznacza się (statystycznie) takim a takim zbiorem cech pozytywnych. Czy jednak taka argumentacja odpowiada naszym rzeczywistym postawom i intencjom?

Powoływanie się na pozytywne cechy ludzkiego gatunku wtedy, gdy chcemy humanitarnymi dążeniami objąć wszystkich ludzi w skali jednostkowej, również — jeśli tak rzecz można — owe „nieudane” egzemplarze gatunku, owych ludzi — wedle jakichś stosowanych kryteriów — skrajnie negatywnie ocenianych, wydaje mi się sztuczną racjonalizacją poczuć znacznie bardziej elementarnych, w których skład wchodzi solidarność, współczucie i życzliwość.

Dla kwestionowanego przeze mnie typu argumentacji na rzecz przypisania wartości każdej ludzkiej jednostce znamienny jest artykuł E. E. Harrisa: *Respect for Persons*¹⁶. Autor za najważniejszy moralny postulat uważa szacunek dla ludzkiej osoby; osobą zaś jest dla niego każda

¹⁴ B. Suchodolski, op. cit., s. 242.

¹⁵ M. Ossowska, *Normy moralne*, s. 53.

¹⁶ E. E. Harris, *Respect for Persons*, w: T. De George (ed.), *Ethics and Society*, New York 1966, s. 111 n.

ludzka jednostka. Każdy człowiek posiada osobowe dostojęstwo, którego nikt i nic nie może go pozbawić. Człowiekowi należy się szacunek nie z racji reprezentowanych przez niego indywidualnych walorów moralnych, intelektualnych lub jakichś innych, lecz po prostu dlatego, że jest człowiekiem. Szacunek dla człowieka jako osoby autor proponuje rozumieć minimalistycznie: znajduje on wyraz przede wszystkim w tym, że się człowieka nie traktuje instrumentalnie, lecz bierze pod uwagę zawsze również jego autonomiczne dobro.

Po zarysowaniu swoich moralnych przekonań autor w długich wywodach usiłuje wskazać argumenty, które za nimi przemawiają. Głównym jego argumentem jest tradycyjny argument racjonalności. Człowiekowi należy się szacunek, ponieważ jest istotą racjonalną. Racjonalność człowieka przejawia się w samokontroli i samokierownictwie. Człowiek umie kontrolować swoje popędy i tak kierować swoim postępowaniem, aby zaprząć popędy w służbę długofalowych i wieloaspektowych celów. Umie rezygnować z przyjemności doraźnych na rzecz większych późniejszych satysfakcji. Umie ograniczać potrzeby własne na rzecz harmonizowania ich z potrzebami innych ludzi. Wszystkie te cechy — mówi autor — uprawniają do nazwania człowieka istotą racjonalną.

Dalej autor stwierdza, że chociaż racjonalność jest cechą podlegającą stopniowaniu i chociaż przysługuje niektórym ludziom tylko potencjalnie, każdy z najmniejszą nawet szansą umysłowego i moralnego rozwoju kwalifikuje się do tego, aby mu przyznać niestopniowalną pozycję osoby. Dzieci, ludzie chorzy psychicznie i niedorozwinięci nie spełniają co prawda aktualnie charakterystyki racjonalności, istnieje jednak szansa, że ją będą spełniać.

Następnie autor rozpatruje przypadki ludzi krańcowo i wedle orzeczeń lekarskich beznadziejnie umysłowo upośledzonych oraz ludzi dopuszczających się notorycznie najcięższych przestępstw. Ludziom tym — mówi — również należy się status osoby i również należy się szacunek jako przyznanie prawa do życia i liczenie się z ich autonomicznym dobrem. Choć wartość ludzkiej jednostki opierać się miała w jego programie moralnym na racjonalności, autor teraz nagle już nie twierdzi, że są to istoty racjonalne; przyznaje, że nie można im przypisać ani samokontroli, ani samokierownictwa. Aby obronić wartość ludzkiej jednostki, przytacza teraz dość niespodziewanie zupełnie nowe argumenty. Mówi mianowicie, że przejście od racjonalności do braku racjonalności jest zbyt płynne, aby można było gdzieś stanowczo postawić granicę między ludźmi godnymi i niegodnymi naszych względów. Stwierdza również, że dla społecznego życia ważne jest, aby niektórym zasadom przyznać bezwarunkowe obowiązywanie. Byłoby rzeczą w skutkach bardzo niebezpieczną, gdyby się chciało dopuścić wyjątki od tak doniosłej zasady mo-

ralnej, jaką jest zasada szacunku dla osoby w podanym przez autora rozumieniu. Dalej autor ustosunkowuje się do faktu, że utrzymanie przy życiu owych ludzi skrajnie umysłowo lub moralnie upośledzonych oraz zabieganie o ich dobro wymaga ogromnych wysiłków ze strony ludzi obdarzonych walorem racjonalności. Opowiada się jednak stanowczo za ponoszeniem tych ofiar; kto by się od nich odzegał, sam by na tym tracił jako człowiek. Z wszystkich dóbr — mówi autor — najważniejsze są bowiem wartości moralne, a wśród nich zdolność do współdoznawania z innymi oraz zdolność do poświęcania się dla innych. Przysparzanie innym dobra bywa drogą własnego rozwoju człowieka, ostatecznie zaś liczy się w życiu pozytywny rozwój osobowości. Wniosek autora z wszystkich tych wywodów brzmi: „Każda ludzka istota, jakkolwiek niedojrzała i niedoskonała, jest osobą godną szacunku”¹⁷.

Zreferowałam obszernie wywody Harrisa, traktując je jako charakterystyczne dla stylu myślenia najczęściej spotykanego wtedy, gdy się w obronie personalnej wartości człowieka nie sięga po racje metafizyczne. Ja jednak sądzę, że wypowiedzenie się autora po stronie wartości każdej ludzkiej jednostki nie wymagało wcale głównej argumentacji, jaką autor się posłużył: nie wymagało wskazania na racjonalność człowieka.

Przytaczany tak często argument „rozumu i sumienia” ma zapewne w niektórych przypadkach zadanie czysto perswazyjne. Tak jest — jak sądzę — również w przypadku zacytowanego artykułu Deklaracji Praw Człowieka. Uświadomienie sobie wspólności „rozumu i sumienia” ma zrównać emocjonalnie ludzi różnych obszarów geograficznych i różnych sytuacji społecznych. Ponadto argument ten zawiera zapewne apel do każdego z nas, abyśmy jako istoty „obdarzone rozumem i sumieniem” pamiętali, że powinniśmy „postępować wobec innych w duchu braterstwa”. Argument ten nie może jednak służyć za logiczną rację przyznania wartości każdej ludzkiej jednostce. Sprawą tą zajmę się w dalszej części artykułu.

Egoizm gatunkowy

Przechodzę obecnie do omówienia zjawiska, które zyskało miano gatunkowego egoizmu ludzi. Za motto niechaj służy wiersz E. E. Cummingsa:

O parę kroków
od czubka buta
mysz wpół Otruta
pyta mnie wzrokiem

¹⁷ Ibid., s. 129.

sponad podłogi
 co ja Takiego
 zrobiłam czego
 Ty byś nie zrobił¹⁸.

Zajmowałam się dotąd postulatem etycznego uniwersalizmu rozumianym jako przyznanie wartości każdej ludzkiej jednostce. Tego rodzaju uniwersalizm w niektórych koncepcjach etycznych byłby jednak wciąż jeszcze podlegającym krytyce partykularyzmem. Etyka buddyjska od najdawniejszych czasów poczuciem braterstwa obejmowała nie tylko ludzi, lecz wszystkie żywe istoty. Albert Schweitzer pisał: „Kto jest naszym bliźnim? Dawniej mówiono: człowiek. Teraz rozumiemy, że wszystkie żywe istoty są naszymi bliźnimi”¹⁹.

Godność człowieka kojarzona bywa często z przekonaniem o „uprzywilejowanym miejscu gatunku ludzkiego w przyrodzie”²⁰. Współcześnie rozlegają się jednak protesty przeciwko bezwzględności, z jaką ludzie skłonni są utwierdzać swoje przywileje, ignorując fakt, że człowiek jest tylko jednym z gatunków istot żywych zamieszkujących ziemię. Dlaczego przypisujemy wartość wyłącznie ludzkim jednostkom? Dlaczego nie liczymy się z autonomicznym dobrem także innych stworzeń? Czy wolno zwierzęta traktować jak rzeczy? Czy wolno ich życie oraz ich śmierć, a także warunki ich egzystencji całkowicie podporządkowywać ludzkim interesom? — ludzie stawiają dziś takie pytania i podejmują akcje na rzecz obrony zwierząt, obrony przed człowiekiem.

Richard D. Ryder zajmuje się problemem moralnych konsekwencji związanych z duchową przewagą gatunku ludzkiego nad światem zwierząt. Twierdzi, że przewaga ta nie upoważnia człowieka do bezdusznego manipulowania losem istot od niego słabszych i zależnych. Proponuje on następujący eksperyment myślowy. Przypuśćmy, że na ziemię przybywają jakieś istoty bardziej — według naszych kryteriów — rozwinięte od człowieka. Czy uznałybyśmy za słuszne, aby istoty te, powołując się na swoją wyższość, postępowały z nami tak, jak my obecnie postępujemy ze zwierzętami? Degradując nas do doświadczalnego materiału, przybysze ci mogliby przecież argumentować, że są znacznie od ludzi inteligentniejsi i że nie mają właściwie pewności, w jakim stopniu ludzie wrażliwi są na ból. Przybysze trzymaliby nas w pedantycznie higienicznych pomieszczeniach i podejmowałiby na nas tego rodzaju eksperymenty, jakie my podejmujemy na zwierzętach. Ten i ów spośród ich uczonych na zgłaszane ewentualnie obiekcje tak by może argumentował: „Moje doświadczenia na ludziach są bezwzględnie konieczne. Nie należy posądzać mnie o brak

¹⁸ E. E. Cummings, *Wiersz*, przekład S. Barańczaka, „Więź” 1978, nr 7—8, s. 90.

¹⁹ Cytat z albumu: E. Anderson, *The Schweitzer Album*, New York 1975, s. 63.

²⁰ Por. M. Ossowska, op. cit., s. 52.

pozytywnych uczuć. Przeciwnie, bardzo lubię ludzi i kilku z nich trzymam nawet w swoim domu. Jako pierwszy gotów jestem potępić wszelkie doświadczenia, przy których zadawanie cierpień odbywa się niepotrzebnie. Przyznaję, że 50 milionów ludzi umiera co roku w naszych laboratoriach, są to jednak przeważnie eksperymenty zrutynizowane, nie połączone z wielkim bólem. Przestańmy zaciemniać sprawę przez sentymentalizm²¹.

Profesor etyki z Melbourne, Peter Singer, poświęcił całą książkę sprawie wyzwolenia zwierząt²². Twierdzi on, że słusznie uchwalono prawa człowieka, czas jednak przewyciężyć partykularyzm gatunkowy i przyznać pewne prawa również zwierzętom.

W tradycji naszej kultury — mówi autor — uchodzi za rzecz oczywistą oddzielać głęboką przepaścią ludzi od innych istot żywych. Autor nieco prowokacyjnie stosuje w swej książce nazwy „human animal” i „non-human animal”, czyli mówi o ludzkich i pozaludzkich zwierzętach. Nie znajdując niczego w człowieku, co usprawiedliwiałoby tę przepaść (w rzeczywistości mamy bowiem — zdaniem autora — do czynienia z gradacją cech), posługujemy się takimi określeniami jak „godność człowieka”, „samoistna wartość człowieka”, albo oznajmiamy, że wszystkie ludzkie istoty i tylko one stanowią cel sam w sobie. Ta ostatnia deklaracja pozwala ludziom bez wahań uzurpować sobie prawo do tego, aby inne stworzenia służyły już tylko jako środki do zaspokajania ludzkich potrzeb. Zwierzę zabija zwierzę, aby uchronić się od głodu, ludzie jednak czynią to również dla zabawy, dla sportu, z ciekawości, dla przyozdobienia ciała, dla dogodzenia wyrafinowanym zachciankom smakowym. W różnych naszych poczynaniach życie zwierzęcia jako wartość odrębna od naszych interesów w ogóle się nie liczy. Traktujemy zwierzęta jak pozbawione czucia przedmioty i zadajemy im najpotworniejsze cierpienia. Każdy konflikt między interesem człowieka a interesem zwierzęcia skłonni jesteśmy rozwiązywać na korzyść człowieka, bez względu na to, jakiej wagi dobra są po obu stronach zaangażowane. Tezy swoje autor ilustruje obszerną dokumentacją z zakresu biologicznych eksperymentów oraz nowoczesnej, „przemysłowej” hodowli zwierząt.

Zdaniem autora podkreślanie godności każdej ludzkiej jednostki ma doniosły sens wówczas, gdy chcemy obronić jakąś kategorię ludzi przed wyrządzaną im krzywdą, przed rasizmem, zniewalaniem, poniżaniem, wy-

²¹ R. D. Ryder, *Victims of Science. The Use of Animals in Research*, London 1976, s. 14 n.

²² P. Singer, *Animal Liberation. Towards an End to Man's Inhumanity to Animals*, London 1977. Podobne problemy porusza W. Brockhaus w *Das Recht der Tiere in der Zivilisation*, München 1975. Zwięzłe zestawienie problemów dotyczących humanitarnego traktowania zwierząt oraz obszerny wykaz literatury na ten temat zawiera broszura G. M. Teutsch, *Der wissenschaftliche Versuch an Tieren in ethischer Sicht*, Himmelheber-Stiftung, Baiersbrunn 1979.

zyskiem, przed wszelkim łamaniem praw człowieka. Nie powinno ono jednak służyć do takiego wynoszenia przez ludzi własnego gatunku, które prowadzi do gatunkowego egoizmu (*speciesism*).

Autor mówi, że jeżeli zastanowimy się rzetelnie nad tym, dlaczego tak jest, że wszystkim ludziom, włączając najciężej upośledzone umysłowo jednostki oraz psychopatycznych zbrodniarzy w rodzaju Hitlera, przysługuje pewien rodzaj godności lub wartości, jakich nie może osiągnąć żaden pies, żaden słoń, żadna małpa, będziemy musieli przyznać, że bardzo trudno o zadowalające wyjaśnienie. Nie znajdziemy żadnych pozytywnych, przysługujących empirycznie wszystkim ludziom, cech, na których podstawie mieliby oni tę jedyną w przyrodzonym świecie godność lub wartość.

Autor zwraca uwagę, że rzeczywista wspólność pozabiologicznych cech, które moglibyśmy prawdziwie przypisać wszystkim ludziom, obejmuje również świat istot pozaludzkich. Jeżeli więc chcemy charakteryzować ludzi za pomocą cech naprawdę przez wszystkich posiadanych, nie będą to cechy, z których jesteśmy — sławiąc ludzki gatunek — najbardziej dumni. Przede wszystkim jednak będą to cechy posiadane nie tylko przez ludzi. Na przykład prawdą jest, że wszyscy ludzie zdolni są do odczuwania bólu, ale zdolne są do tego również zwierzęta. Z kolei tylko ludzie zdolni są do rozwiązywania skomplikowanych zadań matematycznych, ale nie wszyscy ludzie są do tego zdolni. Autor proponuje, podobnie jak to czyni wielu innych przedstawicieli etycznego uniwersalizmu nie ograniczającego się do gatunku ludzkiego, aby właśnie zdolność do cierpienia traktować jako cechę decydującą o wspólności „ludzkich i pozaludzkich zwierząt”.

Zdaniem autora tak doniosła współcześnie idea „przyrodzonej równości” wszystkich ludzi nie odzwierciedla bynajmniej stanu faktycznego, lecz jest naszym moralnym postulatem. Ludzie różnią się pod wieloma względami — pod względem swej inteligencji, samoświadomości, wrażliwości na cudze potrzeby, zdolności do kontaktowania się z innymi, do abstrakcyjnego myślenia, planowego kierowania swoim życiem, ale także w zakresie doznawania bólu i przyjemności. My jednak wbrew wszystkim różnicom zrównaliśmy ludzi w określonych prawach, np. w prawie do życia. Gdybyśmy mieli przykładać empiryczne miary, okazałoby się natychmiast, że nie każde życie przedstawia tę samą wartość, ponieważ to, co kojarzymy z wartościowym życiem, w poszczególnych ludziach przejawia się z niejednakową siłą. Należy trzeźwo uświadomić sobie, że przejawia się czasem z większą siłą w zwierzęciu niż w człowieku. Autor mówi: „Nawet przy największych staraniach z naszej strony niektóre upośledzone dzieci nigdy nie osiągną psychicznego poziomu psa”²³. Zde-

²³ P. Singer, op. cit., s. 37.

cydowaliśmy się jednak przyznać wszystkim ludziom równe prawo do życia, abstrahując od wszelkich empirycznych nierówności, ponieważ uznajemy to za moralnie słuszne.

Wnioski autora z tych refleksji nie idą w kierunku podważenia którekolwiek z postulatów humanizmu. Domaga się on natomiast, aby przewyciężyć ludzki egoizm gatunkowy i aby niektórymi z naszych cennych nastawień moralnych w stosunku do ludzi objąć także świat istot pozaludzkich. Chodzi mu zwłaszcza o zmianę postawy wobec życia zwierząt i o znacznie większe liczenie się z ich cierpieniem.

Warto wspomnieć, że wiele spośród postulatów Singera uwzględniono w tekście Światowej Deklaracji Praw Zwierzęcia, która 15 października 1978 roku zaproponowana została do zatwierdzenia odpowiednim organom UNESCO w Paryżu. Oto istotne treści tego dokumentu:

Wszystkie zwierzęta rodzą się równe wobec życia i mają te same prawa do egzystencji.

Każde zwierzę ma prawo do szacunku.

Człowiek jako gatunek zwierzęcy nie może rościć sobie prawa do tępienia innych zwierząt lub do ich wyzyskiwania.

Każde zwierzę ma prawo oczekiwać od człowieka opieki i ochrony.

Żadne zwierzę nie może być przedmiotem maltretowania i aktów okrucieństwa.

Jeżeli okaże się, że zwierzę trzeba uśmiercić, należy to uczynić szybko, nie narażając je na ból i trwogę.

Żadne zwierzę nie powinno służyć rozrywce człowieka. Wystawianie zwierząt na pokaz oraz widowiska z udziałem zwierząt poniżają godność zwierzęcia.

Jak widzimy, spróbowano tutaj pojęcie godności zastrzeżone dotychczas wyłącznie dla ludzi zastosować również do zwierząt. Nie sędzę, aby to poniżało godność człowieka.

Problem uzasadnienia

Powiedziałam na wstępie, że nie uzasadnimy logicznie podstawowych idei humanizmu. Istnieją takie rozstrzygnięcia moralne, dla których nie mamy logicznie zniewalających racji; możemy tylko powołać się na fakt, że jesteśmy najgłębiej przekonani o ich słuszności i że odmienne rozstrzygnięcia wzbudzają nasz stanowczy sprzeciw.

Niech mi wolno będzie przedstawić teraz krótko odnośną teorię metodologiczną, teorię dotyczącą argumentacji na rzecz moralnych przekonań²⁴.

²⁴ Różne teorie argumentacji moralnej przedstawione są w książce *Metaetyka*, I. Lazari-Pawłowska (red.), Warszawa 1975. Z ostatnich publikacji za najcenniejszą

Przekonania moralne każdego z nas można w jakiejś mierze uporządkować, biorąc pod uwagę związki logiczne między nimi. Okaze się wówczas, że pewne normy uznajemy ze względu na to, że ich przestrzeganie służy realizacji akceptowanych przez nas celów. Aby wiedzieć, co jest skutecznym środkiem do celu, musimy znać zależności przyczynowe między zjawiskami. Uzasadniamy więc jakąś normę, odwołując się do twierdzenia empirycznego oraz do normy nadrzędnej w stosunku do uzasadnianej.

Tak właśnie możemy uzasadnić nakaz aseptycznego przeprowadzania zabiegów chirurgicznych, odwołując się do empirycznej tezy o niebezpieczeństwie zakażenia pacjenta oraz do postulatu, aby nie narażać pacjenta na zakażenie. Z kolei postulat zabraniający narażania pacjenta na zakażenie możemy uzasadnić, wskazując na ujemne skutki zakażenia (twierdzenie empiryczne) oraz odwołując się do postulatu, aby pacjentowi nie szkodzić, lecz pomagać w odzyskaniu zdrowia. Nakaz, aby pacjentowi pomagać w odzyskaniu zdrowia, możemy uzasadnić przez odwołanie się do faktu, że człowiek chory cierpi, oraz do postulatu nakazującego minimalizację cierpień. Możemy ewentualnie ciągnąć dalej tego rodzaju tok uzasadniania, szukając nadrzędnych racji dla postulatu oszczędzania ludziom cierpień; w wielu systemach etycznych postulat ten funkcjonuje jednak jako już ostateczne ogniwo w procesie uzasadniania. Postulat minimalizacji cierpień pełni wówczas w zespole czyichś przekonań moralnych funkcję analogiczną do aksjomatów w systemach dedukcyjnych — służy do wyprowadzania z niego (w oparciu o wiedzę dotyczącą zależności przyczynowych) szeregu norm bardziej uszczegółowionych, pozostających z nim w relacji logicznego wynikania. Jest on naczelnym założeniem wartościującym w zespole czyichś moralnych przekonań.

Naczelne założenia wartościujące nie wynikają logicznie z tez o rzeczywistości. Jeśli ktoś chce wyprowadzić postulat minimalizacji cierpień z tezy, że ludzie unikają cierpienia, musi ponadto przyjąć postulat, że należy sprzyjać realizacji ludzkich pragnień, ten zaś postulat z kolei nie da się uzasadnić samym tylko twierdzeniem empirycznym.

Każdy z nas uznaje szereg zasad moralnych będących w metodologicznej sytuacji naczelných założeń. Które to są zasady, zależy od indywidualnej struktury wartości. Dla jednego postulat mówienia prawdy jest zasadą naczelną, nie podlegającą uzasadnieniu — szacunek dla prawdy stanowi dla niego wartość samą w sobie; ktoś inny przestrzeganie tego postulatu traktuje jako środek wzmacniający (w zwykłych warunkach) zaufanie między ludźmi i w dalszej konsekwencji służący minimalizacji cierpień.

Wedle reprezentowanej przeze mnie koncepcji metodologicznej postu-
laty moralne mogą być uzasadnione tylko względnie, mianowicie przez
wykazanie ich związku z najogólniejszymi założeniami jakiegoś aksjolo-
gicznego systemu, natomiast owe najogólniejsze założenia wartościujące
nie podlegają uzasadnieniu. Możemy je w wielu wypadkach genetycznie
wyjaśnić, ale nie logicznie uzasadnić. Przyjmujemy je na podstawie swoi-
stego aktu afirmacji.

Wracając do głównego problemu w moich wywodach, pytam teraz
ponownie: czy można uzasadnić moralne przekonanie o wartości każdej
ludzkiej jednostki? Otóż sądzę, że nie jest to możliwe i że nie jest to po-
trzebne. Przekonanie o wartości każdej jednostki stanowi jeden z na-
szych moralnych „aksjomatów”. Wybór zakresu istot, z których autono-
micznym dobrem pragniemy liczyć się w działaniu, jest rzeczywistym
wyborem z naszej strony, wyborem arbitralnym logicznie, bynaj-
mniej jednak nie psychologicznie — zależy on bowiem od ukształtowa-
nych już w nas poczuc moralnych, przez nie jest wyznaczony, z nimi
zharmonizowany. Poczucia te mogą oczywiście ulec w toku życiowych
doświadczeń zmianie.

Użyłam tu słowa „wybór”, chodzi mi bowiem o sytuacje, w których
człowiek dokonuje refleksji nad swoją postawą moralną, rozważa alter-
natywy, na coś się decyduje. Prawdą jest jednak, że wielu ludzi bez-
refleksyjnie afirmuje system wartości (wraz z jego „aksjomatami”) wpo-
jony im w toku socjalizacji. Pragnę zwrócić uwagę, że w sytuacjach
refleksji i wyboru nie ma żadnych logicznych racji, dla których tak czy
inaczej należałoby zakreślić nasz krąg wspólnoty. Są tylko ostateczne
„racje” o charakterze moralnym w postaci naszego poczucia słuszności,
naszej „oczywistości serca”, jak by powiedział Tadeusz Kotarbiński. Nie
znajdziemy żadnych empirycznych cech ani w ludziach, ani w innych
stworzeniach, które by nam nieodparcie wyznaczały krąg wspólnoty. Wy-
znaczenie go jest sprawą naszej aksjomatycznej decyzji.

Możemy zabiegać o dobro ludzi szczególnie korzystnie przez naturę
wyposażonych. Możemy zabiegać o dobro ludzi szczególnie upośledzo-
nych, szanując ich wolę życia i pragnąc dać im szansę — na miarę ich
możliwości — optymalnego rozwoju. I możemy za cel postawić sobie
otwarcie szansy dla każdego. Możemy urządzeniu się ludzi na planecie
zachłannie podporządkować całą przyrodę, zarówno nieożywioną, jak
ożywioną. Ale możemy również zrezygnować z części ludzkich interesów,
pragnąc chronić zwierzęta przed strachem, cierpieniem i zagładą. Wybie-
rając którąś z możliwości, dopuszczamy do głosu swoją wrażliwość na
cudzy los.

Nie jest co prawda tak, że nasze wybory są całkowicie niezależne od
naszej wiedzy o świecie, ale sama znajomość faktów tutaj nie wystarcza.

Potrzebne jest jeszcze owo najelementarniejsze poczucie solidarności, które z drugiej istoty czyni bliźniego. Jeśli za czyjąś akceptacją rasizmu kryją się mylne przekonania o tym, że ludzie określonej rasy wyposażeni są w odmienne dyspozycje psychiczne, można tego człowieka skłonić do zmiany postawy w drodze argumentacji angażującej przyrodniczą wiedzę. Jeśli obojętność na zadawane zwierzętom męczarnie wpływa u kogoś z wiary, że zwierzę to pozbawiony świadomości i czucia mechanizm (jak głosił Kartezjusz), można oddziaływać na jego postawę w drodze argumentacji angażującej twierdzenia empiryczne. Możliwe to jest wszakże tylko przy pewnych wspólnie akceptowanych nadrzędnych założeniach wartościujących — np. przy zgodzie na to, że źle jest narażać kogokolwiek na zbędne cierpienia oraz przy zgodzie na to, które cierpienia są zbędne. Kontrowersje między różnymi stopniami i różnymi rodzajami partykularyzmu oraz między partykularyzmem a uniwersalizmem w stosunku do ludzi, a także między uniwersalizmem obejmującym tylko ludzi a uniwersalizmem rozszerzonym na cały świat istot zdolnych do cierpienia, ma jednak zazwyczaj źródło nie tyle w odmiennej wiedzy co do faktów, lecz w odmiennym emocjonalnym i wartościującym ustosunkowaniu się do nich. Gdyby się nawet okazało, że istnieje jakaś niekorzystna korelacja między kolorem skóry a genetycznym wyposażeniem ludzi, nie zmuszałoby to nikogo do negatywnej dyskryminacji tych ludzi, lecz mogłoby — w trosce o ich rozwój — prowadzić do szczególnej dbałości o stworzenie dla nich najwłaściwszych bodźców środowiskowych, aby w ten sposób wyrównać coś z przyrodzonej nierówności. Dróg jest wiele i drogi są otwarte; wybór zależy od naszej — sięgającej wąsko lub szeroko — wrażliwości na cudzy los.

Problem motywacji

Przy personalistycznym traktowaniu człowieka, gdy czynimy człowiekowi dobro, czynimy je ze względu na niego samego. Taki jest najcenniejszy moralnie rodzaj motywacji.

„Czyn moralnie dobry — to czyn o motywacji nieegoistycznej, akt kierowany troską o cudze dobro, nie własne. Odwracamy się w nim od siebie, zwracamy ku innym. Nie o nas nam idzie, lecz o nich. Ich dobro staje się celem naszego działania²⁵.”

Przyznając motywacji personalistycznej najwyższą miarę, nie chciałabym lekceważyć doniosłości społecznej pewnych czynników pozamoralnych, często pragmatycznych, które — jak sądzę — odgrywają niemałą

²⁵ M. Przełęcki, *Wezwanie do samozatraty*, „Więź” 1973, nr 12, s. 6.

rolę w ochronie jednostek przed złem. Niektóre z nich wskazał w swoim artykule Harris. Chodzi tu np. o nieuchwytne przejście od stanu posiadania przez ludzi pewnych walorów do stanu ich nieposiadania. Gdyby indywidualne walory miały stanowić kryterium wartości ludzkiej jednostki jako takiej, oraz kryterium jej prawa do egzystencji, o dyskryminującym segregowaniu ludzi decydowałyby nieuchronnie bardzo groźna w swoich skutkach dowolność. Zresztą nawet przy uściślonych kryteriach praktyka taka kryłaby w sobie możliwość tragicznych pomyłek; dla wielu już ten fakt wystarcza, aby opowiadać się przeciwko karze śmierci. Trzeba ponadto uświadomić sobie, że gdyby w społeczeństwie dopuszczalne było traktowanie jednostek — wedle jakichkolwiek kryteriów wyodrębnionych — w sposób czysto instrumentalny, zachodziłoby niebezpieczeństwo nie tylko tragicznych pomyłek, ale również zupełnie cynicznych nadużyć. I wreszcie wskazać tu trzeba na społeczną doniosłość zagwarantowania niektórym zasadom ich bezwarunkowego, bezwyjątkowego obowiązywania, co jest niezbędne do poczucia bezpieczeństwa człowieka jako członka zbiorowości.

Nakazy humanitarne w stosunku do zwierząt popierane są często różnorodnymi korzyściami dla ludzi. Ruch na rzecz „wyzwolenia zwierząt” ma jednak na względzie autonomiczne dobro zwierząt i taka jest niewątpliwie najcenniejsza motywacja.

Należy realistycznie stwierdzić, że świadcząc innym dobro oraz chroniąc innych od zła, ludzi i zwierzęta, kierujemy się zazwyczaj nie jednym tylko motywem, lecz całym ich skomplikowanym zespołem i że od motywacji najbardziej czcigodnej do nagannej prowadzi wiele różnych stopni. Do motywacji czcigodnej niektórzy zaliczają perfekcjonizm. Harris zachęca do ofiarności, głosząc, że przez ofiarność człowiek siebie doskonali, psychicznie siebie wzbogaca. Wydaje się jednak, że ów perfekcjonistyczny efekt może być tylko nieuświadomianym sobie skutkiem ubocznym troski o cudze dobro, ale nie może być celem zamierzonym.

Trudno oczekiwać, abyśmy kierowali się zawsze motywacją najwyższej miary. Nieraz szukamy w działaniu dobroczynnym samopotwierdzenia, nieraz szukamy cudzej pochwały. Autentyczna troska o cudze dobro musi być jednak w nas obecna, abyśmy w sytuacjach życiowej próby umieli zachować się jak dobrzy ludzie.

Uniwersytet Łódzki

Ия Лазари-Павловска

КРУГИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ОБЩНОСТИ

Современный персонализм, универсализм и гуманизм являются составными частями гуманистически-этической программы, получившей ныне широкое распространение. Эта программа, с которой солидаризуется автор статьи, требует признания ценности каждой человеческой личности, независимо от ее индивидуальных черт, требует того, чтобы в деятельности считались с ее автономным благом и ни одного человека не трактовали в исключительно инструментальном духе. Когда обосновывают эти постулаты, обычно указывают на достоинство человека, имеющее своим основанием разум и совесть. В статье доказывается недостаточность данной аргументации. Так, обращение к эмпирическим признакам, специфическим для человеческого рода вообще, еще не доказывает достоинства тех индивидов, у которых эти признаки не выражены. Автор пытается показать, что универсализм, признающий определенный минимум прав за каждым человеком, может быть правильно понят, когда он толкуется как недопустимый партикуляризм, как человеческий шовинизм или родовой эгоизм. Он упускает из вида прежде всего животных, существ, способных, как и человек, переносить страдания. Некоторые авторы, трактуя данную способность в качестве общей для людей и животных черты; соответственно объектом моральной заботы должны быть и люди и животные. В статье же доказывается, что ограничение круга существ, относительно которых мы имеем моральные обязательства, является одной из наших «аксиом», не подлежащих обоснованию. Нет никаких логических аргументов для доказательства того, насколько широк должен быть этот круг. Все дело сводится к нашим моральным чувствам, к нашим аксиоматическим решениям. Нет никаких эмпирических черт ни у людей, ни у других существ, которые бы с логической необходимостью очерчивали наш круг общности. Всегда приходится опираться на то элементарнейшее чувство солидарности, которое соединяет нас с иными существами как с ближними.

Споры между различными уровнями и разными видами партикуляризма или между партикуляризмом и универсализмом в отношении к людям, а также между универсализмом, охватывающим только людей, и широким универсализмом, охватывающим весь мир существ, способных к страданию — все эти споры имеют своим источником не только и не столько различное понимание фактов, сколько различное эмоциональное и ценностное отношение к ним.

Ija Lazari-Pawłowska

THE REACH OF HUMAN SOLIDARITY

The widely acclaimed components of the humanistic ethical program are to be found at present in personalism, universalism, and humanitarianism. The author unreservedly subscribes to this program and postulates that the value of every human individual be recognized irrespective of his individual characteristics, that all actions which affect any human being be performed only with due respect to the autonomous good of the human being, and that no man be ever treated only

as an instrument in his existence. Trying to supply a justification for these postulates most authors point out that human dignity is presumably founded on such merits as reason and conscience. The author resolved to expose the weakness of this line of argument. A recourse to empirical features that allegedly distinguish *human species* from the others may not serve as a good reason in defence of those particular human *individuals* who clearly lack them. The author endeavours to show that universalism which gives every man a minimum rights may justly be treated as unacceptable particularism, as typically 'human speciesism', indeed. It excludes from the regions of moral concern all animals, which like humans, are capable of suffering. Many authors take the sentience to be the single most important feature shared by animals and humans, which imposes on us the obligation to take care of animals as well as humans. The author contents that the delineation of the range of creatures with respect to whom we have moral obligation is one of the axioms which cannot be argued for or against. There are no *logical* reasons for drawing the boundaries here or there. We must rely on our ultimate moral convictions that we perceive as our feeling of being morally right. The delineation of the range of the creatures whose autonomous good we will take into account in our activity is a question of an axiomatic decision. We will not find any empirical features either in men or animals, which could impose a logical necessity for counting certain specimens in or others out. We must rely on the most elementary sense of solidarity which makes another creature our fellow-creature. The numerous controversies between different degrees and different kinds of particularism, or between particularism and universalism with respect to humans, or between universalism encompassing only humans and universalism extended to the whole reach of creatures capable of suffering has its source not so much in the differences in knowledge of facts but as in different emotional evaluative attitudes towards them.