

## DYLEMATY MORALNE AMERYKI

„Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy”. The University of Chicago Press. Vol. 79, 1968/69.

Pismo to jest kontynuacją „International Journal of Ethics Devoted to the Advancement of Ethical Knowledge and Practice”, którego pierwszy numer ukazał się w 1890 r.; jego wydawcą był S. Burns Weston, z którym następnie współpracował Percival Chubb. Pismo ukazywało się do 1924 r. w Pensylwanii, skąd przeniesiono je do Chicago, gdzie wydawał je James H. Tufts. W roku wydawniczym 1937/38 zmieniło swój tytuł na „Ethics”. Od 1958/59 r. wydawał je Charner Marquis Perry. Poszerzenie tematyki czasopisma spowodowało dodanie do jego nazwy podtytułu: An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy. Od 1968 r. wydawcami jego są Charles Wegener i Warner Wick. Ukazuje się ono nieprzerwanie od chwili założenia, a w jego Komitecie redakcyjnym zasiada wielu znanych etyków, m.in. W. Blum, H. J. Paton, Ch. M. Perry, W. D. Ross, A. K. Saran, F. E. Sparshott. Tytuł „Ethics” jest dla europejskiego czytelnika niezbyt adekwatny do prezentowanych w piśmie treści. Bliższy tematyce pisma jest jego podtytuł, bowiem publikuje się w nim artykuły z pogranicza polityki społecznej, socjologii i moralnych aspektów stosowania prawa. Pismo posiada trzy zasadnicze działy: artykuły, dyskusje oraz recenzje i omówienie wybranych publikacji nadesłanych do redakcji. W sprawozdaniu tym omówimy wybrane pozycje dwu pierwszych działów.

Stan napięcia wewnątrz Stanów Zjednoczonych, wywołany konfliktami rasowymi, spotęgowany został gwałtownymi akcjami protestacyjnymi studentów oraz krytycznymi wystąpieniami intelektualistów atakujących zwłaszcza udział armii amerykańskiej w wojnie wietnamskiej, a także brakiem wyraźnego postępu w przewycięzaniu nierówności społecznej wewnątrz kraju. Tematyce tej poświęciło pismo większą część omawianego rocznika, publikując materiały specjalnego sympozjum na temat sytuacji społeczno-politycznej Stanów Zjednoczonych i roli filozofów w rozwiązywaniu palących problemów politycznych i społecznych. Omawiane tu wypowiedzi są próbą analizy postaw obywatelskich wobec potężnej fali rozruchów studenckich i murzyńskich, które miały miejsce w 1968 r. i rozbudziły namiętne dyskusje w wielu środowiskach Zachodu. Wystąpienia te przybierały często postać jawnej rewolty nie tylko przeciw przestarzałej strukturze systemu szkolnictwa, lecz także przeciw polityce zagranicznej i społecznej rządu.

Wypowiedzi uczestników sympozjum „Philosophers and Public Policy” są intelektualną reakcją na obecną sytuację Stanów Zjednoczonych. Jako pierwszy wypowiada się, znany ze swych anarchistycznych poglądów, Noam Chomsky. W artykule *Philosophers and Public Philosophy* stwierdza, że Ameryka przeżywa obecnie radykalny, głęboki kryzys polityczny i moralny. Głosi, za H. Zinnem, że USA stały się „finansistą kontrrewolucji w białych rękawiczkach”, najbardziej agresywnym państwem świata, źródłem nagiej przemocy i największym niebezpieczeństwem dla pokoju. Jeśli się weźmie pod uwagę środki bojowe, jakich Stany Zjednoczone używają w wojnie wietnamskiej oraz zapasy broni ABC, a także przemoc i ingerowanie w wewnętrzne sprawy innych państw, to — powiada — jako ośrodek zbrodniczej przemocy na skalę międzynarodową nie mamy (tzn. USA) dziś rywala. Jest przy tym moralnie odrażające, że część Amerykanów krytykuje rząd za to jedynie,

że prowadzi wojnę nieudolnie, zamiast zdecydowanie potępić jego politykę jako zasadniczo błędną, złą i — co najważniejsze — niemoralną. Zadaniem filozofów jest więc pobudzanie wrażliwości moralnej, a Ameryce potrzebna jest „pewnego rodzaju denazyfikacja” oraz głęboka „rewolucja kulturalna”. Wynika z tego — zdaniem autora — pewna hierarchia obowiązków obywateli. W czasie kryzysu należy zaprzestać wykonywania czynności zawodowych i naukowych lub przynajmniej radykalnie je ograniczyć do czasu, aż zostanie on przezwyciężony. Należy też dążyć do maksymalnej integracji działalności zawodowej z obywatelską, w razie konfliktu nie wahać się dać pierwszeństwo tej drugiej. Filozofowie powinni stać się głównymi krytykami kultury i demaskatorami fałszywych ideologii. Winni oni także ostrzegać przed niebezpieczeństwem płynącym z przekazania władzy w ręce naukowców i ekspertów-technokratów, którzy nie tylko nie gwarantują rządów bardziej humanitarnych niż ich poprzednicy z *establishmentu*, lecz przeciwnie, przekazawszy władzę, zadufani we własną „naukowo uzasadnioną nieomyślność” stawać się będą coraz bardziej sztywni i arogancy. Nie będą się przyznawać do żadnych pomyłek, bo oznaczałoby to podważenie „nieomyślności”, która stanowi podstawę ich władzy. Inteligencja nie powinna też sprawować władzy, ponieważ przestałaby pełnić swą podstawową funkcję — krytyki społecznej: autor nie wierzy bowiem, by będąc u władzy, mogła ona być jednocześnie szczerym krytykiem samej siebie. Intelktualści powinni maksymalnie wykorzystywać swą sprawność intelektualną do analizy i krytyki systemów politycznych oraz dążyć do eliminacji zła społecznego i „dyktatorskiego barbaryzmu” zarówno w stosunkach osobistych, jak i międzynarodowych.

Rozważania swoje kończy Chomsky wnioskiem, który ma wymowę apelu: filozofowie powinni zdemaskować i napiętnować niegodne praktyki uczonych i intelektualistów amerykańskich; jeśli tego nie uczynią — staną się zdrajcami.

Końcowe wezwanie autora płynie niewątpliwie z pobudek moralnych. Widać jednak, iż poprzestał on jedynie na wskazananiu konieczności intelektualnej krytyki struktury państwowej Stanów Zjednoczonych, nie wskazując, jaką alternatywę krytyka ta winna popierać. Także upatrywanie w filozofach jedynych krytyków społeczeństwa amerykańskiego stanowi dość arbitralne ograniczenie tych sił, które realnie istnieją i działają w tym kraju. Nie jest to zapewne brak skromności, lecz wynik pewnej postawy światopoglądowej Chomsky'ego. Autor nie dostrzega innych sił społecznych, zdolnych do realizacji „rewolucji kulturalnej” i „denazyfikacji”, a jeżeli je widzi, to przypisuje im rolę drugorzędą. Braki te staną się, być może, bardziej zrozumiałe, gdy potraktować je w kontekście koncepcji anarchistycznych, które są Chomsky'emu niezwykle bliskie, zwłaszcza zaś idee Bakunina i Rudolfa Rockera.

Z tezami Chomsky'ego polemizuje William Earle, który w artykule *The Political Responsibilities of Philosophers* postuluje zasadniczy rozdział odpowiedzialności zawodowej od obywatelskiej. Zawodowa odpowiedzialność filozofa dotyczy — jego zdaniem — jedynie sumienności w spełnianiu obowiązków naukowo-badawczych, zaś jego odpowiedzialność obywatelska w niczym nie różni się od odpowiedzialności „szeregowych” członków społeczeństwa. Co więcej, autor jest przekonany, że z wiązania spraw ściśle zawodowych i politycznych nic dobrego nie wynika: studenci, pisze, nie interesują się osobistymi, życiowymi czy politycznymi decyzjami swych nauczycieli. Dlatego należy rozróżniać odpowiedzialność ściśle zawodową (*professional responsibility*) od osobistej, (*existential responsibility*).

Pierwsza jest odpowiedzialnością wobec ludzi kompetentnych w danej specjalności, druga zaś jest sprawą intymnej wierności samemu sobie. Chociaż

sam autor wyraźnie tego nie pisze, to jednak domyśleć się można, iż traktuje on oba rodzaje odpowiedzialności równoważnie, stając tym samym na stanowisku indywidualistycznym. W tej sytuacji nie dziwi nas jego postulat końcowy: porozumienie między ludźmi jest możliwe jedynie drogą uporczywego zwalczania własnej arogancji moralnej; w wyniku tego „być może choć przez chwilę przestaniemy innych pouczać i zaczniemy ich także słuchać”. Wybór hierarchii obowiązków pozostawia autor swobodnej decyzji jednostki. Nie istnieje bowiem, według niego, żadna racja, dla której wybór ten miałby być automatyczny i jednokierunkowy.

Stany Zjednoczone znalazły się w głębokim impasie w wyniku nasilającego się rozdarcia między prawem a sprawowaniem faktycznej władzy rzekomo w imieniu tego prawa. Temat ten podejmuje Sid B. Thomas Jr. w artykule *Authority and the Law in The United States*, 1968. W wyniku tego rozszczępienia społeczeństwo doświadcza działania prawa jako instrumentu kontroli w ręku aktualnie sprawującej rządu „grupy przemocy” (*power group*). W szerokich kręgach opinii publicznej zanika poczucie autorytetu i sprawiedliwości, jakim dotąd cieszyło się prawo. Współczesny Amerykanin, zwłaszcza młody, znajduje się w konflikcie między własnym sumieniem i ideałami a sprawami ogólnopaństwowymi, utożsamianymi zazwyczaj obecnością amerykańskich wojsk za granicą, wojną w Wietnamie, terrorem policyjnym i dyskryminacją różnych grup ludności we własnym kraju. Autor krytycznie ocenia metody zdobywania oraz sprawowania władzy w Stanach Zjednoczonych, bowiem rządzenie sprowadza się tam, jego zdaniem, do „kontrolowania” obywateli. W tej sytuacji — pisze — przestaje mieć znaczenie, jaka grupa przemocy aktualnie rządzi.

Thomas odróżnia „sprawowanie władzy”, które powinno opierać się na więziach osobistych między rządzącymi a rządzonymi, od „kontrolowania”, stanowiącego rodzaj stosunków czysto formalnych, bezosobowych. Stosunki drugiego typu powodują powstawanie szeregu rozwarstwień pochodnych. Pojawiają się sprzeczności nie tylko między warstwami społecznymi, lecz także wewnątrz grup zawodowych, a nawet pokoleń. Rozruchy studenckie, które miały miejsce w 1968 r. prawie we wszystkich większych uczelniach amerykańskich, ujawniły istnienie konfliktu między młodzieżą a dorosłymi. Doszło do tego, że młodzież, zwłaszcza akademicka, patrzy na ustabilizowane warstwy społeczne jako na: 1) społeczeństwo, które nie rozumie jej, traktuje podejrzliwie każdą jej inicjatywę, przyjmuje wobec niej postawę wrogości i nie akceptuje jako partnera w poważnej dyskusji; 2) zbiorowość, która nie obcuje z nią ani nie pertraktuje bezpośrednio, osobiście, lecz pośrednio, poprzez władze szkolne i uczelniane, biznes lub policję. Zdaniem autora, przyczyną tego stanu rzeczy jest powiększenie się dystansu między pojęciem „prawa i porządku” a faktycznie doświadczaną „kontrolą” ze strony grupy władzy. Jest to konsekwencją zaniku osobowych form sprawowania władzy w społeczeństwie amerykańskim. Thomas apeluje więc o odnowienie „egzystencjalnych” form rządów, które przywróciłyby prawu jego zanikający autorytet. Do społeczności zaś dorosłych zwraca się o poniechanie przesadnych roszczeń prestiżowych, co umożliwiłoby nawiązanie kontaktów osobowych oraz podjęcie kompetentnego dialogu z młodzieżą.

Autor wyraża również potrzebę nowego symbolu, który zjednoczyłby rozproszone grupy społeczne i wskazał nowy, wspólny kierunek działania. Symbolem takim jest, jego zdaniem, Chrystus. Toteż powrót do wiary i miłości bliźniego jest środkiem na uśmierzenie schorzeń współczesnego społeczeństwa amerykańskiego.

Wydaje się, że zamiast szukać materialnych przyczyn kryzysu, autor kieruje się ku spekulacjom na temat zaniku znaczenia symboli i autorytetów. Dlatego też

równie spekulatywne i utopijne są jego wskazania dróg przewycięzania konfliktów we współczesnym społeczeństwie amerykańskim.

Kiedy dopuszczalne jest „nieposłuszeństwo polityczne”? — problem ten podejmuje Leslie J. Macfarlane w szkicu *Justifying Political Disobedience*. Autorka analizuje warunki usprawiedliwionego przekraczania nakazów obowiązującego prawa przez jednostki lub grupy społeczne. Określa ona akty „nieposłuszeństwa politycznego” jako akty zabronione przez władze, bo zmierzające do przeprowadzenia istotnych zmian w polityce, sposobie sprawowania rządów, w prawach lub w konstytucji. „Nieposłuszeństwo” oznacza więc „rozciągnięcie działalności politycznej na tereny zakazane przez prawo lub używanie nielegalnych metod w działalności politycznej”. „Nieposłuszeństwo polityczne” jest — zdaniem autorki — dopuszczalne wtedy, gdy:

1) jakieś prawo zagwarantowane ustawowo nie jest przez rząd respektowane lub jest wręcz tłumione (nieprzestrzeganie praw i opozycja przeciw nim ze strony obywateli stanowić może wówczas lepsze zabezpieczenie ich interesów niż respektowanie ustaw);

2) poszczególne nakazy i praktyki rządu są sprzeczne z konstytucją (np. utrzymywanie segregacji rasowej i stosowanie innych form dyskryminacji jednostek lub grup społecznych);

3) jakieś rozporządzenia rządu nakładają niesprawiedliwe obowiązki lub zmuszają do postępowań niemoralnych.

Opozycja może przybrać formę biernego oporu, ale niekiedy konieczne jest podjęcie akcji zbrojnej. Jest to, zdaniem autorki, ewentualność ostateczna i jej realizacja zależy od konstatacji, że: 1) dane zło społeczne rzeczywiście istnieje; 2) żądane zmiany nie dały się osiągnąć drogą legalną; 3) tylko dana forma walki może zmiany te urzeczywistnić.

Uzasadnieniem „nieposłuszeństwa politycznego” jest, obok wymienionych wyżej przypadków, kierowanie się „dobrem ogółu”. Jednak autorka nie precyzuje, co mianowicie należy rozumieć przez „dobro ogółu”, wiadomo tylko, że nie można kierować się „subiektywnym przekonaniem, iż walczy się o słuszną sprawę, dla dobra ogółu”. Rzecznikami upośledzonych warstw społecznych oraz lumpenproletariatu winni być bardziej oświeceni „reprezentanci”, którzy sami wywodzą się ze sfer marginesu (autorka nazywa ich *public-spirited outsiders*). Pod koniec artykułu autorka wyraża nadzieję i przekonanie, że przy dobrej woli zainteresowanych wszystkie sporne problemy dają się rozwiązać drogą konstytucyjną.

Odwołanie się do „dobrej woli” pozostaje jednak w konflikcie z licznymi konstatacjami autorki na temat zasadniczej niemożności rozwiązania drogą legalną wielu nabrzmiałych kwestii społecznych w społeczeństwie amerykańskim. Czytelnik nie dowiadyuje się także, co oznacza „dobro ogółu”, a przecież kategoria ta zajmuje niezwykle ważne miejsce prezentowanej teorii uzasadniania „nieposłuszeństwa politycznego”.

Monopolizacja władzy i przemocy przez państwo stanowi zagrożenie dla swobód publicznych współczesnych społeczeństw. Państwo-Lewiatan wytrąca obywatelom resztki form kontroli nad jego rządami. Jaką więc alternatywą moglibyśmy salwować się przed tym molochem? Żadna ze współczesnych teorii państwa — pisze autor — nie jest na tyle skuteczna, by zapobiec wymykaniu się aparatowi państwowego spod kontroli społecznej, bowiem zarówno koncepcje tradycjonalistyczne, jak i liberalne, a nawet radykalne afirmują istnienie państwa jako jedynej formy organizacji życia ludzi. Jedyną teorią, która zwalcza każdą postać państwa, a więc samą jego ideę, jest anarchizm. W nim właśnie dostrzega O. Reichert szansę przy-

wrócenia swobodnych form zrzeszania się i restytucji stosunków osobowych między ludźmi. W artykule *Anarchism, Freedom, and Power*, zamieszczonym w dyskusyjnej części pisma, autor popiera „naturalne” i „spontaniczne” formy współżycia propagowane przez anarchistów, a zwalcza wszelkie organizacje „formalne”, do których zalicza m.in. państwo. Anarchiści, zwalczając samą instytucję państwa, występują także przeciwko jej elementom. Wartością naczelną jest dla nich „wolność”: stopień posiadania „wolności” decyduje o stopniu człowieczeństwa. Żadna prawda nie jest absolutna ani ostateczna, powtarzają za jednym ze swych ideologów — P. J. Proudhonem. Jak jednak w obecnych realiach społeczno-politycznych zaprowadzić postulowany przez nich błogi stan stowarzyszania się na zasadach „dobrowolnych” i „spontanicznych”? Autor odpowiada na to słowami angielskiego anarchisty N. Herberta: „siły nie wolno używać nigdy, nawet dla sprawy wolności”. Pozostaje więc perswazja. Dalszym postulatem jest radykalny indywidualizm; jednostka ludzka jest z natury wolna i unikalna; nie wolno jej zatem identyfikować swej osobistej perspektywy życiowej z celami jakiegokolwiek zbiorowości. Nie może też pod żadnym pozorem oddawać władzy w ręce jakichkolwiek jednostek czy grup, ponieważ prowadziłoby to nieuchronnie do restytucji instytucji państwa. Wraz z eliminacją instytucji przywódców politycznych następuje odrzucenie wszelkich form planowania, ponieważ ogranicza ono swobodę jednostek, zmuszając je do realizacji długoterminowych przedsięwzięć. W ślad za tym idzie postulat pełnej decentralizacji wszelkich form działania, gdyż centralizacja również stanowi groźbę wyłonienia się liderów. Anarchista, kontynuuje Reichert, programowo nie bierze udziału w wojnie ani nie popiera rządu, który ją prowadzi, jest więc pacyfistą. „Wojna jest wybawieniem dla państwa”, czytamy dalej, ponieważ przedłuża jego istnienie jako instytucji przemocy nad jednostką. Inny anarchista, R. Bourne, oskarża państwo o to, że „doprowadziło do atrofii egzystencjalnych więzi między ludźmi”. Paradoxem ludzkości jest to, iż prosi się jednego człowieka, aby zabijał innych ludzi w celu zaprowadzenia „pokoju” i „braterstwa”. Anarchizm postuluje stopniową rewolucję pokojową. Aby zostać anarchistą, pisze autor, nie wystarczy opowiedzieć się za wyłożonymi tu ideałami, lecz należy je czynnie realizować: anarchizm nie ma być „utopią”, lecz propozycją aktywnej przemiany współczesnego świata.

Postulowana w artykule propozycja nawiązania więzi osobowych i zniesienia istniejących form alienacji jest ludzaco ponętna. Zasadnicze wątpliwości pojawiają się z chwilą zastanowienia się nad możliwościami i metodami realizacji tych celów. Wątpliwości te przeradzają się w sprzeciw, kiedy uświadomimy sobie końcowy efekt praktycznego zastosowania tej doktryny. Jest to niewątpliwie chaos wewnątrz społeczeństwa, przy czym doktryna nie daje żadnej rękojmi, że nie skorzystają na tym siły antyhumanistyczne. Istotną zatem wadą tej teorii jest jawna utopijność i uderzający werbalizm. Autorzy takich koncepcji zdają się zapominać o realiach świata, w którym żyją i o historii, z której nie wyciągają żadnych nauk.

Brak miejsca nie pozwala szczegółowo omówić pozostałych artykułów z zakresu filozofii społecznej, wskażmy więc na niektóre z nich, warte, naszym zdaniem, przejrzenia przez specjalistów: Murray Edelman i Rita James Simon, *Presidential Assassinations, Their Meaning and Impact on American Society*; Jeffrie Murphy, *Allegiance and Lawful Government*; John Silber, *Soul, Politics, and Public Morality*.

Oprócz filozofii społecznej, która dominuje w omawianym numerze, wyróżnić trzeba dwa artykuły specjalistyczne z pogranicza moralności i medycyny: Nicolasa Reschera — *The Allocation of Exotic Medical Lifesaving Therapy* oraz Carla Cohena — *Sex, Birth Control, and Human Life*. Artykuł Reschera poświęcony jest

kryteriom selekcji pacjentów w przypadkach niedostatecznej ilości środków medycznych. Problem ten pojawił się z chwilą powstania możliwości ratowania ludzkiego życia za pomocą wysoce skomplikowanych pod względem techniczno-medycznym elitarnych zabiegów terapeutycznych, jak transplantacja poszczególnych organów, złożone operacje wymagające dużej liczby wysoko wyspecjalizowanych lekarzy itp. Dyskusje na ten temat toczyły się już wcześniej, kiedy należało rozstrzygać kolejność i czas korzystania z najnowszych technicznych zdobyczy medycyny, jak np. „sztuczne płuca”, „sztuczna nerka” itp. Donald Longmore, chirurg National Heart Hospital w Londynie stwierdził niedawno, że spośród 150 tys. pacjentów, którzy w ostatnim okresie zmarli na schorzenia serca na obszarze Wspólnoty Brytyjskiej, 30 tys. wymagałoby zabiegu transplantacji serca. W tym samym czasie zmarło 14 tys. osób, potencjalnych dawców tego organu, co oznacza, że nawet przy maksymalnym wykorzystaniu tego stanu rzeczy pozostałaby znaczna liczba krytycznych przypadków bez możliwości wykonania zabiegu transplantacji. Do tego dochodzą także ograniczenia innego rodzaju. Współczesne szpitalnictwo, mając do dyspozycji ograniczoną ilość niezbędnego sprzętu, nie jest w stanie leczyć wszystkich przypadków według najnowszych wskazań diagnostycznych. Powstaje konieczność wyboru pacjentów i zagadnienie z czysto technicznego przekształca się w problem moralny.

Fakt ten — zdaniem Reschera — upoważnia także filozofów do włączenia się do dyskusji na temat wyboru pacjentów do elitarnych form terapii. Proponuje on dwa rodzaje kryteriów: 1) kryterium inkluzji oraz 2) kryterium porównawcze. Są to właściwie dwa etapy procedury selekcji. Na pierwszym, wstępnym wybiera się grupę zainteresowanych, którym niezbędny jest dany zabieg elitarny, w drugim zaś dokonuje się porównania poszczególnych przypadków wewnątrz grupy chorych wybranych w stadium pierwszym. Cała procedura selekcji, od początku do końca, powinna być jawna i chorzy winni być przekonani, że mają równe szanse. Każdy przypadek włączenia lub wyłączenia z tej grupy należy racjonalnie uzasadnić, przy czym uzasadnienie to winno być proste i zrozumiałe dla wszystkich zainteresowanych. Powinno się też wyeliminować jakąkolwiek możliwość ingerencji i wpływów zewnętrznych oraz nacisków na zespół dokonujący selekcji. Następnie powinno się brać pod uwagę 1) stan zdrowia pacjenta (czynnik medyczny) oraz 2) jego sytuację rodzinną i społeczno-zawodową (czynnik pozamedyczny). Czynnik medyczny dotyczy takich elementów, jak względne prawdopodobieństwo sukcesu zabiegu przy uwzględnieniu całokształtu charakterystyki medycznej pacjenta, spodziewana długość życia po zabiegu oraz potencjalna przydatność danego zabiegu dla rozwoju medycyny. Wśród czynników pozamedycznych na pierwszym miejscu stawia autor sytuację rodzinną zainteresowanego, następnie jego przydatność społeczną i wreszcie zasługi wobec społeczeństwa. Rescher proponuje nadto, aby w trakcie selekcji kierować się a) zasadą użyteczności i b) zasadą sprawiedliwości. Ciekawy jest też jego postulat, aby przy ocenie czynników pozamedycznych uczestniczyli laicy, którzy reprezentowaliby „interes społeczny”. W ten sposób wybór stałby się sprawą nie tylko lekarzy, lecz także „szerokiego ogółu”, co wyeliminowałoby posądzenia lekarzy o brak obiektywizmu. Żaden system kryteriów nie może jednak funkcjonować automatycznie. Gdyby więc po zastosowaniu maksymalnie wnikliwych i bezstronnych selekcji okazało się, że mimo to pozostało dwu, lub więcej pacjentów spełniających te same warunki, należałoby wybrać jednego z nich w drodze losowania (*by random*). Przypomnijmy tylko, że pacjenci przez cały czas trwania selekcji dokładnie się orientują w warunkach jej przeprowadzania i są przekonani, że mają rzeczywiście równe szanse. Odwołanie się do losowania, a nie

do racjonalnej argumentacji, jest oczywiście złem koniecznym. Uwaga ta dotyczy zresztą całej operacji selekcji. Wszystkie te kryteria są jedynie najmniejszym złem, jakie możemy wybrać w tej sytuacji: nic bowiem choremu nie pomożemy, dostarczając mu zamiast niezbędnego zabiegu — racjonalnego uzasadnienia niemożności jego przeprowadzenia. Ostatecznie zresztą — kończy autor — także „nasze życie jest loterią” (*Life is a chancy business...*). Autor świadom jest wstępnego, hipotetycznego charakteru proponowanych rozwiązań, nalega jednak, aby podjąć dyskusję w celu wypracowania jakiegoś funkcjonalnego systemu kryteriów selekcji pacjentów do elitarniej terapii medycznej.

W cytowanym wyżej artykule C. Cohen ostro polemizuje z tezami encykliki Pawła VI *Humanae Vitae* z 1968 r. Zawarte tam tezy są, zdaniem autora artykułu: 1) pozbawione podstaw doktrynalnych; 2) fałszywe; 3) ich negacja nie jest sprzeczna z katolickim wyznaniem wiary; 4) utożsamiają one instrumentalne i prokreacyjne funkcje seksu w życiu człowieka oraz 5) zakaz stosowania mechanicznych i chemicznych środków antykoncepcyjnych popada w konflikt z dopuszczeniem wykorzystania „naturalnego rytmu” płciowego oraz abstynencji. Fałszywe jest twierdzenie, że stosowanie środków antykoncepcyjnych prowadzi do demoralizacji i niewierności. Autor jest przekonany, że to właśnie przestrzeganie archaicznych wskazań kościoła przez wierzących powoduje powstawanie nerwic i frustracji. Nie znajdując więc żadnych racjonalnych uzasadnień dla postulatów papieskich, autor konkluduje, że nie są one bynajmniej wynikiem objawienia nieomyłnej „inspiracji boskiej” lecz arbitralną decyzją ludzi intelektualnie ograniczonych.

Dużo miejsca w omawianym piśmie poświęca się tak charakterystycznej dla filozofii anglosaskiej problematyce metaetycznej. Tematyka ta przewija się w licznych artykułach: wypełniana jest nią też całkowicie dyskusyjna część pisma.

Edward W. Strong w swym polemicznym wystąpieniu — *Justification of Juridical Punishment* — rozważa problem zasadności stosowania kary za przestępstwo. Istnieją, pisze, dwa typy teorii uzasadniania kary: 1) utylitarystyczny, głoszący, że karać należy jedynie wtedy, gdy spowoduje to zmniejszenie zła społecznego w przyszłości (np. odstraszy potencjalnych przestępców od popełnienia wykroczeń) lub wręcz przysporzy dobra; 2) retrybutywny, postulujący, aby przestępca zawsze został ukarany proporcjonalnie do rozmiarów wykroczenia.

Utylitarysta jest zdania, że kara, jeśli w ogóle ją stosujemy, musi być skuteczna, należy więc zaniechać stosowania kar nieskutecznych, bowiem sam fakt popełnienia przestępstwa nie jest jeszcze dla zwolennika tej teorii wystarczającym uzasadnieniem stosowania kary. Karanie tylko za przestępstwo jest w oczach utylitarysty zwyczajnym aktem zemsty, nie przyczyniającym się wcale do resocjalizacji sprawcy. Retrybutywista zaś hołduje maksymie „zab za zab, oko za oko”, bez oglądania się na indywidualne i społeczne skutki egzekwowania kary. Utylitarysta przy rozważaniu problemu kary bierze pod uwagę przyszłe skutki w dającej się przewidzieć przyszłości, retrybutywistę zaś interesuje wyłącznie przeszłość, sam fakt popełnienia przestępstwa. W przeciwieństwie do utylitarysty, retrybutywista nie zamierza „wychowywać”, „naprawiać” ani odstraszać przestępców przez stosowanie kary. Krytycy zarzucają utylitarystom, że gotowi są oni ukarać człowieka, który nie popełnił przestępstwa, jeśli tylko przyczyni się to odstraszenia innych. W tym celu godzą się oni także na stosowanie kar niewspółmiernie wysokich w stosunku do przewinień. W obu tych przypadkach, podkreślają krytycy utylitarystów, wykracza się przeciwko elementarnym, potocznym poczuciom sprawiedliwości prawa. Karząc nieproporcjonalnie do stopnia przestępstwa, a więc niesprawiedliwie, podważa się zaufanie do prawa. Retrybutywiści zarzucają w tym miejscu

utilitarystom traktowanie człowieka jako środka do celu, czyli wykraczanie przeciw tezie Kanta o godności ludzkiej. Utylityści zaś ripostują, że karanie postulowane przez retributywistów jest ponurym aktem zakamuflowanej zemsty, a więc czymś niemoralnym. Podnoszą nadto, że retributywiści, karząc winnego, karzą pośrednio także jego bliskich: rodzinę, przyjaciół, towarzyszy pracy itp., w czym występują przeciw swym własnym postulatam, aby karać wyłącznie przestępcę osobiście. Wydaje się jednak, że zarzut ten dotyczy także stanowiska utilitarystycznego, bowiem sprawcy żyją w społeczeństwie i są z nim wielorako powiązani, a ciosy przez nich otrzymywane pośrednio godzą też w ich otoczenie. Konsekwentne przestrzeganie zasady, że nikt poza sprawcą wykroczenia nie powinien w żaden sposób ucierpieć, musiałoby doprowadzić do zaniechania stosowania kar w ogóle, bowiem nie jest możliwe doskonale wypreparowanie winnego ze wszystkich więzi ze społeczeństwem niewinnych.

W końcowej części artykułu Strong dochodzi do wniosku, że w każdej z przedstawionych koncepcji tkwi trochę racji. Podejmując decyzję karania, powinniśmy wziąć pod uwagę fakt i rozmiary przestępstwa, a jednocześnie uwzględnić społeczne skutki zastosowania kary, jej wpływ na profilaktykę i resocjalizację. Każdy przypadek należy badać w kontekście sytuacji, a nie mechanicznie. Autor podkreśla, że obie omówione tu propozycje uzasadnienia stosowania kary są niezależne, choć w praktyce uważać je można za komplementarne.

Robert V. Hannaford w szkicu — *Justifying Moral Commitments* — także zajmuje się uzasadnianiem ocen i norm moralnych. Jest zdania, że zasadność decyzji moralnych należy poprzedzić analizą potrzeb i interesów człowieka. Odróżnia zatem uzasadnienie faktycznie uznawane od uzasadnień słownie sformułowanych, myślenie od języka. Dobre uzasadnienie winno uwzględniać „interes ogółu”, a nie tylko interes jednostkowy. Decyzja moralna jest też uzasadniona, jeśli zmierza do zaspokojenia takich potrzeb, jak potrzeba stabilizacji politycznej i ekonomicznej, dobrobytu materialnego, swobody wypowiedzi i poruszania się itp.

Problem wolności stanowi temat artykułu Mortona A. Kaplana — *Freedom in History and in Politics*. Jest to właściwie krótka rozprawka, w której autor zajmuje się niesłusznymi, jego zdaniem, próbami naświetlenia kwestii wolności i próbuje zarysować własny punkt widzenia. Głosi za Heglem, że wolność daje się wyjaśnić tylko w opozycyjnym związku z koniecznością. Rozumie on wolność jako pewnego rodzaju „stopień swobody ruchu i działania” wewnątrz zdeterminowanego świata, do którego należymy: dlatego wolność należy rozumieć nie absolutystycznie, lecz relatywistycznie. Historia ludzka nie daje się więc zinterpretować jako deterministycznie wyznaczony ciąg zdarzeń, lecz jako proces „niedookreślony”. Swoim przeświadczeniem aksjologicznym autor daje wyraz w postulatcie, aby wolność jako wartość moralną cenić wyżej niż równość, ponieważ zwiększenie zakresu swobody jest „równaniem w górę”, co sprzyja maksymalizacji możliwości rozwoju ludzkości. Proces poszerzania swobód — konkluduje Kaplan — to wielostronny proces racjonalnej „samoregulacji” (*rational self-regulation*) stosunków międzyludzkich.

W artykule *On the Notion of Obligation* A. Berry Crawford dyskutuje problem obowiązku. Wyróżnia on dwa rodzaje obowiązków: 1) *prima facie*, które winny być realizowane wtedy, gdy nie mamy w danym momencie innych obowiązków konkurencyjnych; 2) obowiązki aktualne, czyli takie, które w danej sytuacji nie mogą być wyparte przez żadne inne. Obowiązek przybiera charakter „moralny”, jeśli dotyczy naszych relacji z innymi ludźmi, bądź „praktyczny”, jeżeli odnosi się do osoby działającego. Obowiązki „aktualne” są zawsze derywatami „ogólnej perspek-



tywy życiowej” jednostki: perspektywa ta — to swobodnie wybrany sposób „dobrego życia” (*good life*). Crawford stoi na stanowisku indywidualistycznym. Sposób życia — to po prostu „prywatna hierarchia wartości”, konstruowana przez każdego z osobna dla siebie samego. W przypadku konfliktu perspektyw tak skonstruowanych winniśmy rozstrzygać kierując się zasadami życzliwości (*benevolence*), użyteczności resp. użyteczności (*utility resp. beneficence*) i egalitarnej sprawiedliwości — konkluduje autor.

Ciągle aktualny problem postępu moralnego podejmuje Leslie Sklair w szkicu *Moral Progress and Social Theory*. Autorka stara się wykazać, że etyka racjonalna nie jest logicznie możliwa, jest natomiast możliwa socjologicznie, ponieważ może być wywiedziona z analiz rudymenarnych potrzeb człowieka. Do takich podstawowych potrzeb człowieka zalicza ona m.in. potrzebę adaptacji do środowiska, osiąganie celów praktycznych, potrzebę integracji ze społeczeństwem i podtrzymywanie pewnych wzorów zachowań. Filozofia moralna winna zatem ściśle współpracować z socjologią, antropologią, psychologią społeczną i z dziedzinami pokrewnymi. Także postęp moralny można mierzyć tylko metodami socjologicznymi jako stopień realizacji wspomnianych już potrzeb. Ponieważ każde możliwe kryterium postępu moralnego jest logicznie równoważne z kryteriami alternatywnymi, przeto wybór jednego z nich jest równouprawniony z każdym innym. Jeżeli „racjonalny” uważać będziemy za równoważnik terminu „logicznie uzasadniony” to, w świetle powyższego, nie jest możliwa etyka logicznie racjonalna, ponieważ sama logika nie wyznacza żadnych preferencji pozalogicznych. Końcowy wniosek autorki sprowadza się do opinii, że postępu moralnego nie można określić, posługując się środkami i metodami logiki.

Wniosek ten jest oczywisty, ponieważ autorka przyjęła za punkt wyjścia zbiór twierdzeń (logikę), który na mocy przyjętej przez nią definicji uniemożliwiał zbudowanie na tej podstawie etyki racjonalnej, która mogłaby określać wielkość postępu moralnego.

Do rozważań metaetycznych należą też: artykuł Juliana Simona — *Product Differentiation; A Meaningless Term, and an Impossible Concept* oraz szereg wystąpień w dyskusyjnej części pisma, zwłaszcza: *Equal Freedom Versus Equal Treatment* Hannaforda; *The Prisoner's Dilemma and Mutual Trust: Comment* Roberta Birminghama oraz *A Note on Values and Sacrifices* Geralda Cohena.

Powyższy przegląd obrazuje zasadnicze tendencje i profil tematyczny pisma. Związek merytoryczny referowanych artykułów z etyką teoretyczną jest często bardzo luźny, niekiedy wręcz trudno dostrzegalny. Poziom artykułów jest też bardzo nierówny. W omawianym roczniku „Ethics” dominuje niewątpliwie szeroko rozumiana „filozofia społeczna”, czego wyrazem są liczne wypowiedzi krytyczne pod adresem polityki wewnętrznej i zagranicznej rządu Stanów Zjednoczonych. Analiza immanentnego zła amerykańskiego systemu politycznego w wielu przypadkach zawiera trafne oceny jego przejawów, jednak ograniczenia światopoglądowe krytyków zawadzają radykalnie przy próbach wskazania dróg przewyciężenia obecnego kryzysu i rażą swoją utopijnością. Większe zainteresowanie budzi podjęta przez Reschera ciekawa próba skonstruowania kryteriów selekcji pacjentów.

Zbigniew Zwoliński