ETYKA 24, 1988

JAN SRZEDNICKI

Wszelkie dobro się liczy

Pamięci Tadeusza Kotarbińskiego

Zacznijmy od *dictum:* „Krzywdzić nie wolno bez konieczności" pochodzącego z *Rozprawy o życiu godziwym* T. Kotarbińskiego. Rozprawę tę cechuje chyba najgłębsza mądrość. W filozofii szukałem przede wszystkim mądrości, a zaofiarowano mi wiedzę i różne umiejętności (logiczne, pojęciowe, dowodowe, rozumowania). Oczywiście owe umiejętności nie przeszkadzają w szukaniu mądrości, ale mądrością same nie są. Rozumiem więc i dzielę rozczarowanie wielu studentów, którzy też podobnie zawiedli się. Ujmując rzecz w bardziej dojrzałej perspektywie nie jestem już filozofią i logiką zawiedziony, ale wciąż jeszcze jestem nieco rozczarowany tym, że nikt właściwie mądrości nie uczy i dlatego tak szczególnie przypadła mi do serca mądra rozprawa o życiu godziwym. Nie będę o tej rozprawie szczegółowo mówił: po pierwsze, boję się o mądrości mniej mądrze rozprawiać, a po drugie, owa rozprawa nasunęła mi w sposób wtórny — niejako indukcyjnie — pewną koncepcję podstaw tego, co Kant nazywał filozofią praktyczną, koncepcję bardziej filozoficzną niż mądrościową. Mówi Kotarbiński o życiu godziwym, nie o etycznym lub moralnym, mówi o koncepcji godziwości, a nie moralności lub etyki. Mogłoby się to wydawać czarująco staromodną właściwością stylu; uważam jednak, że chodzi o sprawę bardziej zasadniczą.

Pojęcie godziwości jest bowiem szersze od pojęć moralności i etyki. Człowiek, który nie zachowuje się ani niemoralnie, ani nieetycznie, mógłby być czasami bardziej godziwy niż jest. Godziwie lub mniej godziwie załatwiać możemy wiele spraw, w których kwestie etyki i moralności nie wchodzą w grę. Pewne posunięcia w miejscu pracy, w stosunkach

z rodziną, przyjaciółmi czy ludźmi przygodnie spotkanymi mogą być bardziej lub mniej godziwe. I gdy powiadam: „Ten człowiek jest wyjątkowo godziwy", to nie myślę li tylko, że unika on czynów niemoralnych lub nieetycznych lub że zachowuje się on zawsze w sposób moralny i etyczny. Pojęcie godziwości jest chyba najszerszym, a przy tym dość nieostrym pojęciem, stosującym się do oceny wszelkich rodzajów, jak można by je nazwać, porządnych stosunków międzyludzkich.

Ale czy tylko międzyludzkich? Czy godziwe jest wyrządzać krzywdę kotu bez konieczności i potrzeby? Człowiek godziwy protestuje i reaguje negatywnie na okrucieństwo w stosunku do zwierząt. To właśnie ludzie godziwi stwarzają organizacje ochrony zwierząt przed okrucieństwem społeczności i godziwe mają prawa odnoszące się do takiej ochrony. Nie można przecież powiedzieć że to, iż ktoś z upodobaniem torturuje zwierzęta nie ma nic wspólnego z tym, czy jest on człowiekiem godziwym. Wprost przeciwnie, taki sadysta nie jest człowiekiem godziwym.

W tym też duchu należy chyba rozumieć owe *dictum* „Krzywdzić nie wolno bez konieczności". Peter Singer rozwodzi się nad okrucieństwem eksperymentów przeprowadzanych na zwierzętach. Nie jest to kwestia przyjemna, ale chyba tu właśnie myśl Kotarbińskiego ma oczywiste zastosowanie; zachodzi bowiem pytanie, czy krzywda wyrządzana zwierzęciu jest lub była konieczna. Jeżeli rezultatem owych eksperymentów byłoby opracowanie skutecznych metod leczenia raka, i to tak, że tylko w ten sposób można by ten cel osiągnąć, to większość ludzi godziwych zgodzi się, że krzywda zwierząt była w tym wypadku konieczna; ludzie, zakładamy, są ważniejsi od zwierząt (z tym Singer nie zgadza się). Jeśli jednak rezultatem owej krzywdy jest tylko np. możliwość wprowadzenia na rynek nowego koloru szminki, to rzecz jest znacznie bardziej wątpliwa i wielu z nas nie będzie przekonanych o konieczności owej krzywdy. Kiedy jednak jedynym rezultatem takich eksperymentów jest zadowolenie tych, co lubią zwierzęta krzywdzić, to mało zostanie zwolenników takiego postępowania. Przyjmuję tedy, że zasada niekrzywdzenia bez konieczności, w połączeniu z pojęciem godziwości nie odnosi się jedynie do ludzi bądź do istot rozumnych, bądź do istot potrzebnych itp.

Zadajemy sobie pytanie: Czyje dobro się liczy? Na pewno własne. Z nielicznymi wyjątkami nikt nie ma co do tego wątpliwości. Są też całe teorie etyczne oparte na takiej właśnie zasadzie, np. teoria Hobbesowska. Wszelkie zasady postępowania godziwego wyprowadza się tutaj z dobrze rozumianego interesu własnego. Czy to się da zrobić, podawał już w wątpliwość Platon w odpowiedzi Trazymachowi (*Państwo,* ks. I). Ale nie jest to problem, o który w niniejszym szkicu chodzi. Wspominam to w innym celu.

Poważanie tylko własnego dobra jest już nawet logicznie biorąc najprymitywniejszą możliwą postawą normatywną. Nie jest to oczywiście postawa Kotarbińskiego. Zdanie „Krzywdzić nie wolno bez konieczności" sugeruje wyraźnie, że chodzi tu o krzywdzenie innych, choć i kwestia krzywdzenia samego siebie też może się pojawić i do niej też owa zasada zastosować się może, a jednak chyba idzie tu o krzywdzenie innych.

Ciekawe jest również, że na tak prymitywnej podstawie można już tworzyć systemy etyczne. Problemy takie jednakże wydają się apologetyką sobkostwa przez ludzi, którzy wcale sobkami nie są. Uzasadniam tę opinię następująco.

Intuicyjnie przyjmujemy pewne wytyczne postępowania godziwego, a więc:

Nie znęcamy się nad innymi.
Nie oszukujemy.
Nie kłamiemy.
Nie cudzołożymy.
Nie kąpiemy się nago w publicznym miejscu.
Nie używamy nieprzyzwoitych wyzwisk itp.

Lista ta jest bardzo nierówna. Niektóre reguły są bardzo, a inne mniej przekonujące. Każda jednak ma swoich zwolenników. Nie wszystkim wszędzie te same reguły wydają się mocne, ale chyba owo zabraniające krzywdzenie jest ważniejsze od innych reguł. Z punktu widzenia tylko dobra własnego nie są to reguły przekonujące. Dlaczego właściwie miałbym się przejmować tym, czy komuś jest dobrze? Dlaczego właściwie miałbym się powstrzymywać w imię jakichś tam reguł od działania, na które mam ochotę? Dlaczego? Robię to, na co mam ochotę i tylko patrzę, aby nie przyciąć sobie palca. Trudno taką postawę nazwać kwintesencją moralności. Nikt albo prawie nikt takiej teorii etyki nie weźmie poważnie, a samolubni będą nadal świadomie działać niemoralnie.

Tak, odpowiada nasz teoretyk prymitywu etycznego, ale właściwie zrozumiane wysiłki uniknięcia przycięcia sobie palca prowadzą wprost do uznania wszystkich owych reguł postępowania, podszeptywanych nam przez intuicję. I przeprowadza odpowiedni dowód. Ale wyraźnie pierwotne są w tym wypadku reguły, a wtórne jest ich uzasadnianie. Jeśli takie uzasadnienie się uda, to teoria da się pewnie przyjąć, a samolubni mają prawdziwy powód, aby nie postępować niemoralnie, nawet wtedy, gdy ich nikt nie obserwuje (Platon-Sokrates tę właśnie kwestię roztrząsał w odpowiedzi Platonowi-Trazymachowi).

Nie jest jednak teoretycznie rozsądne, nawet w obliczu dydaktycznych korzyści, uzasadniać to, co bardziej pewne i przekonujące na podstawie tego, co jest mniej pewne i przekonujące.

Przyznać należy, że sobkostwo jest bardzo przekonujące („Bliższa koszula ciału..."), ale nie to jest przesłanka teoretyczna życia godziwego.

Bertrand Russell w *Logical Atomism* sugeruje taką oto koncepcję teorii. Nie o to chodzi, aby podstawowe — aksjomatyczne zdania teorii były same w sobie przekonujące. Chodzi o to, aby dało się z nich wyprowadzić cały zespół zdań innych, które są całokształtem owej teorii. O ile owe zdania wyprowadzone z przyjętych zdań pierwotnych są przekonujące i prawdziwe, o tyle przyjmujemy teorię jako całość, ergo przyjmujemy również owe zdania pierwotne. Gdy porównujemy dwie (lub więcej) teorii, to badamy, która z owych teorii zawiera więcej zdań prawdziwych i przekonujących i pytamy, czy jakieś zdania prawdziwe, a ważne nie zostały przez nią wyrugowane. I ta teoria, która lepiej się spisuje jest lepsza, nawet jeśli jej zdania pierwotne są mniej intuicyjne. W dalszej kolejności patrzymy na prostotę i elegancję teorii i tradycyjnie wybieramy taką teorię, która zakłada mniej zdań pierwotnych i mniej ich rodzajów. Otóż teorie samolubstwa zakładają ich najmniej. I jeśli da się z nich wyprowadzić zdania przekonujące, to są lepsze. Wynika z tego dodatkowa korzyść: zdania samolubne są całkiem przekonujące, a może nawet całkiem oczywiste.

Wydaje się, że taka postawa nie pasuje do filozofii praktycznej. Jest to bowiem postawa zyskująca prostotę i elegancję teoretyczną kosztem wrażliwości społeczno-moralnej. A wydawałoby się, że właśnie owa wrażliwość jest kwintesencją postępowania etycznego, kwintesencją godziwej postawy życiowej. Nie wydaje się, aby brak odpowiedniej wrażliwości był zaletą jakiejkolwiek dziedziny nauki, ale w filozofii praktycznej jest nie do przyjęcia. Gdy człowiek choć z pewnym poczuciem moralnym staje w obliczu konfliktu reguły z konkretem moralnym, to konkret jest zwykle silniejszy. Na tym opierają się niezliczone dowody w etyce. Mówi się np. że gdyby intuicjonista miał rację, to musiałby pewnie zawsze mówić prawdę, nawet gdy gestapowiec pyta go, czy ma Żyda ukrytego w mieszkaniu. Mówi się np. że gdyby utylitarysta miał rację, to musiałby skazać i powiesić człowieka niewinnego, jeśli jest to niezbędne dla uniknięcia rozruchów. Zakłada się, że są to racje wystarczające, aby odrzucić owe teorie. I może byłyby, gdyby teorie te stanowiły, że ich reguły stosować należy jako absolutnie nie dopuszczające wyjątków. Ale nikt rozsądny tak chyba nie twierdzi. Przyjmujemy, że żadna reguła nie może nas zmusić do popełniania zła w konkretnej sytuacji moralnej, a w takiej konkretnej sytuacji moralnej prawie zawsze chodzi o sprawę nie wyrządzania wielkiej krzywdy bez oczywistej konieczności, a jak *stricte* traktujemy ową konieczność widać z argumentu przeciwko utylitarystom.

Weźmy taki oto przykład: grupa ludzi zasypana w piwnicy gruzami musi wywołać wielki hałas, by ich znaleziono. Są dwa sposoby: albo bić w wielki wiszący tam gong, albo torturować starszą kobietę o mocnym przeraźliwym głosie. Marquis de Sade powiada: „Dużo pocieszniej będzie torturować staruszkę, a bicie w taki gong jest męczące na dłuższą metę". Taka opinia uderza w nasze najgłębsze poczucia moralne świadcząc o zupełnym zapoznaniu dobra i krzywdy owej osoby. Nie jest też dobrem gongu, aby weń nie bito. Nie unika więc de Sade żadnej w ogóle innej krzywdy, nie chroni żadnego innego dobra. Kto tak naprawdę twierdzi, jest moralnym monstrum. Utylitarysta nie jest takim monstrum, nawet kiedy bardzo się myli. Utylitarysta bierze bowiem pod uwagę i dobro niewinnego i dobro tych, którzy mogą być poszkodowani i pomordowani w rozruchach. A ten, który przeciw niemu występuje też musi o tym myśleć.

Twierdzę, że zupełne zapoznanie tego, że ktoś ma jakieś potrzeby, że należą mu się jakieś względy — jest zasadniczym zaprzeczeniem postawy moralnej. Czynienie komuś krzywdy po rozważeniu, jakie względy mu się należą i zignorowanie jego praw, może być czynem bardzo złym i wielką niemoralnością, ale nie jest to tożsame z odrzuceniem postawy moralnej jako takiej, w szczególności, gdy wniosek odrzucany rozpatrzyło się dogłębnie. We wczesnym okresie panowania Hiszpanii w Ameryce Południowej toczyła się długa debata, czy Indianie mają dusze, o czym świadczą pozostawione dokumenty. Uzyskany w jej wyniku wniosek był przerażający: Indianie duszy nie mają, a zatem można „usprawiedliwić" postępowanie wobec nich jeszcze bardziej przerażające. Hiszpanie, jak widać potraktowali swoją odpowiedzialność moralną znacznie poważniej niż ci, którzy po prostu polowali na tubylców bez zastanawiania się; na Tasmanii np. obowiązywało nawet w swoim czasie swego rodzaju pogłówne — tak jak wilki na Grodzieńszczyźnie przed wojną.

Zapoznanie postawy moralnej nie w każdym wypadku prowadzi do postępowania ohydnego i nie w każdym wypadku jest występkiem najgorszego typu, często bywa po prostu łatwizną i bezmyślnością. Wszyscy są temu w jakiejś mierze winni, ale nie każdy przecież jest w jakimś stopniu potworem moralnym. Jest to jednak przewinienie centralne z punktu widzenia zrozumienia istoty postawy moralnej czy też — powiedzmy bardziej ogólnie — godziwej.

Spróbujmy wyrazić tę postawę w takiej oto maksymie [1].

Każdy jest jednakowo uprawniony, aby go brano pod uwagę. Nie jest to dyrektywa egalitarna w węższym znaczeniu

---

[1] To bardzo udatne sformułowanie pochodzi z tezy Ms. L. A. T. Henderson, gdzie brzmi ono: „Everyone is equally entitled to consideration".

tego słowa — nie wymaga, aby każdy był traktowany jednakowo, aby otrzymał to samo, aby nie było zróżnicowania. Każdemu zaś należą się względy, jednemu takie, drugiemu inne, ale każdemu równo się one należą. Kant wyrażał myśl podobną, ale bardziej okólnie: nie wolno nikogo traktować jako po prostu środka do celu, każdy jest również celem samym w sobie. Inni wyrażali ją różnie: mówiono np. i to często, o szacunku dla godności ludzkiej, o poszanowaniu praw człowieka czy o miłości bliźniego. Nie jest to więc myśl ani nowa, ani zaskakująca — chodzi tu o wrażliwość na dobra inne niż własne i zasadniczy dla nich respekt. To właśnie mają na myśli utylitaryści wyrażający zasadę Milla: największego szczęścia największej liczby [ludzi]. „Ludzi" ująłem tu w nawias, bo po polsku niestety to, co Mill powiedział nie da się inaczej wyrazić: „The greatest happines of the greatest number" — powiada Mill. Najwyraźniej o to chodzi np. Robertowi Nozickowi, gdy broni wszelkich uprawnień, czy też Rawlsowi, gdy broni wszelkiej wolności itd. Ale sformułowanie Milla jest najogólniejsze, nie określa bowiem, jak należy każdego brać pod uwagę. Przytoczone inne zasady zrozumieć można jako podstawienia zasady Milla — niektóre z nich są bardziej, inne mniej udane, a trudności tych podstawień prawie zawsze są spowodowane zaciśnieniem głównej koncepcji. Najwyraźniej chyba widać to na przykładzie Nozicka, który pomimo swej błyskotliwości, jest w jakiś sposób niesamowity — jest w nim jakaś niewrażliwość moralna na miarę owej wspominanej już decyzji hiszpańskiej dotyczącej istnienia duszy u Indian południowoamerykańskich.

Okazuje się więc, że można mieć na tyle poczucia moralnego, aby w ten czy inny sposób zdać sobie sprawę z istnienia i ogólnego charakteru owej podstawowej zasady godziwości, ale nie na tyle, aby zrozumienie owej zasady (i nawet jej sformułowanie) było wystarczające. A jeśli tak, to zrozumienie jej może być i lepsze i gorsze, i może się u kogoś, u jakiejś społeczności, polepszać lub też pogarszać. Dodajmy, że poczucie godziwości nie musi nam być dane *expliciter* i mamy już pewien obraz sytuacji.

Takim mylnym zrozumieniem, jak wszystkim okazywać względy byłby np. skrajny paternalizm — głoszący, że każdy winien czynić to, co mnie się wydaje słuszne i wartościowe, każdy winien prowadzić życie w sposób, który ja aprobuję, cenić to, co ja cenię, dążyć do tego, do czego ja dążę. W *L'il Abner* powiada generał Bullmose: „Cokolwiek jest dobre dla mnie, jest dobre dla wszystkich". Tak czynią bardzo często rodzice, nauczyciele, religie, ideologie, tradycje, państwa. Przedstawiony w jeden sposób błąd jest oczywisty, widziany inaczej — może nawet udawać zrozumienie właściwe. Pojmuję istotę maksymy godziwości częściowo, właściwie, już wtedy, gdy w ten czy inny sposób zdaję sobie sprawę z tego,

że nie tylko ja się liczę, lecz że ambicje, dobro, upodobania, pożądania, wygoda itp. innych też się liczą. W powyższym przykładzie wskazywałem na to, że można niewłaściwie rozumieć, w jaki sposób inni się liczą — generał Bullmose liczy się z innymi dając im to wszystko, czego sam chce, a nie licząc się z tym czego oni chcą, to jeden sposób.

Innym i nie mniej ważnym sposobem wypaczenia zasady godziwości jest zawężenie jej zastosowania przez wybór tych, do których ma się ona stosować. To też jest i częste, i naturalne. Najłatwiej przecież zauważyć ważność tych, których lubimy lub kochamy, a więc własnych dzieci i rodziny, przyjaciół, znajomych, ludzi mego pokroju i zawodu, własnej klasy społecznej, własnego narodu, własnej rasy, własnej kultury, własnego gatunku itp. I tu też działa zasada: „Bliższa koszula ciału niźli sukmana". Powodów nie musimy daleko szukać — po prostu muszę dbać o siebie, a potem istnieją tacy, o których też muszę dbać, np. moje dzieci, a dalej tacy, że naturalne jest, że o nich dbam, jak np. serdeczni przyjaciele. Możliwe, że ciąg ten jest nawet biologicznie naturalny.

Jest w tej podstawie jednak i bardzo silny minus. Co mnie na przykład obchodzą Niemcy? Dlaczego miałbym się przejmować jakimiś tam muzułmanami ginącymi z głodu w Bangladeszu, albo niewiernymi-giaurami, albo barbarzyńcami, albo np. imigrantami, którzy tylko powodują bezrobocie? Jeśli miałby to być opis mego stanu godziwości, to zgodzić się należy, że jest we mnie pewna godziwość, ale wyraźnie niedoskonała i niepełna.

Pełnego pojęcia istoty godziwości należy szukać na dwa sposoby, starając się rugować oba zilustrowane powyżej błędy.

Musimy się zastanowić, jakie względy należą się innym? Jakie mamy wobec nich obowiązki? Czego możemy żądać dla siebie, jeśli chcemy być *fair*? Co, gdzie, kiedy, w jakich warunkach? Problemy te były przedmiotem rozważać w różnych okresach historii.

Musimy też zastanowić się, i o to w niniejszym artykule głównie idzie, do kogo się owa maksyma godziwości odnosi. Zrozumiemy, że względy należą się bardzo wielu, nie tylko tym, co należą do tego czy innego grona. Proponuję abyśmy odwołali się do pojęcia uprawnień jako klucza w tej sprawie. Wydaje się słuszne zdanie, że uprawnienie istnieje wtedy, gdy czyjaś potrzeba podlega ochronie pewnych norm, należących do pewnego systemu norm „L". Koncepcja uprawnienia jest wtedy wtórna w stosunku do systemu normatywnego i w przypadku braku takiego systemu nie może mieć żadnego zastosowania. Do niedawna myślałem, że konsekwencji tej nie da się uniknąć i konstruowałem wyjaśnienia jej „pozornej" niesłuszności.

Powiedzmy teraz, że u postaw rozwoju sumienia społecznego leży maksyma: „Każdy jest jednakowo uprawniony do tego, aby go brano pod uwagę", lub też krócej: „Każdemu jednakowo należą się względy". Zaczynamy od koncepcji troszczenia się o innych albo przynajmniej troszczenia się o nich o tyle, aby traktować ich jako osoby, nie widząc potrzeby troszczenia się o jednostki bardzo nam dalekie. Postulujemy rozwój świadomości społecznej jako stopniowego zdawania sobie sprawy z tego, że te czy inne jednostki, dotychczas nam obce, nie są nam tak dalekie, abyśmy mogli odmówić im prawa do naszej troski o nie. Różne historyczne sytuacje prowadzą do tego rodzaju reakcji. Postawa chłopów podczas powstania kościuszkowskiego przyczyniła się np. do tego, że zaczęto uważać ich za pełnoprawnych obywateli narodu polskiego. Już w dawnych czasach królowie nadawali klejnot ciurom, którzy odznaczyli się w boju; dzisiejsze ordery są dalekim do tego nawiązaniem.

Chciałbym zwrócić uwagę na to, że sprężyną rozwoju społecznego jest w tym przypadku to, że stopniowo narasta świadomość, że ci i owi winni być objęci klauzulą „każdy" w formule: „Każdemu jednako należą się względy". Tak dzieje się w rzeczywistości, a jednak może tu być coś sprzecznego w odniesieniu do naszej zasady godziwości. Prawdą jest, że jeśli zasada godziwości twierdzi, że „każdemu jednakowo", to musimy pytać kto to jest każdy? Bakterie, wszy, bagna nie są przecież objęte tą klauzulą. Wielu, a może i większość wyłącza z tej zasady wszelkie zwierzęta. Czy mamy więc pytać: na jakich podstawach włączamy pewne jednostki do klasy „każdych", użytej w tej zasadzie? Pytamy, kto jest osobą, której mają należeć się względy? Pytamy, aby zrozumieć, jak działa nasza zasada. Ale wyraźnie te dwie kwestie sprowadzają się jedna do drugiej: jeżeli ktoś jest osobą, to należą mu się względy i jeżeli komuś należą się względy, to ten ktoś jest osobą. Czy więc zasada godziwości zaleca cokolwiek? [2] Sobek tylko siebie uważa za osobę; inny tylko członków swojej rodziny uważa za osoby. Zasada, która jest tak niezwykle elastyczna nie może mieć wielkiego znaczenia.

Możemy tego uniknąć tylko wtedy, gdy zdamy sobie sprawę z tego, że wcale nie musimy mieć powodów, aby te czy inne jednostki włączać do klasy desygnatów objętych klauzulą „każdy" w zasadzie godziwości. Wprost przeciwnie musimy mieć bardzo silne racje, aby twierdzić, że te czy inne jednostki nie należą do tej klasy. Zasada godziwości staje się wówczas i ważna, i jasna. Dlaczego np. utrzymujemy przy życiu bezmyślnych idiotów? Bo nie widzimy dostatecznego powodu, aby ich wyłączyć spośród tych,

---

[2] Por. M. MacDonald, *The Lenguage of Political Theory*, w: A. Flew. (ed.), *Logic and Language*, London 1952.

o których się troszczymy. Dlaczego jemy, lecz nie torturujemy zwierząt? Bo widzimy dostateczny powód do wyłączenia ich z klauzuli „każdy" z jednego punktu widzenia, ale nie z drugiego. Peter Singer pisze to, co pisze, bo nie widzi żadnych powodów dostatecznych, aby odmawiać zwierzętom podpadania pod klauzulę „każdy". Łatwo znaleźć wiele dalszych przykładów.

Spróbujmy odnieść te wywody do problemu zapoznanych uprawnień, np. uprawnień do wolności posiadanych przez niewolników w czasach, gdy nikomu w ogóle nie powstało w głowie, że niewolnicy mają takie prawa (np. w czasach rzymskich). Duch zasady godziwości był pod wieloma względami propagowany, hołubiony i respektowany przez Rzymian, ale nie był w pełni przez nich zrozumiany. Rzymianie potrzebowali racji, aby niewolników włączyć do klauzuli „każdy" i nie potrafili jej znaleźć. We właściwym rozumieniu zasady godziwości potrzeba raczej racji, aby niewolników z tej klauzuli wyłączyć. A skoro racji takiej nie ma, przeto uprawnienia niewolnicze do wolności są zawarowane zasadą godziwości przyjętą nie tylko przez Rzymian, ale właściwie przez wszystkich, mimo że nikt wówczas ani nie widział, ani nie rozumiał konsekwencji owej zasady. Uprawnienia niewolników rzeczywiście więc wówczas istniały, choć były zapoznane.

Mówimy w tytule artykułu o dobrach. Istota, dla której nic nie jest dobrem, a więc nic też nie jest złem, nie potrzebuje żadnych względów. Istocie takiej bowiem jest zupełnie obojętne, co kto czyni. Istota taka jednak może przedstawiać sobą jakieś dobro. Zależne to może być np. od tego, co sprawia, że wszystko jest dla niej obojętne. Ideałem buddyzmu klasycznego jest wyrzeczenie się wszelkich pożądań. Otóż taka istota obojętna, np. pielgrzym Kamanita,[2] mogłaby być właśnie ideałem tego, do czego dążą buddyści — wzorem i przyczyną docelową idealnego życia. Jeśli tak, to chyba byłby ów Kamanita godny naszego szacunku i naszych względów, ale nie dlatego, że on owych względów pożąda lub dlatego, że ich potrzebuje. W tej mierze, w jakiej Kamanita jest dobrem, już się liczy, a jeśli jest dobrem wielkim, to liczy się bardzo, lecz to wykracza już poza zasadę godziwości rozumianą tak jak to zaproponowaliśmy.

To przeciwstawienie nasuwa pewne pytania, nad którymi warto się zastanowić: Czy wszelkie dobro jest czyjeś? Czy istnienie dobra zakłada jakąś świadomość? A jeśli tak, to w jaki sposób? Przyjmujemy często bez zastanowienia, że wszelkie dobro jest dobrem dla kogoś, tak jak szczęście Frania jest dobrem Frania. Pogląd ów często bywa przesłanką rozumowania entymematycznego i odrzucamy koncepcje z nim niezgodne. Nie jest to rozumowanie zbyt przekonujące. Wiele rzeczy ma wpływ

---

[2] Por. K. Gjellerup, *Pielgrzym Kamanita*, Poznań 1931.

bądź dodatni, bądź ujemny na poziom naszego życia — świat bez sztuki, świat bez lasów czy też świat bez żartów miałby wyraźnie ujemny wpływ na nasze możliwości życiowe, a więc nawet i w tym osobocentrycznym rozumieniu dóbr — sztuka, lasy i żarty są dobrami. W ten i temu podobny sposób można łatwo przyjąć cały zakres dóbr nie odnoszących się już bezpośrednio do pożądań, pragnień lub potrzeb tej czy innej jednostki. Jest to chyba najczęściej spotykany pogląd na istotę dóbr, z czego nie wynika jeszcze, że jest on słuszny. A dlaczego, można by powiedzieć, nie ma on być słuszny — przecież bez świadomości nie może być pojęcia dobra.

Bez świadomości nie jest też możliwe pojęcie słońca, ale słońce mimo to istnieje. Świadomość jest zawsze *conditio sine qua non* poznania i rozpoznania czegoś, jest podstawą możliwości epistemologicznych, ale nie jest podstawą możliwości ontologicznych — *esse non est percipi* pomimo Berkeleya [4]. Ale czyż „dobro", pojęcie normatywne odnosi się do bytów? Chyba na pewno nie można przyjmować takiego założenia, choć można zapewne zbudować taką teorię. Czy więc kategorie i pojęcia normatywne muszą odnosić się w ten czy inny sposób, wprost lub nie wprost do istot świadomych? Rozważmy to na przykładzie dobra.

Przypomnijmy, że świadomość poznającego jest konieczna dla poznania dobra; podkreślamy to dlatego, aby tę rolę świadomości pominąć w niniejszym rozumowaniu. Dobra mogą być tworzone przez wymogi istot świadomych jako istot świadomych. Oczywistym przykładem jest w tym wypadku istnienie świadomości zdolnej do odczuwania, cierpienia i szczęścia. Wyraźnie szczęście jest dobrem, a cierpienie złem. W świecie, w którym nie ma żadnych świadomości, nie ma też dobra ani zła. Nie jest jednak jasne, czy jest tak i z pięknem natury. Natura nadal jest piękna, nawet gdy nie istnieje nikt, kto mógłby na nią spoglądać — bo natura jest wtedy taka sama jak wówczas, gdy ktoś na nią patrzy. I tu znów możemy stworzyć teorię subiektywności piękna, ale nie możemy subiektywności piękna zakładać w naszym wywodzie. Gdyby nawet teoria subiektywności piękna była fałszem, to piękno pozostaje pięknem, mimo nieobecności wszelkiej świadomości, a przyszła świadomość może je znowu odkryć tak jak może odkryć słońce. A skoro tak, to czy to dobro, którym jest piękno natury w naszym świecie trwa nadal, jeśli brak jest wszelkiej świadomości?

W swojej *Etyce* G. E. Moore proponuje tzw. *Isolation test*: żeby stwierdzić, czy istnieje to, co nazywa on prostą nierozkładalną cechą dobroci postulujemy dwa światy identyczne z wyjątkiem tego, że w jednym z nich istnieje duch artystyczny, a w drugim nie. Który świat

---

[4] Choć wolno oczywiście Berkeleyowi tworzyć taką teorię.

jest lepszy? Świat artystyczny, a jeśli tak, to duch artystyczny ma cechę dobra. *Mutatis mutandis* w naszym wypadku wyobraźmy sobie dwa światy bez jakiejkolwiek świadomości — światy identyczne, tyle tylko, że w jednym natura jest piękna, a w drugim nie. Chciałoby się powiedzieć, że pierwszy jest lepszy i że posiada dobro nieobecne w drugim, tj. piękno natury.

Zaprzeczenie tej intuicji musiałoby sięgnąć znacznie dalej niż mogłoby się wydawać. Nie można np. twierdzić, że pod nieobecność świadomości jako składnika owych światów — oba są równowartościowe. Nie można też twierdzić, że w rzeczywistości nie ma między nimi różnicy, bo tylko świadomość badacza poznaje owo piękno natury jako dobro — w owym świecie samym nie jest pięknym dobrem dla nikogo. *Ergo* nie ma w świecie tym takiego dobra.

Zauważmy, że świat jest wszystkim. Zakładając świat bez świadomości suponujemy, w sposób przeciwny faktom, ale suponujemy, że w ogóle nigdzie nie ma żadnej świadomości — nasza świadomość nie jest częścią umeblowania świata w ogóle, bo gdyby nasza supozycja była zgodna z faktami, to w ogóle by jej (świadomości) nie było.

W światach, które postulujemy nie ma więc w ogóle parametru świadomości. Skoro równocześnie twierdzimy że świadomość jest koniecznym warunkiem istnienia dóbr (tego, że coś może być albo dobrem, albo złem), to w światach owych nie ma parametru dobra i zła. A jeśli tak, to nie jest prawdą, że światy te są równowartościowe, bowiem prawdą jest, że pytanie, czy mają jakąkolwiek wartość w ogóle nie pojawia się. Nieprawdą również jest, że świadomość badacza może w takim świecie widzieć np. piękno natury jako dobro lub wartość — bo tego parametru nie ma. Podobnie jak świadomość badacza nie może tam widzieć rynkowej wartości złota, bo nie ma tam w ogóle żadnego rynku i żadnych rynkowych wartości. W odniesieniu do owych światów nie można w tych warunkach powiedzieć nic na temat dóbr lub wartości, nie można też rozpoznać niczego, co by się do takich normatywnych sądów odnosiło w jakikolwiek sposób.

W ten sposób pogląd, który zdawał się zgodny ze zdrowym rozsądkiem objawił niezwykle drastyczne konsekwencje. Umiał bronić właśnie intuicyjności, a prowadził do poglądów nie intuicyjnych. Bardziej intuicyjnie, bardziej zdroworozsądkowo przedstawia się wtedy pogląd, że w świecie bez żadnych świadomości mogą istnieć dobra takie, jak np. piękno natury, ale nie mogą być poznane, bo nie ma komu ich poznać. Wniosku tego nie mogą przyjąć np. idealiści w stylu Berkeleya, subiektywiści etyczno-estetyczni i im podobni. Ale aby go odrzucić muszą udowodnić słuszność swoich teorii, a to nie jest już sprawą łatwą.

Przeprowadzone rozumowanie nie ma autorytetu dedukcyjności, ale po uważnej analizie przychylić się chyba należy do poglądu, że istnienie dóbr nie zakłada istnienia świadomości. Pogląd ten ma różne skutki, głównie jednak takie, że wzmacniają one jego intuicyjność.

Sugerowaliśmy powyżej, że nie tylko każdemu jednakowo należą się względy, ale też, że każde dobro się liczy i na przykładzie pielgrzyma Kamanity chcieliśmy pokazać, że skoro Kamanita reprezentuje pewne dobro, to się liczy. I w świecie, gdzie wszelkie świadomości doszłyby do stanu nirwany-obojętności byłyby one dobrami i to że byłyby one dobrami liczyłoby się np. z punktu widzenia testu izolacji Moore'a.

Czy ostatni człowiek świata — ostatnia już w tym świecie świadomość — ma pełne prawo być wandalem i niszczyć wszystko co piękne? Jak wynika z niniejszych wywodów nie powinien on tego czynić, bo niszczy dobra, a dobra się liczą — mają wartość same w sobie. Nie jest racjonalne niszczenie wartości bez potrzeby. Czy wandalizm jest złem tylko dlatego, że sprawia przykrość innym? Wandalizm jest złem sam w sobie, bo niepotrzebnie i złośliwie niszczy wartości. Jest złem sam w sobie również dlatego, że jest wrogim ustosunkowaniem się do dóbr, a wszelkie dobra się liczą.

University of Melbourne

Считается любое добро

Котарбиньски утверждает, что "нельзя обижать без необходимости", не уточняя, кого нельзя обижать. Мы принимаем это как проявление моральной деликатности Котарбиньского, по следующим причинам:

Пожалуй, самым привлекательным определением моральной установки является формула — "Каждый имеет право на то, чтобы его принимать во внимание" (с ним считаться), которую Л.А.Т.Гендерсон (Л.А.Т.Henderson) выводит от Роульса (Rawles). По нашему мнению, эта формула не допускает постановки вопроса — кого следует зачислить к классу индивидов, к которым относится оговорка "каждый" в вышеприведенной формулировке. Это потому, что между вопросами "Кто принимается во внимание?" ("С кем считаются?") и "К кому относится вопрос — кто принимается во внимание?" нет существенного различия. Это видно хотя бы на примере жизненной практики — моральный примитивизм ставит этот второй вопрос и в связи с этим нет никаких трудностей в лишении класса индивидов, считающихся выразителями этой установки несимпатичными, права на человеческие права, например, евреи это зараза, желтокожие эти звери и т.п. Чем труднее нам исключить класс индивидов из оговорки "каждый", тем лучше и глубже наше понимание моральной установки.

Эта установка, понимаемая надлежащим образом, ведет к выводу, что мы не можем спрашивать — кого следует уважать, а лишьесть ли у нас хорошие и достаточные основания, чтобы исключить тех или иных индивидов или классы индивидов из сферы нашего уважения.

Например, мы не принимеам во внимание блага булыжника, ибо булыжник не может иметь присущего ему блага — и это совершенно достаточная причина. На практике мы применяем этот принцип более утонченно — если крыса атакует ребенка, то мы в меньшей степени вправе отбросить благо ребенка, чем благо крысы и т.д. Таким образом бы можем провести многочисленные и если это будет необходимо — даже тонкие — различия между правами разных классов и индивидов, между их правами на то, чтобы их благо принималось во внимание. На первый взгляд принимается во внимание благо каждого, но блага разных (индивидов, классов) могут по-разному приниматься во внимание, ибо могут существовать достаточные причины того, чтобы не посчитаться с тем или иным благом.

Раз мы говорим о благе, то напрашивается некий вопрос:

1. Всякое ли благо является чьим-то?
2. Предполагает ли существование блага какое-то сознание и какое?

Наша суггестия состоит в том, что правильным ответом является отрицание обеих предположений, хотя правдой является, что некоторые блага могут создаваться требованиями и понятиями сознательных индивидов (существ). Д. Э. Мур в своей *Ethics* предлагает т.н. *Isolatin test*, для открытия того, что является благом, добром. Применяя это к нашему вопросу, мы спросим: является ли прекрасный мир, не содержащий ни сознательных существ, ни существ, по отношению к которым нечто является их благом, лучшим, чем идентичный мир, тоже не содержащий таких существ, но лишенный прекрасного. Пожалуй, да, а если да, то прекрасное суть благо даже если оно является ничьим добром и даже при отсутствии сознания, которое могло бы восприять это благо (добро).

И, следовательно, последнему сознательному жителю Вселенной нельзя, пожалуй, быть вандалом — вандализм это зло само по себе, — ибо считается всякое благо (добро), а вандализм это — уничтожение благ, возможное даже в этом экстремальном положении.

All Good Counts

Says Tadeusz Kotarbiński, 'We must not hurt without necessity,' and he does not specify who it is that we must not hurt. This I take to be a sign of the subtlety of his moral insight.

The most attractive formulation of the moral standpoint is provided by Ms L. A. T. Henderson's formula derived from John Rawls, to wit, 'Everybody is equally entitled to consideration.' In my opinion we may not then ask, 'Who is to be included under the term "everybody"?' Moral primitivism is actually characterized by the fact that it asks the second question and it has no difficulty in excluding whole classes of persons from consideration. But the same can equally be done *via* the first question, e.g., 'Jews are vermin,' 'Yellow peril is inhuman.' etc., so they do not fall under the term "everybody."

In fact, the only acceptable procedure is to ask whether and on what grounds this, that or another x can be excluded from this, that or another consideration. A stone cannot have its good considered as it does not have one. Unlike a rat, which does, but the good of the baby cannot give way to the good of the rat which is attacking it. In this way subtle and complex judgments can be supported.
Let us also ask:

1. Is all good somebody's good?
2. Does all good presuppose some consciousness?

We suggest that N o! is the correct answer to both these questions, even though some goods are somebody's good, and some are consciousness related. But suppose we apply G. E. Moore's *Isolation test*. Let us have two worlds devoid of persons and of any consciousness, but one is beautiful while the other is ugly. The first seems to be better, doesn't it? If so, then beauty is an independent good, and even the very last conscious person alive cannot engage in vandalism without being wrong. Vandalism is wrong in itself, for it is the destruction of goods that exist, even in this extreme situation.