

# Sprawozdania i recenzje

ETYKA 4, 1969

## ETYKA I PROBLEMY TRANSPLANTACJI

*Ethics in Medical Progress, with special reference to transplantation*, G. E. W. Wolstenholme, M. O'Connor (red.) — Ciba Foundation Symposium, Churchill, London 1966, ss. 257.

Omaiwana książka zawiera treść sympozjum zorganizowanego w Londynie w dniach 9—11 marca 1966 roku przez fundację firmy Ciba Według opisanych w przedmowie założeń sympozjum, wszystkie wygłoszone tam referaty musiały być związane z przeszczepianiem narządów, natomiast dyskusja była pomyślana jako nieskrępowana wymiana zdań na temat rozmaitych „trudności etycznych, medycznych i prawnych, które obecnie ujawniają się tak dramatycznie w związku z postępem nauk medycznych w świecie, gdzie istnieją różne religie, różny stosunek do świętości ciała ludzkiego i do poszanowania jednostki ludzkiej”.

Starannie opracowana i wydana książka składa się z trzech części. Część I obejmuje sześć referatów oraz dyskusję po każdym z nich. Oto tytuły referatów: 1) przeszczepianie: problem kliniczny, 2) postępowanie znane od dawna: rozwój przetaczania krwi, 3) postępowanie znane od niedawna: przeszczepienie rogówki, 4) przeszczepienie narządów: możliwości praktyczne, 5) przeszczepianie: istniejące przepisy prawne, 6) niektóre problemy etyczne i ekonomiczne związane z hemodializą przerywaną. Na część II składa się dyskusja poświęcona problemom etycznym w postępowaniu medycznym. Część III zawiera sześć aktów legislacyjnych, kodeksów międzynarodowych i istniejących już deklaracji dotyczących kwestii związanych z problematyką sympozjum (Kodeks Norymberski, Kodeks Etyczny Światowego Stowarzyszenia Lekarskiego: eksperymentowanie na człowieku; Deklaracja Genewska; odpowiedź papieża Piusa XII na niektóre ważne kwestie związane z „reanimacją”; Human Tissue Act, 1961; District of Columbia Tissue Bank Act, 1962).

Na końcu książki znajduje się spis uczestników sympozjum wraz z krótkimi danymi biograficznymi o każdym z nich. Z notek tych wynika, że spośród 28 uczestników sympozjum, połowa pochodziła z Wielkiej Brytanii, a połowa z innych krajów (z USA — 7, z Francji — 3, po jednym — z Belgii, Włoch, Szwecji i Holandii). 21 uczestników stanowili lekarze. Najwięcej było wśród nich chirurgów, chirurgów-urologów, chirurgów zajmujących się transplantacją narządów lub w szczególności nerek oraz chirurgią plastyczną (9), następnie internistów ogólnych lub zajmujących się szczególnie nerkami (7), lekarzy zajmujących się eksperymentalną medycyną (3); ponadto była reprezentowana oftalmologia — przeszczepianie rogówki (1) oraz medycyna społeczna (1). Spośród 7 uczestników sympozjum nielekarzy było 5 prawników, duchowny (kościół anglikański) oraz wydawca literatury naukowej. Z notek biograficznych wynika również, że sympozjum zgromadziło eminentnych przedstawicieli wymienionych dyscyplin i specjalności: znaczną większość uczestników stanowili profesorowie, kierownicy instytutów badawczych, klinik uniwersyteckich, zakładów i ośrodków naukowych — pokolenie pionierów w zakresie przeszczepiania narządów i stosowania narządów sztucznych.



„Symposium zostało zorganizowane pod wpływem wznrastającej świadomości, że postęp medyczny przynosi problemy etyczne, które są przedmiotem troski nie tylko lekarzy, lecz całych społeczności; rozwiązanie tych problemów nie jest możliwe bez intensywnych badań wielospecjalistycznych. Szczególne trudności są związane z rozwijającymi się od niedawna możliwościami przeszczepiania narządów i budowy narządów sztucznych” (Woodruff, s. 6).

W przedmowie wyrażono nadzieję, że „publikacja będzie sprzyjać lepszemu zrozumieniu odpowiedzialności, możliwości i niebezpieczeństw nieodłącznie związanych z postępowaniem praktyki i nauki medycyny”.

„Odpowiedzialności, możliwości i niebezpieczeństwa” są złożonymi problemami fachowo-medycznymi, ogólnofilozoficznymi, etycznymi, prawnymi i społecznymi. Książka jest pełna wszystkich tych wątków, ściśle ze sobą związanych, trudno dających się rozgraniczyć. Sądzę, że tylko lekarz, i to tylko taki lekarz, który zajmuje się zawodowo dziedzinami stanowiącymi treść książki mógłby podjąć się zrecenzowania jej medycznego wątku, mógłby ocenić obrady lodyńskie pod kątem fachowym. Natomiast inne treści książki mniej nadają się do tego, żeby być przedmiotem recenzji. Wydaje się wątpliwe, czy filozof, socjolog, prawnik lub ewentualny inny recenzent dysponuje już taką wiedzą na temat przeszczepiania narządów, żeby dokonać oceny książki w oparciu o argumenty naukowe, a nie tylko osobiste poglądy i opinie. Wydaje się natomiast, że na obecnym, początkowym etapie rozwoju transplantowania narządów i stosowania narządów sztucznych celowe i użyteczne byłoby, gdyby humaniści przystąpili do gromadzenia i porządkowania szybko rozwijającej się wiedzy empirycznej o pozafachowych aspektach tej problematyki. Symposium dostarczyło wiele materiału w tym zakresie.

Poniżej podaję analizę porządkującą problematykę społecznych aspektów treści książki. Ponieważ wątek społeczny występuje w książce głównie w związku z transplantacją nerki i stosowaniem sztucznej nerki<sup>1</sup>, omówienie dotyczy pro-

<sup>1</sup> Sztuczna nerka nazywa się urządzenie, które przejmuje pewne, niezbędne dla życia, funkcje niewydolnych nerek. Jeśli krew pacjenta przepuszcza się od czasu do czasu przez to urządzenie, to pacjent może żyć, nawet jeśli obie jego nerki są zupełnie zniszczone lub usunięte. Zabieg ten nazywa się hemodializą. Początkowo stosowano go do przypadków ostrych, kiedy trzeba było zastąpić funkcjonowanie nerek do czasu ich wyzdrowienia. Uczestnicy sympozjum zajmują się jednak inną formą dializy, a mianowicie taką, którą nazywają przewlekłą lub przerywaną i którą stosuje się u pacjentów z nieodwracalną niewydolnością nerek (leczenie takich pacjentów przy pomocy hemodializy rozpoczęło się ok. r. 1960). Hemodializę przewlekłą stosuje się dwa razy w tygodniu, po 12—14 godzin. Jeśli leczenie jest wykonywane prawidłowo, to śmiertelność jest niska, pacjenci czują się dobrze i wracają do pracy. Nie jest to jednak populacja zupełnie „normalna”. Życie lub śmierć zależy tutaj od regularnego podłączania lub niepodłączania człowieka do sztucznej nerki. Potencjalna długość życia ludzi żyjących dzięki sztucznej nerce nie jest jeszcze znana. Murray proponuje, żeby za sukces leczenia dializą uważać przedłużenie życia (pełnego, wartościowego) o 10 lat (s. 61).

Przeszczepianie nerki, w formie współczesnej, rozpoczęło się ok. r. 1961. Obecnie już setki osób po transplantacji nerki przeżyły więcej niż 1 rok i prowadzą normalne życie. Jednak nie wiadomo jeszcze, jak długo może funkcjonować udany przeszczep. Nieznana jest więc wartość transplantacji z punktu widzenia prognozy 5-letniej czy 10-letniej. Bez wątpienia pacjent z nieodwracalną niewydolnością nerek łatwiej może przeżyć 2 lata, jeśli jest leczony przy pomocy hemodializy, niż jeśli otrzyma przeszczep nerki. Lecz pacjent z udanym przeszczepem nerki prowadzi normalniejsze życie, a przy tym koszt jednorazowego zabiegu — transplantacji — jest znacznie niższy niż koszt długo stosowanej dializy. Jednak stosowanie sztucznej nerki nie pociąga za sobą poważnych problemów natury prawnej i semantycznej związanych z otrzymaniem przeszczepów, z osobą dawcy — żyjącego lub zmarłego. Oba sposoby leczenia — transplantacja i dializa powinny się rozwijać i uzupełniać. (Przypis ten został opracowany wyłącznie na podstawie omawianej książki).



blematyki społecznej transplantowania nerki i stosowania sztucznej nerki. Uwzględniono te zagadnienia, które mogą mieć znaczenie dla naszego kraju, dla warunków istnienia naszego systemu służby zdrowia.

Dwie grupy problemów wybijają się na plan pierwszy:

(1) problemy związane z kosztem ekonomicznym przeszczepiania nerki i stosowania sztucznej nerki,

(2) problemy związane z wyborem pacjentów do tych zabiegów.

Ad (1) Ekonomiczny koszt stosowania sztucznej nerki jest wysoki. Profesor medycyny wewnętrznej z Londynu de Wardener (s. 105, 108—110) przeprowadził następujący szacunek dla Wielkiej Brytanii: liczba chorych wymagających przeszczepu nerki lub stosowania przewlekłej hemodializy wynosi 2230 osób rocznie<sup>2</sup>. Koszt urządzenia szpitalnego, potrzebnego dla wykonywania dializy wynosi 1500 funtów szterlingów na łóżko. Jeśli dializę przeprowadza się 6 razy tygodniowo dla 3 pacjentów, to koszt inwestycji (bez przeróbek budowlanych względnie nowych budowli) wynosi ok. 500 funtów na pacjenta. Roczny koszt utrzymania pacjenta autor określa na ok. 1500 funtów (tj. około 30 funtów tygodniowo). Leczenie szpitalne 2230 osób wyniosłoby więc rocznie ok. 3 500 000 funtów. Przy leczeniu prowadzonym odpowiednio i śmiertelności prawdopodobnie niskiej, większość pacjentów będzie żyła w roku następnym, a więc przy końcu drugiego roku koszt leczenia byłby 7 000 000 funtów. Przyjmując, że połowa pacjentów pozostawałaby w leczeniu przy końcu piątego roku, maksymalna liczba osób leczonych przy końcu dziesiątego roku wyniosłaby ok. 11 000. Oznacza to (przy założeniu, że koszt utrzymania pozostanie bez zmian), iż po dziesięciu latach od rozpoczęcia leczenia wydawano by na nie rocznie ok. 16 000 000 funtów (oraz dodatkowo ok. 7 000 000 funtów na niezbędne inwestycje w okresie 10 lat leczenia). W przypadku pacjentów leczonych w domu, inwestycje kosztowałyby w przybliżeniu sześć razy więcej, natomiast utrzymanie o połowę mniej<sup>3</sup>.

Uczestnicy sympozjum nie mają wątpliwości, że przedłużanie życia przy pomocy hemodializy jest szlachetne. De Wardener uważa, że życie takich ludzi, mimo ograniczeń, może być przyjemne i pożyteczne, że żyją oni normalniej niż np. paraplegicy (osoby dotknięte porażeniem poprzecznym obu kończyn dolnych lub górnych), że są znacznie mniej upośledzeni niż np. chorzy na zniekształcające zapalenie stawów. Jeśli zaś chodzi o koszt stosowania hemodializy, który wydaje się wielu ludziom taki wysoki, że występują przeciw rozwojowi tej metody leczenia, to warto zauważyć, że przyzwyczailiśmy się wydawać duże sumy na inne cele, np. na leczenie gruźlicy, nie pytając, ile to kosztuje. Obecnie koszt leczenia chorego na gruźlicę w sanatorium wynosi w Wielkiej Brytanii ok. 30 funtów tygodniowo, to znaczy tyle samo, ile pacjenta leczonego w szpitalu przy pomocy hemodializy. W r. 1954, w 6 lat po wprowadzeniu streptomycyny, w Wielkiej Brytanii było 30 000 łóżek głównie w sanatoriach, zajętych przez chorych na gruźlicę. Według cen obecnych przedstawia to wydatek roczny 52 000 000 funtów. Można argumentować, że leczenie chorego na przewlekłą niewydolność nerek jest korzystne tylko dla pacjenta, podczas gdy leczenie chorego na gruźlicę jest korzystne także dla jego otoczenia; inaczej mogłyby zachorować również osoby kontaktujące się z chorym. Niewydolność nerek nie jest zaraźliwa, a więc może z tego punktu widzenia istnieć mniejsza potrzeba leczenia.

<sup>2</sup> Liczba ta obejmuje tylko takie osoby cierpiące na nieodwracalną niewydolność nerek, które wymieniony autor określa jako „nadające się” (tj. w wieku 16—55 lat, bez przeciwwskazań medycznych i w pełni sił psychicznych).

<sup>3</sup> Murray podaje, że hemodializa wykonywana w domu kosztuje w USA ok. 7800 dolarów rocznie (na 1 pacjenta), a początkowa inwestycja — ok. 2000 dolarów (s. 62).



Jeśli zaś chodzi o inne wydatki, np. o koszt opieki szpitalnej nad 57 000 dzieci upośledzonymi umysłowo w Wielkiej Brytanii, to wynosi on co najmniej 28 500 000 funtów rocznie. „Nie sugeruję, że nie powinniśmy opiekować się upośledzonymi umysłowo. Jeśli tego nie zrobimy, upośledzeni umysłowo będą włączyć się po ulicach, będą kłuć nas w oczy i narażać na wyrzuty sumienia. Natomiast jeśli nie będziemy leczyć chorych na niewydolność nerek, chorzy ci umrą i zostawią nas w spokoju” (s. 106).

„W Wielkiej Brytanii — mówił de Wardener — istnieje, jak wiadomo, Państwowa Służba Zdrowia; normatywnie — wszechstronna i pełna [*comprehensive*], w rzeczywistości — coraz bardziej nieadekwatna. Ten paradoks nigdy zapewne nie będzie rozwiązany ku zadowoleniu wszystkich, a kwestia hemodializy ujawnia go wyraźniej. Jeśli opieka zdrowotna w Wielkiej Brytanii ma rzeczywiście obejmować wszystkie świadczenia, to za prowadzenie dializy ponosi odpowiedzialność Ministerstwo Zdrowia. Ta zasada została zresztą zaakceptowana w r. 1965 i istnieją plany, żeby w r. 1967 uruchomić około 15 ośrodków 10-lóżkowych, każdy na 30 pacjentów. Jeśli rozwój tych ośrodków będzie postępował, to Ministerstwo szybko będzie musiało sięgnąć do rezerw finansowych, albo też wzrośnie rozpiętość między «pełnością» a nieadekwatnością brytyjskiej służby zdrowia” (s. 112—113).

Systemy opieki zdrowotnej w świecie współczesnym nie nadążają za przemianami w nauce i technice, za potrzebami społecznymi, rozwojem demograficznym itd.; muszą tedy ustalać priorytety. Jedyny na sympozjum przedstawiciel medycyny społecznej — prof. Brotherston z Edynburga — powiedział, że system uspołecznionej służby zdrowia wyraźniej niż inne systemy ujawnia trudności w związku z ustalaniem priorytetów (s. 121).

Jak ustalać priorytety? Jak określać hierarchię potrzeb? Jak dokonywać wyborów? Autorce wydaje się, że istnieją co najmniej trzy poziomy wyborów: (1) Wybory mają miejsce w ramach środków już przyznaných. Wspomniane 16 000 000 funtów rocznie potrzeba dla utrzymania przy życiu 11 000 chorych na niewydolność nerek; lecz tę sumę można przeznaczyć na inny cel: tyle samo kosztowałoby np. wybudowanie dwóch szpitali 800-lóżkowych (s. 113). Wybór zależy od lekarzy. Mogą oni uznać na przykład, że nie będą się zajmować wszystkimi dolegliwościami, zaburzeniami i przypadłościami nazywanymi wspólnie „chorobą”, np. różnymi stanami nerwicowymi, zaburzeniami osobowości, stanami psychotycznymi. Lekarze mogą również zdecydować, żeby służba zdrowia nie brała na siebie głównego ciężaru zwalczania takich problemów społecznych, jak np. alkoholizm. (2) Nie wystarczają środki już posiadane. Trzeba przekonać społeczeństwa i rządy, że potrzebne są nowe fundusze społeczne na jakieś cele opieki zdrowotnej, np. na rozwój hemodializy. W tym wypadku nie rozstrzygają czynniki zawodowe. To „Państwo ma zdecydować, czy będziemy mieć dializę, czy też nowy samolot odrzutowy” (Kilbrandon, prawnik z Edynburga, s. 124). (3) Bezpośrednia, najbardziej dramatyczna płaszczyzna wyboru: selekcja pacjentów do hemodializy, czyli do leczenia, od którego zależy życie. Oto trzy wypowiedzi uczestników sympozjum na ten temat:

Ad (2) „«Stosowność», «odpowiedniość», «nadawanie się» — to wygodne, elastyczne pojęcia. Niektórzy mogliby nie bez racji zauważyć, że każdy pacjent z krańcową niewydolnością nerek nadaje się do leczenia dializą. Ponieważ jednak mamy ograniczone możliwości, musimy dokonywać wyboru. Większość z nas zaważa wybór do pacjentów w okresie życia między pokwitaniem a przekwitaniem, do zdrowych na umyśle i do takich, którzy będą prawdopodobnie łatwi w leczeniu.



Poza tym niektórzy z nas woleliby wybierać pacjentów, którzy mają małe dzieci, a większość wolałaby nie zaczynać leczenia pacjentów, którzy znajdują się w końcowym stadium choroby. (...) Jeśli nowa technika ma wykazać swoją użyteczność, to sądzę, że jest usprawiedliwione wybieranie przede wszystkim takich pacjentów, na których użyteczność dializy będzie można wykazać najlepiej. Im wcześniej to wykazemy, tym szybciej dializa zostanie zaakceptowana, a przez to dostępna dla większej liczby pacjentów" (de Wardener, s. 107—108).

„Czy w przyszłości będzie istnieć nieograniczone przeszczepianie narządów dla stosunkowo niewielu ludzi? Lub czy transplantacja doprowadzi do pomyślnego leczenia staje rozszerzającego się kręgu pacjentów i chorób?" (Murray, s. 55).

„Jeśli wskutek przeszczepienia nerki nastąpi przedłużenie życia nawet nie więcej niż o kilka lat, to i tak niezaprzeczalna stąd korzyść dla w pełni wykwalifikowanego człowieka dorosłego, który może zająć użyteczne miejsce w społeczeństwie. Lecz jak rozstrzygać kwestie ludzi niewykształconych lub dzieci? U podstawy systemu selekcji leży założenie, że niewielu ludzi jest uprawnionych do tego, żeby rozstrzygać kwestię wartości życia kogoś innego. Jeśli taki system jest nieunikniony z powodu niemożności sprostania potrzebom, to jak postępować w jego ramach?" (Starzl, s. 68).

\*

Konferencja londyńska, stanowiąca treść omawianej książki, jest przykładem licznych dyskusji, toczących się obecnie w środowiskach fachowych wielu krajów na temat przeszczepiania narządów i stosowania narządów sztucznych. Również w środowiskach humanistycznych rośnie zainteresowanie tą problematyką. Przykładem tego może być konferencja zorganizowana w Warszawie, omówiona w niniejszym numerze „Etyki”.

W wielu krajach wzrasta liczba ośrodków stosujących transplantację nerki oraz hemodializę i wzrasta liczba pacjentów leczonych tymi metodami. Staje się to już aktualne także dla Polski. Niewątpliwie zaczyna się rysować potrzeba przygotowania, a niedługo pewnie i podjęcia systematycznych badań społecznych w tej dziedzinie. Jakie istnieją kryteria wyboru pacjentów do transplantacji nerki i do dializy? Jak przebiegają procesy selekcji? Kto ma głos decydujący? Czy w procesach tych uczestniczą nielekarze? Kim pod względem społecznym są osoby leczone? Jak się przedstawia ich sytuacja życiowa? Jak się układa ich życie rodzinne? Czy wracają do pracy i jak pracują?

Wydaje się, że problemy związane ze stosowaniem sztucznej nerki i przeszczepianiem nerki można traktować jako przykład przyszłych problemów społecznych, jakie przyniesie dalszy rozwój biotechnologii, przeszczepianie narządów i inne urządzenia przedłużające życie. Nawet jeśli osiągnęlibyśmy kiedyś wystarczającą ilość aparatury i wyposażenia, to kwestie wyboru i tak pozostaną, choćby dlatego, że jak wykazuje doświadczenie krajów wysoko uprzemysłowionych, urządzenie techniczne w przypadku sztucznej nerki stanowi — przynajmniej w tych krajach — stosunkowo niewielką część kosztów związanych z leczeniem. Więcej kosztują wyspecjalizowani pracownicy fachowi, niezbędni w przeprowadzaniu dializy. Przynajmniej więc rozpiętość między środkami potrzebnymi a posiadanymi na całym świecie będzie raczej wzrastać niż maleć. Wobec tego — kto ma żyć, a kto umrzeć? Kto i w jaki sposób będzie o tym decydował?



Jedyne dotąd badanie socjologiczne w dziedzinie hemodializy pochodzi z USA<sup>4</sup>. Zbadano tam cechy psychospołeczne i kulturowe całej populacji amerykańskich pacjentów, którzy w styczniu 1968 r. byli leczeni przy pomocy dializy (805 osób) oraz kryteria wyboru i procesy podejmowania decyzji w sprawie tego leczenia. Z badania wynika, że o wyborze do leczenia decydują wyłącznie lekarze i że nie posiadają oni takiej wiedzy psychologicznej i społecznej, która pomogłaby zrationalizować decyzję. Jeśli badania podjęte w Polsce również potwierdziłyby te wyniki, to zadaniem naszych etyków, socjologów, socjotechników byłoby dążenie do wypcсаżenia zespołów podejmujących decyzję w broń, która mogłaby im ułatwić ten ważki krok.

Magdalena Sokołowska

#### PSYCHOLOGIA, ETYKA I ESTETYKA W SŁUŻBIE MEDYCYNY

A. M. Izutkin, *Metodologičeskie problemy medycynskoj psichologii, etiki i estetiki*, Wyd. „Medycyna”, Moskwa 1968, s. 169.

Teza „nemo medicus nisi psychologus” — wielokrotnie powtarzana w podręcznikach dla młodych adeptów sztuki lekarskiej — jako elementarny postulat skutecznej terapii stała się truizmem dla każdego, kto choćby pobieżnie zetknął się z medycyną. O należywym docenieniu czynników psychicznych w procesie terapeutycznym świadczy chociażby zawarty w programach szkół medycznych zarówno średnich, jak i wyższych przedmiot psychologii ogólnej.

Nie dziwi również nikogo szczególnie miejsce, jakie zajmuje deontologia lekarska wśród przedmiotów wykładanych na uczelniach medycznych. Życzliwość, która jest przejawem elementarnej kultury etycznej w stosunkach międzyludzkich, okazywana pacjentowi przekształca się w zabieg terapeutyczny, jest — jakby powiedział Władysław Biegański — „wymagalnikiem” efektywnego leczenia.

Podobnie „służebną” rolę wobec praktycznej dyscypliny medycznej spełnia estetyka. O znaczeniu doznań estetycznych w procesie leczenia mówiono już w starożytności, a praktycznie źródeł „estetykoterapii” szukać należy we wspólnych gatunkowi ludzkemu i zwierzęcym reakcji na takie bodźce zewnętrzne, jak np. melodyjność tonów.

Zdaje sobie z tego sprawę autor książeczki poświęconej metodologicznym problemom medycznej psychologii, etyki i estetyki, zwracając we wprowadzeniu uwagę na rosnącą specjalizację i zarazem integrację współczesnej nauki — „nie jest żadnym zaskoczeniem obiektywne powiązanie takich dyscyplin jak medycyna, psychologia, etyka i estetyka” (s. 3).

Istotnie, nikogo to zestawienie, zwłaszcza w aspekcie socjotechnicznym, nie dziwi. Izutkin podejmuje jednak ten problem w dodatkowym aspekcie, szczególnie interesującym etyka — w aspekcie podstawowych założeń aksjologii marksistowskiej.

Obok wprowadzenia, w którym autor wysuwa postulaty naukowego opracowania teorii psychologii, etyki i estetyki medycyny przez przedstawicieli nauk

<sup>4</sup> Alfred Katz, *Machine-Dependent Survival — The Hemodialysis Patient*; referat wygłoszony na I międzynarodowej konferencji poświęconej naukom społecznym i medycynie, Aberdeen, Szkocja, wrzesień 1968.



przyrodniczych, społecznych i medycznych, książka zawiera 3 rozdziały. Dwa pierwsze rozdziały, przedstawione czytelnikowi jako „Wybrane problemy metodologiczne psychologii medycyny” i „Etyczne problemy medycyny. Medycyna i estetyka” — zgodnie z intencją autora — mają zapoznać nas z ogólnymi zasadami psychologii, etyki i estetyki medycznej. Mają one spełniać funkcję metodologicznych wskazań przy opracowywaniu bardziej szczegółowych problemów medycyny (s. 6). Rozdział trzeci poświęcony jest krytycznej prezentacji wybranych kierunków psychologii i etyki w krajach kapitalistycznych.

Książka adresowana jest do studentów i wykładowców szkół medycznych oraz do szerokich rzesz pracowników radzieckiej służby zdrowia. Adresat oraz jego potrzeby wyjaśniają nam charakter monografii, która socjotechniczne problemy psychologii, etyki i estetyki, a także samej medycyny ustawia w szerokim aspekcie antropologii i aksjologii marksistowskiej. Medycyna, zarówno leczenie, jak i coraz szerzej stosowana i ważka społecznie profilaktyka, ma zabezpieczyć warunki realizacji naczelnego postulatu i celu przeobrażeń socjalistycznych — wszechstronnego rozwoju osobowości ludzkiej.

Stąd obok podkreślenia wagi zaspokojenia elementarnej potrzeby ludzkiej, jaką jest zachowanie zdrowia, przez co medycyna *ex definitione* niejako spełnia zadania humanitarne, autor wskazuje na szczególne znaczenie humanistycznych zadań lekarza społeczeństwa socjalistycznego, który musi być świadomy zarówno fizjologicznych i społecznych uwarunkowań choroby i zdrowia, jak i modelu osobowości kształtowanej w społeczeństwie socjalistycznym. Książka zawiera zarówno pozytywny wkład głównych założeń marksistowskiej psychologii, etyki i estetyki, jak i krytykę indywidualistycznych tendencji, zawartych w wymienionych dyscyplinach w krajach kapitalistycznych. W rozdziale „etycznym” dla autorki notatki, zajmującej się etyką zawodu lekarskiego, szczególnie interesujący wydaje się podrzdział, zatytułowany „Obowiązek, sumienie i honor lekarza radzieckiego”, w którym autor postuluje określone cechy osobowości lekarza, nie wąskiego specjalisty, lecz lekarza-społecznika o szerokich horyzontach — wrażliwego lekarza współtworzącego humanistyczny świat socjalizmu.

W części trzeciej Izutkin oceniając krytycznie podstawowe tendencje, występujące w psychoterapii w krajach kapitalistycznych, zatrzymuje się nad „psychokulturową” odmianą freudyzmu, w której jako główny czynnik chorobotwórczy wysuwa się abstrakcyjnie traktowaną „kulturę” oraz „psychosomatykę” wiążącą chorobę z emocjonalnym konfliktem między człowiekiem i otaczającym go światem. Jednocześnie jednak Izutkin wskazuje na racjonalne wątki zawarte w poszczególnych pracach przedstawicieli tych kierunków.

Dotyczy to szczególnie analizy kierunku, znanego pod nazwą „grupowej psychoterapii”. Metodę psychoterapii grupowej traktuje Izutkin jako godne odnotowania poszukiwania socjologów i medyków tych czynników społecznych, które decydują o współczesnej terapii schorzeń nerwowych<sup>1</sup>.

Warto na marginesie zaznaczyć, że w dyskusji, jaką radziecki uczone, medyk N. W. Iwanow, przeprowadził z przedstawicielami tego kierunku, zachodni socjologowie i medycy z uznaniem mówili o docenieniu wcześniej i głębiej wagi czynników społecznych w psychoterapii „na Wschodzie niż na Zachodzie”. Z aprobatą podkreślali oni fakt stwarzania w ZSRR warunków lepiej niż na Zachodzie zabezpieczających skuteczną terapię. Wśród tych warunków wymieniają oni m.in.

<sup>1</sup> *Handbook of Group Psychotherapy*, New York 1968.



zlikwidowanie bezrobocia oraz materialne zabezpieczenie w wypadku choroby i starości<sup>2</sup>.

Źródło impasu, w który zabrnęli przedstawiciele psychoterapii grupowej widzi Izutkin m. in. w indywidualizmie filozofii burżuazyjnej, szczególnie egzystencjalizmie, który podsuwa medykom metody leczenia niczym nie różniące się od metod „seansów” psychoanalitycznych. W seansie grupowej psychoterapii rozładowanie kompleksów ma nastąpić nie przez szczere wyznanie wobec lekarza, lecz wobec grupy współpacjentów.

Doceniając znaczenie tej książeczki, która z pewnością przyczyni się do rozszerzenia aktualnych i przyszłych horyzontów lekarzy, z niecierpliwością oczekujemy odzewu na apel Izutkina — opracowania już przez całe grono kompetentnych specjalistów etyków, socjologów, psychologów i medyków problemów szczegółowych.

Halina Maślińska

#### LEGALNOŚĆ I SŁUSZNOŚĆ

Henryk Jankowski, *Prawo i moralność*, KiW, Warszawa 1968, ss. 262.

Polska literatura etyczna wzbogacona została o kolejną, interesującą i teoretycznie ważką pozycję. Ukazanie się jej dowodnie świadczy o kierunku rozwoju badań podejmowanych w dziedzinie etyki z pozycji marksistowskich. Odpowiadająca tym badaniom twórczość etyczna coraz dalej wykracza w ostatnich latach poza obszar rekonstrukcji i interpretacji — niezbędnych w pierwszym okresie pełnego rozwoju etyki marksistowskiej — podstawowych twierdzeń i zasad tej etyki i dociera do praktycznych problemów moralnych naszej rzeczywistości. Taki rozwój analiz etycznych jest z jednej strony wyrazem ich wewnętrznej logiki, z drugiej zaś odpowiada szerokiemu zapotrzebowaniu społecznemu na teoretyczne opracowanie wspomnianych problemów z punktu widzenia etyki marksistowskiej.

Jednym z nich jest problem stosunku prawa i moralności, a zwłaszcza możliwości moralnej reglamentacji w dziedzinie funkcjonowania prawa i instytucji prawnych. Jest to problem w równym stopniu doniosły społecznie, jak rozległy i wielowątkowy, uwikłany w spory dotyczące różnorodnych stycznych z nim kwestii, szerszych jednakże i autonomicznych wobec niego, a niezmiernie istotnych w obrębie etyki (należą tu przykładowo sprawy statusu logicznego wartości moralnych, istoty konfliktów moralnych itp.). Problem ten stanowi więc nieomal klasyczny przykład koncentrycznego zbiegania się wielorakich wątków refleksji etycznej tak o charakterze deskryptywnym, jak i aksjologicznym, a zarazem przykład spłotu aspektów teoretycznych z praktycznymi, związanymi wprost z codziennym życiem społecznym.

Ustalenie stosunku, jaki zachodzi między wartościami i postulatami moralnymi a regułami prawa, nie jest rzeczą prostą ani łatwą. Samo pojęcie moralności jest bowiem nadal przedmiotem wielu kontrowersji oraz zabiegów zmierzających do jego niezbędnego uściślenia, a wiele zagadnień moralnych — istotnych z punktu widzenia możliwości i zasadności etycznej oceny prawa — wymaga dopiero rozwiązania. Ponadto problem stosunku prawa i moralności jest już w dotychczasowej

<sup>2</sup> „International Handbook of Psychiatry” 1966, 2.



swej historii dostatecznie zagmatwany, tym bardziej, że poszczególne rozstrzygnięcia były tu — jak i w innych dziedzinach refleksji filozoficzno-społecznej — nie tylko rezultatem analiz teoretycznych, ale i ideologicznym wyrazem poszczególnych interesów i celów klasowych. Wreszcie samo pojęcie relacji zachodzącej między prawem i moralnością nie jest jednoznaczne, w grę wchodzić tu bowiem mogą — ze względu na istotę oraz funkcje tych dwóch dziedzin nadbudowy społecznej — różne aspekty tej relacji.

Jak się wydaje, zwłaszcza trzy jej aspekty uwzględniane są w rozważaniach prawników oraz etyków i znajdują wyraz w potocznej świadomości. Jeden z nich dotyczy zakresu prawa i moralności oraz różnic między normą prawną i moralną. Drugi aspekt omawianej tu relacji dotyczy możliwości poddawania prawa ocenie etycznej, a więc aksjologicznego statusu norm prawnych oraz norm moralnych. Wreszcie aspekt trzeci owej relacji dotyczy miejsca, jakie przyznaje się w danym społeczeństwie prawu i moralności jako elementom systemu regulatorów zachowań ludzkich i stosunków wzajemnych. Chodzi tu więc o społeczny model stosunku prawa i moralności z punktu widzenia najbardziej właściwego funkcjonowania mechanizmu współżycia społecznego.

H. Jankowski przedmiotem swych analiz metodologicznych, historycznych i merytorycznych czyni głównie drugi z wymienionych tu aspektów relacji między prawem i moralnością oraz — ściśle wiążący się z tym — aspekt trzeci. Określając przedmiot i cel swoich analiz stwierdza, iż w książce „będzie mowa o etycznej ocenie prawa” (s. 5), za swe zadanie uznaje „rozpatrzenie teoretycznych możliwości oceny prawa z punktu widzenia ideału dobrego życia, a także dokonanie próby sprecyzowania owego ideału oraz zastosowania go do oceny prawa” (s. 6).

Tak orientując swój wysiłek badawczy Jankowski wkracza w krąg zagadnień najbardziej skomplikowanych i dyskusyjnych o doniosłych implikacjach społecznych. Daleki jestem od wniosku, że zagadnienie zakresu prawa i moralności oraz różnic i podobieństw między tymi zjawiskami jest nieistotne. Rzecz jednakże w tym, że zagadnienie to znajduje rozwiązanie (nie wnikając w to, czy zadowalające) niemal podręcznikowe. Natomiast problematyka aksjologicznej relacji między prawem i moralnością — jak stwierdza Jankowski — istotnie nie ma zbyt wielkiej tradycji w polskiej myśli etycznej oraz w filozofii prawa. Zarazem zaś zagadnienie to, wprost lub w implikacji, przewijało się przez całą dotychczasową historię prawa i moralności. Ma ono przy tym o wiele większe konsekwencje praktyczne, niż sprawa czynników decydujących o odmienności norm prawnych i moralnych. W pełni słuszne jest zdanie autora w konkluzji książki, iż „uzasadnienie możliwości dokonywania etycznych ocen prawa, a w szczególności dokonywania oceny prawa socjalistycznego za pomocą hierarchii wartości etyki marksistowskiej, jest nie tylko (...) przedsięwzięciem o charakterze teoretycznym, lecz może mieć również określone znaczenie dla praktyki społecznej” (s. 262) Uzasadnione też jest jego stwierdzenie dotyczące „wagi wykształcenia etycznego w środowiskach prawniczych” w naszym kraju. Według Jankowskiego socjalistyczna praktyka prawnicza wymaga nie tylko wiedzy prawniczej, ale również wiedzy etycznej. „Brak tej wiedzy prowadzi bowiem do sytuacji, w których możliwe są poważne dezinterpretacje socjalistycznej moralności, tym groźniejsze, że zyskują walor precedensowych rozstrzygnięć instytucjonalnych” (s. 230).

Sprawa ta ma bezpośredni związek z trzecim z wyróżnionych tu aspektów stosunku między prawem i moralnością. W warunkach kształtującego się społeczeństwa socjalistycznego aspekt ten nabiera dodatkowego znaczenia, tu bowiem formuje się nowe prawo i nowa moralność, tu pojawiają się perspektywy obumie-



rania państwa i prawa, zjawia się więc i problem zastąpienia regulacji prawnej moralnością oraz najwłaściwszej prowadzącej do tego polityki społecznej. Rozważania Jankowskiego skupiają się także wokół tego problemu, a jedno z głównych twierdzeń książki głosi, iż „przejście od prawnej do moralnej regulacji postępowania człowieka oraz stosunków międzyludzkich jest niezbędnym warunkiem realizacji ideału komunistycznego” (s. 259). Jako pewnik Jankowski przyjmuje tezę, że „wraz z likwidacją klas i konfliktów klasowych zaniknie potrzeba stosowania prawa”, a przez to i „system gwarancji respektowania praw jednostki, gwarancji maksymalnie sprawiedliwego i sprawnego działania prawa będzie zbyteczny z chwilą, gdy samo prawo stanie się instytucją anachroniczną” (tamże).

Powróćmy do podstawowego w książce Jankowskiego problemu etycznej oceny prawa i sposobu jego przedstawienia znajdującego wyraz także w konstrukcji książki. W pierwszej, najbardziej obszernej części książki autor przedstawia kłopoty metodologiczne, które pojawiają się w związku z owym problemem, dokonuje też dość szerokiego przeglądu podstawowych stanowisk w tej dziedzinie w ciągu jego historii oraz w wieku XX. Dużo uwagi poświęca tu autor zwłaszcza wolności i sprawiedliwości jako standardom oceny prawa. Druga część zawiera analizy dotyczące oceny prawa w tradycji marksistowskiej oraz warunków i charakteru tej oceny w państwie socjalistycznym z punktu widzenia zasad etyki marksistowskiej. Znajdują tu m.in. miejsce uwagi na temat historyzmu i charakterystyka niektórych upraszczających ujęć tego problemu w historii marksizmu. Część trzecia wreszcie obejmuje rozważania dotyczące praktyki prawniczej w Polsce.

Przeciwstawiając się pozytywizmowi prawniczemu (a także innym koncepcjom wyłączającym prawo spod oceny moralnej) Jankowski konsekwentnie przeprowadza przez całą pracę tezę — próbując ją zarazem wszechstronnie uzasadnić — iż etyczna ocena prawa jest zarówno niezbędna, jak i możliwa. Odwołuje się przy tym do „niezaprzeczalnego faktu społecznego” (s. 27), polegającego na tym, że praktycznie „oceny prawa były i są dokonywane zarówno na gruncie potocznych intuicji, jak i w sferze etyki, filozofii prawa itd.” „Nie ma prawie żadnej dziedziny prawa — twierdzi Jankowski — w której nie interferowałyby moralne wartościowania. Nawet tak pozornie neutralne dziedziny prawa, jak kodeks postępowania karnego czy kodeks postępowania cywilnego zakładają w swych normach określone reguły moralne. Dotyczy to nawet tak technicznych norm, jak te, które regulują formę pism procesowych, terminy procesowe itp.” (s. 39).

Według autora — jest więc rzeczą „niewątpliwą, że u podstaw szeregu, jeżeli nie wszystkich aktów prawnych, leży przyjęcie określonego systemu norm” i „siatki wartości”, których potrzeba „wiąże się nie tylko z działalnością prawodawczą, lecz również z samym stosowaniem prawa” (s. 13—14). Sprawa ta jest „współcześnie tym bardziej godna rozwinięcia, iż w w. XX, znacznie częściej niż w poprzednich stuleciach, obserwujemy konflikt między moralnością czynu a jego legalnością” (s. 7).

Ten ostatni argument jest niewątpliwie dyskusyjny, jego uznanie wymagałoby przeprowadzenia szerokiego dowodu historycznego oraz uwzględnienia dodatkowych elementów, np. wpływu upowszechnienia się w świadomości mas humanistycznych wymagań moralnych w odniesieniu do polityki i instytucji społecznych na ostrość ocen prawa i wyrazistości konfliktu między legalnością a słuszością określonych czynów. Nie osłabia to jednak twierdzenia o potrzebie pozaprawnego standardu oceny prawa.



Wedle Jankowskiego standardem takim „w sensie logicznym (...) może być zbiór wypowiedzi dotyczących bądź tego, czym prawo być powinno, bądź określenia celu, w stosunku do którego prawo miałyby funkcjonować jako środek” (s. 23). W pierwszym przypadku mamy więc do czynienia z aksjologiczną, w drugim zaś z utylitarną oceną prawa (s. 24). Toteż „nie można dzielić filozofii prawa na te, w których zawarta jest etyczna ocena prawa i na te, w których oceny takiej nie ma”, w każdej bowiem takiej filozofii oceny te występują (s. 81). Jedne mają natomiast charakter deontologiczny, według nich „prawo sprawiedliwe winno odpowiadać wzorcom powinności prawa” (s. 82) poprzedzającym owe prawo (mamy tu więc do czynienia z jego oceną deontologiczną). Drugie mają charakter teleologiczny, „polegają na arbitralnym przyjęciu lub uzasadnieniu jakiejś szeroko rozumianej wartości, wobec której prawo ma się legitymować jako skuteczny środek prowadzący do celu równoznacznego z ową wartością” (tamże), co chyba odpowiada ocenie utylitarniej. Oceny deontologiczne są przy tym ocenami z „punktu widzenia wewnętrznej moralności prawa” (s. 178), stwierdza się w nich bowiem zgodność lub niezgodność systemu prawnego z jakimś jego formalnym wzorcem, zaś oceny teleologiczne, jak można wnioskować z treści książki — ocenami z punktu widzenia „moralności z zewnątrz prawa”. Oba te rodzaje ocen prawa odwołują się do wartości moralnych i można je sprowadzić do wspólnego standardu oceny prawa, jakim jest „ideał dobrego życia” (s. 6), oba też występują w historii marksizmu.

Jankowski uważa za niezbędne kontynuowanie i pod tym względem „wartościowej tradycji etyki marksistowskiej”, i dowodzi, że chociaż na jej gruncie ścierały się różne stanowiska w tej kwestii, to „te stanowiska, które uzasadniały możliwość etycznej oceny prawa, były zarówno bliższe literze i duchowi rozważań klasyków marksizmu, jak i uwzględniały związane z tym zagadnieniem problemy praktyczne” (s. 19). Twierdzi, że analiza systemów prawnych społeczeństw eksploatatorskich dokonywana była przez twórców marksizmu z punktu widzenia zasad wewnętrznej moralności prawa, natomiast systemy prawne społeczeństw socjalistycznych powinny być oceniane przede wszystkim „za pomocą konstrukcji teleologicznych” (s. 178), czyli ze względu na przyjęty cel działalności rewolucyjnej, oparty na aprobacie socjalistycznego ideału stosunków społecznych, co nie eliminuje, rzecz jasna, ocen deontologicznych.

Tak więc „generalnym standardem etycznym oceny prawa na gruncie etyki marksizmu — czytamy w książce — jest (...) ideał człowieka oraz ideał społeczeństwa formułowane przez filozofię marksizmu. Przy stosowaniu tego standardu prawo «dobre» lub «słuszne» to takie prawo, które — uwzględniając aktualną sytuację społeczną — w maksymalnym stopniu sprzyja kształtowaniu ideału stosunków międzyludzkich ocenianych pod kątem widzenia ideału człowieka” (s. 179).

Problem oceny moralnej prawa na gruncie marksizmu styka się z rozległymi obszarami spraw i dyskusji dotyczących zwłaszcza stosunku między zasadą determinizmu historycznego a wartościującym podejściem do zjawisk społecznych, stosunku między deskrypcją procesów historycznych a ich oceną moralną, wreszcie istoty etyki marksistowskiej i możliwości racjonalnego uzasadnienia jej postulatów. Zwróćmy tu uwagę jedynie na dwa istotne wnioski, jakie można sformułować na podstawie interesujących i wielostronnych rozważań Jankowskiego. Po pierwsze — że marksistowska metodologia w odniesieniu do zjawisk społecznych nie eliminuje na rzecz „czystego opisu” oceny ich z punktu widzenia ideałów moralnych, i nie stawia tych ocen „obok” stwierdzeń deskryptywnych, lecz włącza



je w system owych stwierdzeń. Określone tezy historiozoficzne zawierają więc immanentnie element oceny moralnej.

Widać to wyraźnie właśnie na przykładzie prawa. Ujawnienie jego klasowej genezy, charakteru i funkcji jest na gruncie marksizmu równoznaczne ze swoiście negatywną oceną moralną zarówno określonego systemu prawa burżuazyjnego, jak i prawa w ogóle, choć oczywiście te dwa rodzaje oceny zawierają w dużym stopniu odmienne treści. Jak pisze Jankowski, odkrycie genezy prawa wykazało, „iż prawo, jako system przymusu, jest niezbędne tylko w warunkach panowania klasowego. Stwierdzenie tego faktu stało się podstawą oceny moralnej prawa z punktu widzenia ogólnych założeń marksizmu” (s. 17), a także, dodajmy, koncepcji zbliżania prawa do moralności w społeczeństwie socjalistycznym i w perspektywie — w okresie rozwiniętego komunizmu — zastąpienia reglamentacji prawnej reglamentacją moralną.

Po drugie, z rozważań Jankowskiego można wysnuć pewne wnioski odnośnie sensu i zasadności werbalizowania poszczególnych zasad moralności socjalistycznej, czy szerzej — precyzowania wartości etycznych. Niektórzy publicyści sugerują, że określanie owych zasad czy wartości jest zbędne i grozi stoczeniem się w sferę abstracji, że wystarczy tu właściwa organizacja życia społecznego i uwzględnienie złożoności rzeczywistości społecznej. Tymczasem właśnie m. in. praktyka prawna dowodzi potrzeby owej „siatki wartości” i zespołu zasad moralnych, co nie oznacza potrzeby wartości abstrakcyjnych czy zasad w sensie tradycyjnego kodeksu. Słuszne stosowanie reguł prawnych wymaga odwoływania się do określonych, z punktu widzenia założeń naszego ustroju i odpowiadającego mu światopoglądu, wartości i zasad moralnych — ich brak lub nieznanie rodzić tu może społecznie niebezpieczne skutki. Zastępują je bowiem wówczas „własne, częstokroć dyskusyjne intuicje moralne”, podnoszone do „godności ogólnych zasad”, w tym zaś „tkwi pewne niebezpieczeństwo subiektywizmu” (s. 14, 16). Natomiast względna chociażby przejrzystość ustaleń moralnych sprzyja ograniczeniu tego niebezpieczeństwa. Odwoływanie się do systemu moralnego przy ocenie prawa jest dlatego „celowe, ponieważ pozwala na zastąpienie odczuć intuicji moralnej środowisk prawniczych przez jasno wyłożoną siatkę wartości” (s. 39).

Najbardziej bezpośredni związek z naszą praktyką społeczną i wyrastającymi na jej gruncie pytaniami i problemami moralnymi mają rozważania w trzeciej części książki Jankowskiego. Nie sposób tu, rzecz jasna, przedstawić ich w pełni lub ustosunkowywać się do różnorodnych uwzględnianych w nich spraw. Warto jednakże zwrócić uwagę na dwie sprawy, nie bez przyczyny wyeksponowane w książce.

Jedną z nich jest sprawa charakteru zasad współzycia występujących zarówno w nomenklaturze prawnej, jak i etycznej. Nasze prawo odwołuje się do nich wprost, natomiast ich stosowanie stwarza wiele trudności związanych z pojmowaniem ich statusu i interpretacją ich konkretnej treści. Jankowski przedstawia różne ujęcia tych kwestii i proponuje własne ich ujęcie. Przez zasadę współzycia społecznego rozumie on nie jakąś normę prawną i nie po prostu określoną normę moralną, lecz tylko taką „normę moralności socjalistycznej, która jest aktualnie w konflikcie z określoną normą prawną” (s. 251). Ową normą moralną może być przy tym nie tylko norma z dziedziny tzw. higieny współzycia społecznego, ale i każda inna, np. z dziedziny perfekcjonistyki (s. 252). Takie ujęcie zasad współzycia społecznego wydaje się jednak nie w pełni spójne — ze stwierdzeniem z innej części książki, gdzie autor stwierdza, iż zasady te pełnią m. in.



„funkcję dyrektywy wyboru w sytuacji konfliktu między normą prawną a normą moralną” (s. 229). Czy bowiem zasada współżycia społecznego, o której istnieniu decyduje konflikt prawa i moralności, może być tym samym dyrektywą wyboru w sytuacji owego konfliktu? Można to oczywiście rozumieć tak, że z chwilą, gdy określona norma moralna w sytuacji konfliktu z prawem zaczyna funkcjonować jako zasada współżycia społecznego, nabiera ona również mocy dyrektywy wyboru, czyli przesądza rozstrzygnięcie konfliktu na korzyść moralności.

Druga ze wspomnianych spraw dotyczy właśnie sytuacji konfliktowych między określonymi wymogami prawa i ich zastosowaniem a wymogami moralności. Jankowski analizuje i przedstawia ich przejawy. Według niego „rozstrzygnięcie problemu priorytetu prawa czy moralności może być dokonane” właśnie „tylko przy rozpatrywaniu sytuacji konfliktowych” (s. 224). Konflikty te zaś są i powinny być rozstrzygane „na rzecz wartości moralnych, niesformalizowanych w prawie” (tamże). „W sytuacjach konfliktowych winna więc dochodzić do głosu globalna ocena prawa, której istotnym elementem jest również ocena etyczna, nie sprowadzona jednak bynajmniej do elementów etycznych” (s. 185—186). Musi ona bowiem uwzględniać także wiedzę o realiach społecznych, o konkretnych potrzebach społeczeństwa. Tylko wówczas ocena etyczna nie będzie mieć charakteru abstrakcyjnego, demagogicznego i utopijnego. Te uwagi można zaś odnieść także i do innych konfliktów, np. między regułami skutecznego działania lub wymogami ekonomiki a zasadami moralnymi.

Wydaje się, że choćby tak skrótowa prezentacja niektórych tylko wątków nowej książki H. Jankowskiego jest wystarczającą rekomendacją i zachętą do bliższego zaznajomienia się z jej zawartością. Wartości i znaczenia tej publikacji nie uszczuplają ani zdarzające się w niej powtórzenia, a zarazem nieuniknione niedomówienia, ani niełatwa w wielu miejscach struktura myśli. Wartość tę zwiększa natomiast istotny związek podjętej problematyki z potrzebami współczesnej praktyki społecznej.

Mieczysław Michalik

#### LONA L. FULLERA KONCEPCJA PRAWA I MORALNOŚCI

Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven and London 1965, ss. 202.

Ludzie nie robią na ogół rzeczy absurdalnych, niweczających całkowicie przedsięwzięcia w które się angażują, chociaż nawet formalne zalecenia, zgodnie z którymi ludzie działają, dopuszczają takie absurdalności.

Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, s. 149.

Przedmiotem rozważań Fullera (prof. Ogólnej Teorii Prawa i Etyki w Harvard Law School)<sup>1</sup>, są problemy wiążące się *explicite* lub *implicite* ze stosunkami społecznymi. Na ich tle dokonuje on bowiem analizy ukazującej jak przełamuje się oddziaływanie prawa w konkretnym życiu politycznym. Dużą rolę

<sup>1</sup> W dalszym ciągu podane przy cytatach liczby w nawiasach oznaczają strony z cytowanej pracy.



przypisuje poglądom moralnym i estetycznym, które ze względu na swe znaczenie, wartość oraz dłuższy żywot wywierają znaczny wpływ na ekonomikę i na inne stosunki społeczne oraz na sposób ludzkiego zachowania. Szczególnie wartościowym elementem książki jest wyjście poza tradycyjne rozbieżności w sporze na tematy moralno-prawne oraz poruszenie zagadnień szeroko aktualnie dyskuutowanych we współczesnej literaturze naukowej<sup>2</sup>. Do takich należy przede wszystkim zaliczyć pogląd na prawo jako na świadomą i celową działalność ludzi. Fuller wywodzi z tego poglądu wniosek o postępowej lub reakcyjnej roli prawa, jaką może ono odgrywać w rozwiązywaniu szeregu zagadnień współczesności. Odejście od „tradycyjnych” sposobów uprawiania nauki oraz rzeczowa polemika z innymi kierunkami — wszystko to sprawia, że warto pokrótce przedstawić najbardziej interesujące zagadnienia poruszone w pracy.

W rozważaniach niniejszych będę chciał zwrócić uwagę na pewien, zbyt słabo dotąd uwzględniany, element marksistowskiej teorii prawa, a mianowicie na wielostronne ujęcie przez marksizm norm prawnych i moralnych. W niektórych dotychczasowych rozważaniach koncentrowano się szczególnie na określającym charakterze stosunków społecznych, a zaniedbywano analizowanie innych cech prawa, jak np.: celowość, słuszność, sprawiedliwość, skuteczność itp. Na tle rozważań Fullera postaram się też zwrócić uwagę na to, jaki jest związek stanowiska kauzalistycznego z teleologicznym i jak wzrasta rola prawa w sensie celowej działalności ludzi w społeczeństwie socjalistycznym.

Wypada na wstępie zaznaczyć, że Fuller zastanawia się nad następującym problemem: Prawo jest rodzajem zjawiska społecznego, odróżniającego się od innych faktów społecznych tym, że dotyczy zastosowania ogólnych norm do ludzkiego zachowania się — dlaczego ten pogląd spotyka się z akceptacją? Przyczyna nie jest wcale tajemnicza — odpowiada Fuller. Tkwi ona w fakcie, że prawie wszyscy ludzie żyjący w społeczeństwie uświadamiają sobie potrzebę podporządkowania się pewnemu rodzajowi postępowania oraz wyraźnemu zwierzchnictwu norm. Kiedy ludzie angażują się w to przedsięwzięcie, aby uczynić zadość tej uległości, to zauważają, że owo przedsięwzięcie mieści w sobie pewną wewnętrzną logikę, która narusza żądania, jakie powinny być uwzględniane z punktu widzenia prawa, co czasami stwarza poważne kłopoty, jeżeli to co obiektywne, ma być osiągnięte. Ponieważ na ogół ludzie dostrzegają i przestrzegają te wymagania, dlatego systemy prawne wykazują pewne podobieństwo w różnych społeczeństwach. A zatem, ponieważ prawo jest celowym przedsięwzięciem (*purposeful enterprise*) — wypełnia ono strukturalną funkcję (*constancies*), którą teoretyk prawa może badać i uważać ją za faktycznie ustaloną, jednolitą i niezmienną. Gdyby ów teoretyk uświadomił sobie, na jakich podstawach zbudował swą teorię mniej byłby skłonny do wyobrażania sobie, że jest istotą podobną do naukowca, który odkrywa niezmiennosc w martwej naturze (s. 150—151).

W podanym wyżej sformułowaniu można wyodrębnić trzy główne kwestie. Oto one: 1. prawo a moralność w następującej korelacji: siatka wartości moralnych służy do interpretowania i stosowania prawa, zaś prawo służy do wymuszania „minimum moralności”, 2. związek prawa z rzeczywistością oraz kry-

<sup>2</sup> Por. na ten temat: Marek Fritzhand, *W kręgu etyki marksistowskiej, szkice i polemiki etyczne*, KiW, Warszawa 1966, a zwłaszcza rozdział „Marksizm o moralność” (s. 31—61); także Maria Cossowska, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1963, w szczególności rozdział IX „Moralność i różne terytoria z nią styżne” (s. 294—344), oraz Czesław Znamierowski, *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*, PWN, Warszawa 1966, rozdział „Społeczna ocena moralna” (s. 38—43).



tyka tradycyjnych sposobów uprawiania prawoznawstwa, 3. prawo jako produkt celowego działania ludzkiego. Te trzy elementy stanowią pewien powiązany ze sobą kompleks zagadnień, jednakże podstawowe znaczenie przeważa Fuller do pojęcia prawa jako celowego działania. Obok tego zasadniczego twierdzenia można znaleźć w jego rozważaniach szereg bardziej szczegółowych analiz, które rzucają światło na prawidłowe pojmowanie wzajemnego związku prawa i moralności<sup>3</sup>.

## I

W celu właściwego zrozumienia prawa Fuller uważa za konieczne wprowadzenie różnicy między „etyką obowiązku” a „etyką aspiracji”; ta ostatnia jest wyższą formą etyki oraz integralną częścią naszych moralnych decyzji. Wprowadzenie tego rozróżnienia pozwoliło mu zająć się szerzej pomijanymi dotychczas problemami, które dotyczą „stosunków między wewnętrzną a zewnętrzną moralnością prawa” (s. 46). Formuluje on nawet pogląd, że jest rzeczą mało prawdopodobną, aby „antynomie [prawne] mogły się same wyłaniać bez wewnętrznej moralności prawa” (s. 45). Fuller występuje tu przeciwko tradycyjnemu prawoznawstwu, które uwzględniając istnienie tylko elementów zewnętrznych, nie zaobserwowało istnienia podstawowej, wewnętrznej moralności prawa.

Zgodnie z tym rozróżnieniem „wewnętrzna moralność prawa” jest to coś stałego i nie podlegającego zbyt częstym zmianom, gdyż tylko wtedy prawo może prawidłowo regulować zachowanie się ludzi. Inaczej natomiast ma się sprawa z „zewnętrzną” moralnością prawa, podlega ona — w przeciwieństwie do „wewnętrznej” moralności — ciągłej zmianie i ustawicznym przeobrażeniami. Wypływa stąd wniosek, że w sytuacji, kiedy prawo jest zdeterminowane przez czynniki istniejące na zewnątrz człowieka, kiedy obowiązuje ono tylko „obiektywnie”; wyłania się wówczas sprzeczność (nie do przewyciężenia) między wewnętrznym charakterem norm prawnych a zmiennymi warunkami zewnętrznymi. „Nie trudno jest wykazać, że kiedy występują sprzeczności między wewnętrzną i zewnętrzną moralnością prawa, coś w rodzaju rachunku ekonomicznego [economic calculation] może stać się koniecznością. Z punktu widzenia wewnętrznej moralności prawa jest np. pożądane, aby prawo było trwałe i ustabilizowane w czasie. Ale jest rzeczą oczywistą, że zmiana warunków lub zmiana ludzkiej świadomości — a czasami zmiany te występują często i są bardzo niepokojące — żądadają zmian rzeczywistej treści i celu prawa. W tej sytuacji jesteśmy skazani na wybranie chwijnego złotego środka [middle course] pomiędzy zmianą zbyt częstą a żadną...” (s. 44—45).

Nie jest to bynajmniej problem wymaginowany, ale istniejący realnie i należy go w poszczególnych formacjach społecznych badać i wyjaśniać. Czy istnieje zgodność wartości moralnych i prawnych z obiektywnymi prawidłowościami rozwoju społecznego? Jak należy formułować przepisy prawne, aby zapobiec z jednej strony zbyt szybkim zmianom, a z drugiej — nie nadawać im charakteru statycznego, szablonowego, aby ich nie petryfikować? Do pewnych rzeczowych wniosków doszedł w tym zakresie Fuller, aczkolwiek jego koncepcja middle course może być nie zawsze użyteczna. Według Fullera reguły moralne i prawne ukształtowane zostały w trakcie rozwoju historycznego i w dalszym ciągu muszą podle-

<sup>3</sup> Por. Henryk Jankowski, *Prawo i moralność*, KiW, Warszawa 1968, s. 35 i nast.; także moja recenzja z tej pracy, „Nowe Drogi” 1968, nr 9 (232), s. 194—198.



gać przekształceniom. Z drugiej strony Fullerowi idzie jednak o to, aby żywot prawa (przy włączaniu do niego wewnętrznej moralności), nie był zbyt krótki. „Dlatego częste i szybkie zmiany warunków towarzyszą inflacji i mogą być zgodne ze szczególnym prawem, co jest początkowo zupełnie naturalne, potem jednak narastają trudności, aż w końcu staje się to niemożliwością. I tutaj znowu jest rzeczą konieczną zastosowanie *middle course*, który pociąga za sobą osłabienie obydwu tendencji” (s. 45).

Dotykamy tu jednego z ważnych, a nie zawsze wyraźnie dostrzeganych związków między legalnością a moralnością prawa. W odróżnieniu od wielu autorów zachodnich, Fuller traktuje tę zależność jako bardzo ważną, chociaż nie dającą się w pełni zrealizować. Jak stwierdza w rozdziale pt. „Legal Morality and the Concept of Positive Law”: „...utopia legalności nie może być rozpatrywana jako sytuacja, w której stopień realizacji każdego dezyderatu swoistej moralności prawa jest doprowadzony do perfekcji. Nie jest to jednak szczególna zaleta i oczywiście nie szczególna wada wewnętrznej moralności prawa. W każdym ludzkim dążeniu możemy zawsze w pewnym momencie napotkać problem równowagi [*balance*], w miarę jak dokładnie badamy długą drogę, jaka prowadzi od przepaści całkowitej porażki do najwyższych szczytów ludzkiej dokładności” (s. 46).

Niemniej interesujący jest drugi, pokrewny problem: zmiana rządu (nie zmiana typu panowania) a ciągłość prawa. Przyjęcie definicji prawa jako celowego wysiłku ludzkiego pozwoliło Fullerowi inaczej spojrzeć na problem „trwałości” i „ciągłości” prawa. Potrzeba ciągłości prawa pomimo zmian rządu jest tak oczywista, że każdy przyjmuje ją za rzecz naturalną. Stwarza to natomiast problem tylko wtedy, kiedy ktoś dąży do określenia prawa jako emanacji formalnej struktury, a wyklucza możliwość wpływu rozumu ludzkiego i intuicji (*insight*) na tworzenie prawa. Jeśli zaliczymy do definicji prawa nieformalną strukturę władzy państwowej, to możemy pozbyć się obawy, że wraz ze zmianą rządu może nastąpić „rozpad systemu prawnego jako całości. Znowu zapomniano, że układ przepisów, które są emanacją odgórnej władzy, nie może nigdy obyć się bez racjonalnego działania, wynikającego ze zrozumienia sensu celu społecznego”.

Z rozważań tych wynika wniosek dotyczący przesłanek, na których ma opierać się jedność systemu prawnego. „Koordynacja elementów systemu prawnego nie jest czymś, co można mechanicznie założyć, koordynację trzeba osiągnąć. Oczywiście, właściwe zrozumienie roli prawa i moralności, umocnienie wiary w rozum będzie zwykle wystarczać do naprawienia braków formalnego systemu” (s. 150).

Fuller szerzej rozwijając swoją definicję prawa, wiąże ją z pewnymi ocenami etycznymi i moralnymi. Sprawy te powstają wówczas, gdy przyjmie się doktrynę tyczernictwa parlamentu, powiązaną ściśle z teoriami, które uznają hierarchicznie zorganizowaną władzę za istotną cechę systemu prawnego. Wiążąc prawo z ocenami moralnymi Fuller wymienia następujące trzy zasady, które odznaczają się sytuacją konfliktową:

1. Wyraźne i ściśle zakreślone ograniczenia władzy prawodawczej, które wydają się nam rozsądne i korzystne wówczas, kiedy je podejmujemy, mogą jednak później spowodować niemożność uruchomienia środków koniecznych do uporania się z radykalnie zmienionymi warunkami. Jeśli nacisk nowych czynników zbyt wzniesie, to powstrzymanie ich może być bardzo trudne; w takiej sytuacji możemy być zmuszeni do używania różnego rodzaju wykrętów i fikcji. Pociąga to za sobą płacenie wysokiej ceny za fałszywe przedstawianie faktów. Wynikiem takiej sytuacji jest bowiem to, iż fałsz jest uprawiany w „moralnej atmosferze rządzenia”, a nawet jest jej instytucjonalną strukturą (s. 114).



2. Zwierzchnictwo parlamentu oznacza w istocie rzeczy, że parlament stoi ponad prawem (*above the law*), w tym sensie, że może zmienić każde prawo, które mu nie odpowiada. Choć brzmi to paradoksalnie, ale zdobywa on tę pozycję tylko przez podleganie prawu — prawu własnej wewnętrznej procedury. Ciało zbiorowe uchwalające prawo, musi się z kolei dostosować do prawa (s. 115).

3. Pewien rodzaj kryzysu, który przyczynił się do załamania sztywnych konstytucyjnych ograniczeń władzy ustawodawczej, może również z łatwością spowodować załamanie się prawnego i praworządnego (*lawful*) procesu ustawodawstwa (s. 115). Człowiek może stanąć wówczas przed „moralnym problemem, czy naruszać przemocą [*violate*] prawo przez występowanie przeciwko niemu” (s. 117).

## II

W ten sposób przybliżyliśmy się do następującego zagadnienia: w jaki sposób zdefiniować prawo. Punktem wyjścia rozważań Fullera nad prawem jest działanie ludzkie. Fuller występuje przeciwko tradycyjnym teoriom, które uwzględniając w pojęciu prawa takie elementy jak przymus państwowy, formalną hierarchię norm ustaloną przez władzę, nie zaobserwowały istnienia elementu — zdaniem Fullera — podstawowego, jakim jest celowy wysiłek ludzki. „Żadna szkoła myśli nie odważyła się nigdy twierdzić, iż mogłaby zrozumieć rzeczywistość bez rozróżnienia w jej strukturze związków lub wzorów. Jeśli bylibyśmy otoczeni przez bezkształtną masę odosobnionych i nie powiązanych ze sobą wydarzeń, wówczas nie istniałoby nic, co moglibyśmy zrozumieć i o czym moglibyśmy w ogóle mówić” (s. 150).

Najpierw Fuller rozważa te teorie prawa, które wyraźnie lub milcząco zakładają, że wyróżniającą cechą prawa jest stosowanie przemocy lub siły. Zdaniem Fullera pogląd, że uprawnienie do stosowania przymusu może służyć do zidentyfikowania prawa i odróżnienia go od innych zjawisk społecznych, jest bardzo rozpowszechniony we współczesnej literaturze (s. 108). Mówiąc o zagrożeniu represją bynajmniej nie ma on na myśli tylko przymusu państwowego występującego w postaci przemocy fizycznej. Idzie mu głównie o wysuwający się we współczesnych społeczeństwach na czoło „przymus psychiczny”. Pewnym wytłumaczeniem, ale nie usprawiedliwieniem współczesnej tendencji, która uważa przymus psychiczny za znamiennej cechę prawa jest analiza różnych epok historycznych, w których występowało różne natężenie stosowania przemocy. Według Fullera także utożsamienie występuje „szczególnie w społeczeństwach prymitywnych, w których przede wszystkim porządek prawny jest nastawiony bezpośrednio na zapobieganie lub uspokajanie wybuchów osobistej zemsty” (s. 109).

Fuller uznaje ten oczywisty fakt, że normalnie w społeczeństwie musi istnieć pewien mechanizm gotowy do użycia siły i wspierający prawo wówczas, kiedy ono tego wymaga, ale „to wcale nie usprawiedliwia przyjmowania korzyści lub potencjalnych korzyści z przemocy jako właściwości ściśle powiązanej z prawem”. Dlatego wyróżniona wyżej cecha (przemoc) nie jest uznawana w omawianej pracy, gdyż „stwarza to wielką szkodę i nie pozwala wyjaśnić poglądu o funkcjach społecznych [podkr. moje] spełnianych przez prawo” (s. 108). Dotyka tu Fuller jednej z ważnych, a nie zawsze wyraźnie dostrzeganych cech charakterystycznych prawa. Do sprawy tej jeszcze wrócimy, ale już teraz można stwierdzić,



że Fuller słusznie zwraca uwagę na powiązanie prawa ze świadomością, odczuciami i celową działalnością poszczególnych jednostek i całych grup społecznych.

Następnie polemizuje Fuller z teoriami prawa, według których „element przemocy jest ściśle powiązany z pojęciem formalnej hierarchii władzy i nakazów [command]”. Począwszy od Hobbesa poprzez Austina, Bergbohma, Kelsena i Somló istota prawa była upatrywana w piramidalnej strukturze władzy państwowej. Dodajmy od siebie, że teoria pozytywizmu prawniczego, będąca jeszcze ciągle uznanym kierunkiem, jest zupełnie nieskomplikowana. Można w największym skrócie powiedzieć, że głównym zadaniem prawnika — jak twierdzili pozytywści — jest poznanie i interpretacja aktualnie obowiązujących norm prawnych wydanych przez odpowiednią władzę. Prawnik nie powinien zajmować się jakimikolwiek kwestiami słuszności czy celowości poszczególnych rozwiązań prawnych. Sprawiedliwe i celowe jest bowiem to, co jest zgodne z prawem, a jakiegokolwiek innej celowości niezależnej od prawa nie ma. Fuller występuje przeciwko tym teoriom, które definiują prawo jako formę istnienia porządku publicznego. Nie bez racji stwierdza, że ich zwolennicy „nie zastanawiają się nad tym, jaki to rodzaj porządku oznacza lub jak go się osiąga” (s. 118). Dalej dowodzi, że pozytywizm prawniczy „abstrahuje od celowej działalności niezbędnej do tworzenia i utrzymania systemu prawnego, który zawiera sam prze się opis instytucjonalnej budowy, za pomocą której ta działalność jest podejmowana. Filozofia prawa zapłaciła ogromną cenę za tę abstrakcję” (podkr. moje, s. 110).

Z powyższych rozważań wynika wniosek, iż walka przeciwko dogmatyzmowi prawniczemu jest zupełnie słuszna. Niemożliwa jest teoria prawa bez filozofii prawa, że prawnik z istoty rzeczy operuje takimi pojęciami jak: sprawiedliwość, celowość, państwo itp. Należy przeto zastanowić się nad treścią tych pojęć, a następnie zdefiniować je. Tylko skrajni pozytywści wierzą w możliwość pełnego „oczyszczenia” nauki z elementów wartościowania, ale nie można przyjąć, aby filozofia polityczno-prawna mogła się bez tego obejść.

Krytyka stanowi więc silną stronę Fullera, ale jednocześnie wypowiada on w trakcie krytyki szereg cennych uwag o charakterze teoretyczno-metodologicznym. Tak na przykład krytykując teoretyków, którzy idealizują władzę państwową i przypisują jej nieomylnność działania Fuller stwierdza: jeśli przyjmiemy nawet za istotną cechę prawa hierarchiczną strukturę władzy i wydawanych przez nią norm, to powinniśmy jednak zastanowić się nad „istotnym i atrakcyjnym problemem, że rząd może tworzyć prawo nieokreślone i niejasne [vague]” (s. 11). Takie ujęcie sprawy wynika z przyjęcia poglądu, że system prawny jest produktem długotrwałego, celowego wysiłku ludzkiego. Na uwagę zasługuje również dokonana przez Fullera krytyka teorii Kelsena i Somló, oraz jej różnych odmian. Fuller powiada: „Jeśli moglibyśmy nawet rozwiązać wszystkie problemy przy pomocy definicji, to w żaden sposób nie stałoby się jaśniejsze to, że trafniej określona hierarchia władzy jest zawsze najlepszym sposobem rozwiązania konfliktów istniejących wewnątrz systemu prawnego” (s. 112). Przykładem są tu przepisy regulujące stosunki wewnątrz zakładów przemysłowych (tzw. przemysłowe ustawodawstwo), które ustanowione są nie drogą wydawania ustaw przez ciało prawodawcze, lecz przez umowy między dyrekcją a związkiem robotników.

Za wartościowy element należy uznać to, że Fuller wykorzystuje w swej pracy literaturę radziecką i ustosunkowuje się do niej pozytywnie, co nader rzadko ma miejsce w literaturze zachodniej. Tak np. w odniesieniu do dyskusji teoretycz-



nych, w których wielu teoretyków identyfikowało prawo z hierarchiczną strukturą władzy Fuller powołuje się na Pashukanisa, który trafnie zauważył, że gdyby „systematyczny szereg nakazów był najbardziej istotną cechą prawa, wtedy uważalibyśmy wojsko za pierwowzór porządku prawnego”<sup>4</sup>.

Fuller stara się z kolei dojść do źródeł owych teorii, które „nie zastanawiają się nad tym, jaki rodzaj porządku istnieje lub jak go się tworzy”? Przyczyna powstania tych teorii tkwi w przyjęciu oczywistego faktu, że instytucje prawno-państwowe wywodzą się z formalnej struktury i mają jakiś „obiektywny”, niezależny od świadomego i celowego działania charakter. Zdaniem Fullera teorie te są ograniczone i naiwne, a ponieważ istnieje realna gleba, na której one wyrastają, przeto są dość rozpowszechnione. Tak więc „źródło napięcia między teorią a praktyczną mądrością [*everyday wisdom*] leży oczywiście w tym, że teoria koncentruje swoją uwagę na formalnej strukturze, a jednocześnie lekceważy celowe działanie tej struktury, która przecież w tym celu została utworzona” (s. 113).

W oparciu o powyższe rozważania, przytoczone tu jedynie w najogólniejszych zarysach, Fuller wysuwa zasadniczy argument wymierzony przeciwko wciąż jeszcze rozpowszechnionym koncepcjom utożsamiającym pojęcie prawa z pojęciem formalnej hierarchii nakazów i władzy. Ustosunkowując się do modnych jeszcze i dziś teorii formalno-dogmatycznych Fuller powiada, że one właśnie „ukazują to co określiłem jako zgubną abstrakcję, w której nie jest wyrażony zamiar tworzenia i zarządzania systemem norm prawnych w celu kontrolowania ludzkiego postępowania” (s. 115).

Nasuwa się nieuchronnie pytanie: w jaki sposób należy stosować prawo? Fuller ma rację twierdząc, że kiedy stykamy się z prawem, to nie możemy mechanicznie przyjmować obowiązujących norm prawnych, chociażby pochodziły one od „najtrafniej określonej hierarchii władzy”, gdyż odgrywają tu ważką rolę wyobrażenia o społeczeństwie i państwie, o wartości pewnych zasad moralnych, o celu prawa i życia. Wszystkie te elementy należy wziąć pod uwagę. Wchodzą one w grę nie tylko przy definiowaniu prawa, lecz także przy jego stosowaniu. Ten właśnie aspekt zagadnienia podkreśla Fuller: „Próbowałem widzieć prawo jako celową działalność napotykającą na pewne trudności, które muszą być przezwyciężone, jeśli prawo ma osiągnąć swoje cele” (s. 117—118).

Jeśli instytucje prawne nie byłyby celowo urządzone, jeśli nie przeświecałyby im pewne zasady moralne i etyczne, to nie mogłyby one osiągnąć swych celów społecznych i politycznych. Tu Fuller, chcąc nie chcąc demaskuje ograniczoność poglądów tych prawników, którzy utrzymują, że prawo jest neutralne ideowo i politycznie, że jest niezależne od stosunków społecznych. Wszak nawet pozytywści „żywiolowo” przypisywali prawu pewien cel. W związku z tym Fuller powiada: „teorie, które koncentrują się na hierarchicznej strukturze, która jest zwykle powołana [*thought*] w celu organizowania i zarządzania działalnością ludzi — to jest właśnie to, co ja nazwałem prawem. Ale z drugiej strony teorie te nie uznają, że sama ta struktura jest produktem działalności ludzkiej, że jest pomyślana po to, aby zaprowadzić ład społeczny” (s. 118). Do tego jednak, aby prawo „osiągało swoje cele”, ten żywiolowy związek celów nie wystarcza, gdyż i „struktura władzy tak często bez żadnego namysłu rozumiana jako coś, co tworzy prawo, sama jest przecież produktem prawa” (s. 115) — jest więc przesycona celową działalnością jednostek.

<sup>4</sup> Pashukanis, *The General Theory of Law and Marxism*, 1927, „20th Century Legal Philosophy”, Series 5, 1951, s. 111—225 i 154.



## III

Przy podejmowaniu analizy prawa i państwa najbardziej fundamentalnym zagadnieniem jest pytanie: Czy badać te zjawiska społeczne z punktu widzenia przyczyny czy celu? Czy uzasadnione jest stanowisko kauzalistyczne czy teleologiczne?

Lon L. Fuller stara się udowodnić tezę, że prawo musi być rozpatrywane jako celowe działanie. Nasuwa się tu od razu uzasadnione pytanie: jakie i czyje cele mają być za pomocą prawa realizowane? Do tego zasadniczego problemu powrócimy w dalszych rozważaniach, obecnie śledząc tok rozumowania Fullera, postaramy się doprecyzować pojęcie „prawa” u tego autora.

Otóż Fuller powołuje się na znaną definicję prawa: „Prawo jest to przedsięwzięcie polegające na podporządkowaniu ludzkiego postępowania normom [governance of rules]”. Jednak w przeciwieństwie do większości współczesnych teoretyków prawa Fuller podkreśla, że „pogląd ten traktuje prawo jako działanie [law as an activity] i ujmuje system prawny jako produkt długotrwałego i celowego wysiłku” (podkr. moje; s. 106).

Fuller zupełnie prawidłowo interpretuje poznanie jako stosunek zachodzący pomiędzy jednostką ludzką obdarzoną świadomością a światem zewnętrznym. Słusznie również zwraca uwagę na zasady właściwe rozwojowi społeczeństwa. Te rozważania — jak się wydaje — doprowadziły go do sformułowania najpełniejszej, teleologicznej definicji prawa. Powiada, że „...prawo musi być rozpatrywane jako celowe działanie [purposeful enterprise] i jego sukcesy zależą od energii, intuicji, inteligencji i świadomości tych, którzy nim kierują i stawiają określone zadania. Jednak z powodu tej zależności prawo może nieco zawieść i nie osiągnąć celów w pełni” (s. 145).

Fuller ma całkowitą rację, gdy określając prawo wskazuje na związek między normami prawnymi a celowym działaniem ludzkim. Nie można bowiem realizować i stosować prawa bez energii, intuicji i świadomości; innymi słowy, abstrahować od czynnika subiektywnego. Dla pozytywizmu prawniczego (Austin<sup>5</sup>, Bergbohm<sup>6</sup>), a następnie „czystszej” teorii prawa (Kelsen<sup>7</sup>), pojęcie prawa wyczerpywało się w istocie rzeczy na ustaleniu, jakie normy obowiązują, zaś po stwierdzeniu tego, główne zadanie ludzi polegało na podporządkowaniu się normom i realizowaniu ich bez zastanawiania się nad kwestiami celowości czy sprawiedliwości poszczególnych rozwiązań ustawowych. Odrzucili więc pozytywiści idee prawa natury, które odegrały tak pozytywną rolę w ciągu XVII i XVIII wieku<sup>8</sup>. Fuller natomiast słusznie zwraca uwagę na subiektywny aspekt realizowania prawa.

<sup>5</sup> „Prawo w najbardziej ogólnym i zrozumiałym znaczeniu jest zasadą ustanowioną dla kierowania rozumną istotą przez drugą rozumną istotę, mającą władzę nad nią. W tym najszerszym znaczeniu, jakie nadajemy pojęciu prawa (bez używania metafor i analogii), obejmuje ono prawa ustanowione przez Boga nad ludźmi oraz prawa ustanowione przez ludzi nad ludźmi”. John Austin, *Lectures on Jurisprudence*, 1832, cyt. wg: *Readings in Recent Political Philosophy*, New York 1955, s. 105.

<sup>6</sup> „Przechodząc do ściślejszego określenia pojęcia «prawa» stwierdzić należy, że nie oznacza ono nic innego jak tylko ogólnoludzkie dążenie i pragnienie, aby życie społeczne oparte było na trwałych, uporządkowanych podstawach i aby był w nim utrzymany porządek prawny... pojęcie „prawa” w tym sensie nie zawiera żadnej materialnej treści prawnej i nie przesądza, że coś musi być, czy też jest zgodne z prawem, a coś — bezprawne”. Karl Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, Leipzig 1892, s. 295—296.

<sup>7</sup> Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, 1949, s. 10 i nast.

<sup>8</sup> Por. Das Naturrecht in der politischen Theorie, hrsg. von Franz-Martin Schmözl, Wien 1963, s. 166.



Prawa nie można stosować — nawet więcej, nie może ono istnieć — bez energii, intuicji, świadomości i celowej działalności poszczególnych jednostek i całych grup czy klas społecznych. Krytyka teorii sprowadzających rolę prawa do obiektywnej treści oraz twierdzenie Fullera o szerokim i naukowym traktowaniu związku prawa ze świadomością i celową działalnością ludzi jest szczególnie ważne w społeczeństwie socjalistycznym, w którym rola świadomej i celowej działalności oraz racjonalistycznego sposobu myślenia obywateli będzie wciąż wzrastać i nabierać wyższych cech jakościowych.

Przeprowadzone rozważania na temat prawa, jako celowego działania ludzkiego pozwoliły Fullerowi wysunąć dwa następujące postulaty:

1. Powszechny rozsądek i zainteresowanie (aby uczynić prawo w miarę skuteczne) powinny pokierować ustawodawcą tak, aby stworzył prawo rozumne i przejrzyste, przy czym jednak sprzeczności między prawem stosowanym przez różne organa rządowe będą stale stanowić trudny problem (s. 111).

2. Cel musi odegrać właściwą rolę w interpretacji poszczególnego zarządzenia i przepisu prawnego. Ustawa jest oczywiście rzeczą celową, służącą pewnemu celowi, lub kilku powiązanim ze sobą celom. To co jest temu przeciwnie, jest przeciwnie nie tylko oznaczonemu celowi poszczególnych przepisów, ale prawu jako całości (s. 146).†

Fuller ustcsunkował się również krytycznie do modnych dziś kierunków. Np. obok polemiki z O. W. Holmsem, autor analizuje krytycznie koncepcję prawa W. Friedmana, według którego norma prawna oznacza po prostu „istnienie porządku publicznego”<sup>9</sup>. Nawet po uzupełnieniu tej definicji stwierdzeniem, że idzie tutaj o organizację społeczną jaką jest rząd, działający za pomocą różnorodnych instrumentów i kanałów drogą prawnych nakazów, nie można jej przyjąć, gdyż w takim rozumieniu państwo liberalne, jak i faszystowskie zorganizowane jest według norm prawnych. Według Fullera jest rzeczą oczywistą, że „zewnątrzne pozory porządku społecznego można stworzyć przez bezprawny terror, który jest przyczyną tego, że ludzie unikają ulic i przebywają w swoich mieszkaniach”. Niewiązanie prawa ze świadomą działalnością i celami jednostki ludzkiej prowadzi nieodparcie do wniosku, że „porządek społeczny Niemiec hitlerowskich był właśnie ujmowany «jako prawo» w takim samym stopniu jak prawo każdego innego państwa” (s. 107). Fuller porusza tu problem nader doniosły i trudno jest odmówić trafności jego rozważaniom.

#### IV

Nie można się jednak zgodzić z Fullerem, że pogląd przypisujący cel „całemu instytucjonalnemu kompleksowi zjawisk” nie był w historii filozofii rozwijany. Już Ihering w swym podstawowym dziele pt. *Der Zweck im Recht* rozwinął tezę, iż cel jest siłą tworzącą prawo. Ihering słusznie stwierdził, że człowiekowi do życia potrzebne są nie tylko warunki materialne (np. jedzenie, ubranie, mieszkanie), ale również człowiek posiada pewne cele idealne; życie dla człowieka zyskuje prawdziwą wartość wówczas, gdy może on osiągnąć cele, do których dąży, zaś państwo i prawo powinno zabezpieczyć te wszystkie zewnętrzne dobra, które potrzebne są dla zaspokojenia fizycznych i psychicznych potrzeb człowieka<sup>10</sup>. Fuller nawiązuje do Iheringa, ale zarazem zwraca uwagę na to, że

<sup>9</sup> W. Friedmann, *Legal Theory*, wyd. II, London 1950, s. 336.

<sup>10</sup> Rudolf Ihering, *Der Zweck im Recht*, t. 1, Leipzig 1904, s. 345.



nie można zrozumieć rzeczywistości „bez zrozumienia w jej strukturze związków lub wzorów” (s. 150), bez brania w rachubę zamierzonych celów, dla urzeczywistnienia których — i tu następuje dalsze uogólnienie — konieczna jest mniej lub bardziej świadoma i celowa działalność poszczególnych jednostek, większości społeczeństwa oraz ludzi wydających przepisy prawne.

Fuller zastrzega się wprawdzie, że nie jest zwolennikiem „naiwnej teleologii”, która jest najgorszym wrogiem naukowego dążenia do poznania prawdy obiektywnej, ale — moim zdaniem — jego pojęcie prawa jest subiektywne, prawo jest u niego uwarunkowane tylko osobowością i indywidualnością jednostek ludzkich, ich charakterem, światopoglądem oraz celową działalnością. Fuller słusznie rozumuje, iż prawo musi być rozpatrywane jako celowe działanie człowieka i całego społeczeństwa, iż prawo nie uwzględniające moralności i kultury społeczeństwa byłoby po prostu oderwane od życia, lecz nie rozumie on, że ta celowa działalność ludzka uzewnętrzniająca się w prawie jest uwarunkowana przyczynowo, że życie psychiczne człowieka i to wszystko, co określa on jako *purposeful enterprise*, jest również ukształtowane przez społeczeństwo, a w ostatniej instancji przez warunki ekonomicznego życia społecznego.

Sam zresztą Fuller uznaje pewien wpływ warunków zewnętrznych na kształtowanie się systemu prawa i wyznaczenie celowego działania ludzi. Ale ten wpływ ekonomiki na instytucje polityczno-prawne jest potraktowany przez Fullera w nader wąskich granicach. Natomiast głównym przedmiotem zainteresowania doktryny marksistowskiej jest społeczeństwo jako całość. Stosunki ekonomiczne — owa anatomia społeczeństwa — są decydującym elementem nie ze względu na same z siebie, ale przede wszystkim dlatego, że są siłą napędową wszelkich zmian społecznych i politycznych; kluczem do tych zmian są zmiany w sposobie i stosunkach produkcji. To właśnie należy podkreślić, aby uniknąć sprowadzania wszystkiego do warunków ekonomicznych. Idzie tu bowiem o ustalenie prawidłowego wzajemnego stosunku między ekonomicznymi i nieekonomicznymi czynnikami w „całokształcie bytu społecznego”.

Po analizie prawa jako celowego wysiłku stara się Fuller odeprzeć ewentualną krytykę. Wobec koncepcji Fullera można wysunąć następujący zarzut: instytucje są tworzone przez niezliczone ilości indywidualnych ludzkich działań. Wiele z nich z czasem rządzi się rutyną i zwyczajami, dlatego trudno je w ogóle nazwać celowymi. A te, które są celowe, to jednak cele wyznaczone przez działających ludzi są jak najbardziej różnorodne. Nawet ci, którzy odgrywają główną rolę w tworzeniu instytucji, mogą mieć bardzo różne poglądy na cele i funkcje instytucji, jakie powołują do życia<sup>11</sup>.

Fuller twierdzi, iż nieprzyjęcie poglądu, że prawo jest wynikiem celowej działalności ludzi powoduje duże straty społeczne. „Najważniejszym elementem takiej straty [cost], jest fakt, że tracimy całkowicie wszelkie kryteria, przy pomocy których można określić co jest praworządne, a co nie”. Jeśli prawo jest po prostu „zewnętrznym faktem autorytetu lub władzy społecznej”, albo „moc prawa wyraża się normalnie w zastosowaniu norm ogólnych”, to wówczas nie możemy myśleć o żadnym lepszym wyjaśnieniu tych zjawisk, aniżeli takim, że

<sup>11</sup> Drugi zarzut brzmi: twierdzenie, że prawo musi być ujmowane jako celowa działalność ludzi może nie pozwalać na wyodrębnienie istotnej cechy tego zjawiska spośród innych elementów nadbudowy (np. ideologia, partie polityczne). Wątpliwość taką wysunął zresztą sam Fuller. „Koncepcja prawa leżąca u podstaw niniejszej pracy może się wydawać zbyt luźna, zbyt kompromisowa i zbyt łatwo dostosowana do szerokiego kręgu przykładów, aby mogła być istotnie wyróżniającym się sposobem patrzenia na prawo” (s. 118).



„najwyższą moc prawa stać za ledwie na rozstawienie podwładnych na każdym rogu ulicy, aby mówili oni ludziom co mają robić” (s. 147).

Pogląd, który abstrahuje od celu prawa i traktuje prawo jako oczywisty fakt władzy społecznej może się utrzymać tylko dzięki temu, że „falszuje rzeczywistość, w oparciu o którą został stworzony” (s. 147). Fuller dalej powiada, że krytykowany przez niego pogląd „widzi rzeczywistość prawną w fakcie istnienia ustanowionej władzy tworzącej prawo. To co ta władza uzna za prawo jest prawem [podkr. moje]. W tym określeniu nie występują żadne wątpliwości, nikt nie może odnieść do tego określenia przymiotnika «cudowne» lub «niecudowne», na tym polega istota tej teorii...” (c. 148). Teoria ta może się utrzymać jedynie wtedy, kiedy będziemy wyłączać z niej systematycznie dwa elementy.

Pierwszą zasadą się na fakcie, że istniejąca władza, która mówi nam co jest prawem, sama jest przecież produktem prawa. Tak więc we „współczesnym społeczeństwie prawo jest przede wszystkim tworzone poprzez zbiorowe działanie. Na przykład zbiorowe działanie parlamentu jest możliwe tylko przez przyjęcie i wykonywanie przepisów proceduralnych, które umożliwiają legalnie pewnej grupie ludzi dojście do jednomyślności (...) zdolność parlamentu do uchwalania praw jest z istoty rzeczy osiągnięciem celowego wysiłku, a nie po prostu jakimś darem natury” (s. 148).

Drugi element polega na fałszowaniu rzeczywistości przez teorie, które traktują prawo jako zjawisko wywodzące się od władzy politycznej. Teorie te „ignorują fakt, że formalna struktura władzy jest zwykle uzależniona od ludzkiego wysiłku, który nie jest nakazany przez żadne prawo, czy też rozkaz” (s. 148).

Za pomocą wyżej wymienionych argumentów nie udało się jednak Fullerowi usunąć jednostronnego pojmowania wzajemnego oddziaływania przyczyny i skutku w życiu społecznym. Fuller nie rozumie tego, iż całokształt życia społeczno-ekonomicznego powoduje, że ludzie w zależności od konkretnych sytuacji stawiają sobie wprawdzie świadomie, lecz nie dowolnie takie a nie inne cele. Dlatego Fuller uzależnia pojęcie prawa od obrazu powstającego w umyśle człowieka, obrazu o charakterze subiektywnym, uwarunkowanym tylko osobowością, światopoglądem i indywidualnością jednostki. Bardziej prawidłową odpowiedź na pytanie, jaki jest związek między przyczynowym a teleologicznym sposobem badania zjawisk społecznych znajdujemy u G. Radbrucha. „Socjalizm jest w rzeczywistości nie tylko prognozą, lecz także hasłem, nie tylko przepowiednią, ale także programem, nie fatalizmem, ale polityką. Ponieważ socjalizm nie skazuje więcej ludzi na wyczekiwanie, ale nawołuje do działania, to ten właśnie aspekt aktywności zajmuje coraz poważniejszą [*mehr und mehr*] pozycję w jego teorii. Materialistyczna empiryczno-kauzalistyczna interpretacja historii szuka świadomie lub nieświadomie swego uzupełnienia w teleologicznej filozofii społecznej i prawnej socjalizmu”<sup>12</sup>.

Jeśli nawet normy prawne i moralne oceniać będziemy z punktu widzenia celowości lub niecelowości, stwierdzić jednak musimy, że na proces tworzenia się prawa, na samo pojęcie prawa wpływa w poważnym stopniu mniej lub bardziej prawdziwe odbicie rzeczywistości w poznaniu ludzkim. Gdyby normy prawne nie powstawały w wyniku skomplikowanej analizy świata społecznego, to poszczególne przepisy prawne, jak również pojęcie prawa, nie byłyby ani celowe, ani skuteczne, ani prawdziwe. Na tym chyba polega fałszowanie rzeczywistości przez

<sup>12</sup> Gustaw Radbruch, *Rechtsphilosophie*, wyd. 5, Stuttgart 1956, s. 113.



teorii, które z taką pasją Fuller krytykuje. Z drugiej jednak strony prawo jako celowa działalność jest z natury rzeczy związane z subiektywną stroną osobowości człowieka. Nie ma samoistnych, niezależnych od świadomości ludzkiej celów instytucji prawno-państwowych. Obiektywnie natomiast istnieją rezultaty działalności ludzi, często przez nich nieprzewidziane, ale zdeterminowane przez potrzeby rozwoju ekonomicznego, społecznego, kulturalnego i politycznego, których analizy dokonuje marksizm. To, że instytucje prawno-państwowe posiadają cel — to znaczy, że działają w nich ludzie w odpowiedni sposób powiązani i zorganizowani. Takie działanie może czasami być sprzeczne z wolą klasy panującej. Pomijanie tych wszystkich elementów przekształciłoby normy prawne i moralne w jakies prawdła bez jasnego celu.

Chociaż Fuller nie potrafił udzielić w pełni prawidłowej odpowiedzi na pytania, które sam postawił, zdołał jednak wykazać, że współczesna teoria prawa nie potrafi rozwiązać żadnej zasadniczej kwestii o charakterze filozoficznym, prawnym i moralnym, jeśli wyłączy z zakresu swych rozważań tak istotną problematykę celów (w tym i moralnych), z którymi nierozdzielnie wiążą się instytucje prawne i państwowe.

Teodor Filipiak

#### PUŁAPKA OPLACALNOŚCI

David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford 1965, ss. 225.

Książka Lyonsa przedstawia trzy typy zredukowanego utilitaryzmu: utilitaryzm prosty, utilitaryzm uogólniony i utilitaryzm reguł. Najwięcej uwagi poświęca autor utilitaryzmowi uogólnionemu; analiza i pojęciowe rozbudowanie tej wersji jest też jedynym *novum*, jakie jego książka wnosi do współczesnych badań nad utilitaryzmem. Metoda rozprawy polega na rekonstrukcji „logiki systemu” omawianej i doskonalonej przez Lyonsa teorii, tzn. utilitaryzmu uogólnionego.

Niestety ta logiczna analiza zawieszona jest w próżni. Autor postępuje tak, jakby nieznane mu były lub wydawały się nieistotne wielorakie zarzuty kierowane przeciw utilitaryzmowi od czasu, gdy został sformułowany. Przyjmuje utilitaryzm uogólniony jako coś gotowego i wzbogaca ten system nowymi rozwiązaniami jakby w nadziei, że od momentu, gdy „logika systemu” osiągnie już najdoskonalszą formę, cała teoria uzasadniona będzie dostatecznie. I choć sama metoda rekonstrukcji wydaje się zupełnie słuszna, nie została wykorzystana przez Lyonsa konsekwentnie.

Książka nie zawiera właściwie żadnego centralnego problemu i nie kończy się żadną godną uwagi konkluzją. Jest to tym dziwniejsze, że — jak sądzę — pewne konkluzje stają się widoczne, jeśli tylko metoda i cel analizy przeniesione zostaną także na utilitaryzm prosty i utilitaryzm reguł. Wykład Lyonsa nie rozpoczyna się w miejscu logicznego początku i nie jest doprowadzony do logicznego końca. Skoro bowiem wszystkie trzy warianty opierają się dokładnie na tej samej podstawie, narzuca się wprost pomysł, by logiczną analizę struktury utilitaryzmu rozpocząć od tego właśnie miejsca, a nie od punktu, w którym teza ta związana już zostaje z dodatkowymi założeniami utilitaryzmu uogólnionego.



Spróbujemy zatem przedstawić wspólny logiczny schemat wszystkich trzech wersji współczesnego utylityzmu, dopowiadając tym samym pewien początek a potem i zakończenie do książki Lyonsa. Na tym tle zarówno osiągnięcia, jak i słabości tego dzieła najjaśniej dadzą się uwidocznić.

\*

Przyjmujemy tezę: „wartość czynów wyznaczona jest przez wartość skutków” i nadajemy wysłuchanym implikacjom tej tezy walor jakiegoś zasadniczego szkieletu, na którym ma się opierać wszelki utylityzm, bowiem o ile procedura odnajdywania następników logicznych dokonana zostanie poprawnie, stanowić one muszą kluczową i zasadniczą konstrukcję podtrzymującą wszelkie współczesne propozycje utylityzmu, podobnie zresztą, jak i znane wersje klasyczne.

Przekonamy się przy tym, czy ów jeden postulat może stanowić fundament dla całej teorii etycznej, która odtworzona zostanie w jego logicznych następstwach, czy też implikacje te nie będą w stanie wypełnić wszystkich wolnych miejsc modelu myślenia, który wyczerpująco zdawałby sprawę z wszelkich problemów etyki. Otóż okaże się że dla spełnienia tego celu utylityzm wzmocniony być musi treściami heterogennymi. Co więcej, nawet w trakcie tej rekonstrukcji będziemy nieraz mieć wrażenie, że zajmujemy się nie samym modelem, lecz jakimś „negatywnym” modelem, bardziej ukształtowanym przez pytania, niż przez twierdzenia. I dopiero podjęte po drodze rozstrzygnięcia dokonają częściowego procesu „wywołania” treści i wypełnienia dziurawej konstrukcji moralną materią.

Zauważmy na wstępie, że teza: „wartość czynów zależy od wartości skutków” wycina z całości realnego świata pewien fragment i przedstawia go naszej uwadze. Fragment ten zostaje od razu przepołowiony na czyny i ich skutki. Skutki stanowią przy tym element podstawowy, gdyż w istotny dla nas sposób określają czyny orzekając o ich wartości.

Stajemy tu natychmiast wobec pierwszej luki w logicznej strukturze systemu, którą wypełnić wolno jednym z dwu alternatywnych rozwiązań. Można więc albo przyjąć, że skutki w pełni określają wartość postępowań, które same w sobie nie mają żadnej wartości, albo założenie to odrzucić. Utrzymanie pierwszej ewentualności doprowadziłoby do jakiejś wersji teleologizmu o treści zbliżonej do znanej maksymy: „Cel uświęca środki”. Przy tej interpretacji nie ma w ogóle miejsca na argumentację, że określone zachowanie przyniosło wprawdzie pomyślne rezultaty, lecz samo w sobie było szkaradne. Szabrowanie mieniem przesiedleńców wojennych byłoby zatem godne zalecenia, nie tylko dopuszczalne, lecz istotnie godne zalecenia, ponieważ skutki przywłaszczenia sobie pozostawionych majątków dawnych właścicieli dotknąć nie mogą — ci bowiem wywłaszczeni zostali już w samym momencie wysiedlenia — łupieżcy zaś nieoczekiwana zdobycz sprawia widoczną radość. Podobnie nie można by dyskredytować wartości czynu dlatego, że był jawnie nieopłacalny, jak na przykład postępowanie pewnego księcia z bajki: Gdy królewna obiecała oddać rękę temu, kto jej przyniesie najpiękniejszy kwiat, roztropany ogrodniczek radził księciu zasadzić róże w ogrodzie, ten jednak wolał biegać na kraj świata, by zdobyć rajski kwiat strzeżony przez strasznego smoka. Kwiat wprawdzie po trzech latach przyniósł i rękę królewny zdobył, lecz walcząc ze smokiem postradał był lewą rękę i prawą nogę.

Możemy nadać pierwotnej tezie sens bardziej zbliżony do twierdzeń utylitystów obdarzając nie tylko skutki, lecz również i czyny pewną wartością własną. Zdeterminowanie wartości czynu przez wartość skutku miałyby wówczas charakter



względny, co można ująć w następującym twierdzeniu: „Opłaca się dokonać danego czynu ze względu na dany rezultat”. Praktyczne stosowanie tej maksymy wymaga jednak takiej aparatury pojęciowej, która w jednakowych parametrach ujmowałaby czyny i skutki tak, by możliwa się stała kalkulacja opłacalności. Skutek miałby więc nadal zasadniczo określać wartość czynów, które go powodują, jednakże przed podjęciem jakiegokolwiek działania należy dodatkowo uwzględnić nowy czynnik — opłacalność; należy znaleźć „najtańszy” nowy czynnik — opłacalność, należy znaleźć „najtańszy” skuteczny środek osiągnięcia pożądanego rezultatu. Ten właśnie środek zostanie określony jako słuszny czy godny wyboru. Postępowanie zaś jest rzeczywiście użyteczne, jeśli doprowadza do osiągnięcia upragnionego efektu przy użyciu najniezbędniejszych nakładów i najmniejszych strat. Jeśli więc wiemy, jaki stan rzeczy chcielibyśmy uznać za pożądaną rezultat działania, bilans kosztów i zysków, środków i efektów, wpłat i wypłat określi nam opłacalność, czyli wartość każdego czynu.

Możemy zatem nadać inną interpretację opisanym przykładowo postępowaniom. W zasadny sposób można obecnie stać na stanowisku, że szabrowanie jest postępowaniem tak niewiáściwym, że zyski z posiadania złupionych przedmiotów nie są już opłacalne. Podobnie nie warto biegać na kraj świata, tracić rękę i nogę, jeśli osiągnięcie tego samego celu — poślubienie księżniczki — możliwe jest przy zasadniczo mniejszym nakładzie trudu, jakiego wymaga hodowla róż w ogrodzie.

#### *Utylityzm prosty*

Tu napotykamy się na drugą alternatywę. Zdobyliśmy pewną zasadę prakseologiczną, postulat optymalizowania działań efektywnych. Możemy nadać tej zasadzie sens moralny, lub też zamiaru tego zaniechać.

Przy wykorzystaniu pierwszej możliwości najłatwiejszym wyjściem jest uznanie, że sformułowana powyżej teza o sprawnym działaniu jest zarazem tezą o postępowaniu słusznym moralnie. Dochodzimy tym samym do najprostszej wersji utylitaryzmu. Zachowując dotychczasowe rozumienie twierdzenia o działaniu opłacalnym dodatkowo wyposażamy je w interpretację swoiście etyczną. Tworzymy zatem system etyki, który głosi, że wartość tego wycinka świata, który dziś kształtujemy wyznaczona jest przez wartość tego fragmentu świata przyszłego, który wyniknie z niego jako przyczynowe następstwo, i przez nic innego. Będzie to zatem model w pełni oparty na opłacalności, a tym samym najlepiej wyrażalny w terminach produkcji. „Złem” jest marnotrawstwo obecnych możliwości, niszczenie, czy rezygnacja z tego, co można przekształcić w cenny produkt. „Dobrem” jest działanie sprawne, owocne i skuteczne, to zaś pociąga za sobą jako naczelną „powinność” obowiązek zabezpieczenia wytworu przed utratą, zepsuciem czy zapomnieniem. „Występkiem” jest opieszałość i nieudolność. Najwyższą „cnotą” — energiczna organizacja, wysoka wydajność i racjonalizacja. Słowem „dobry” znaczy dokładnie tyle co „opłacalny”.

Ta wizja czy raczej „widmo” etyki budzić może słuszne niezadowolenie. Mówiąc o „złu”, „dobru”, „powinności”, „cnotcie” i „występku” w kategoriach opłacalnej produkcji nie naprawdę nie powiedzieliśmy o tym, jak terminy te są używane w powszechnie znanych kontekstach moralnych. Nie ma tu jednak miejsca na przekonywanie dlaczego „dobry” nie znaczy „opłacalny”. Chodzi raczej o wyraźne podkreślenie, że zasada prakseologiczna nie może automatycznie nabrać treści etycznej. Kto w drodze wywodu uzasadni jakąś tezę o sprawnym



działaniu, a następnie uznaje ją również za tezę etyczną, ostatni krok winien wyraźnie zaakcentować i należyte uzasadnić (jeśli jest to w ogóle możliwe), gdyż wymaga on osobnej decyzji nie wynikającej logicznie z poprzedniego wywodu, i decyzja ta musi znaleźć swe oparcie w jakimś osobnym wyjaśnieniu. Dopóki go brak, można co najwyżej zgodzić się na to, że zasady postępowania efektywnego — choć same nie wnoszą nic do treści norm i pojęć moralnych — stanowią ważny aspekt praktyki postępowania moralnych. O ile więc przyjmiemy jakieś rozumienie pojęć etycznych, to w połączeniu z prakseologiczną interpretacją czynów mogliśmy przedstawić godny zalecenia program moralnego postępowania. Wówczas jednak zasadniczy szkielet myślenia prakseologicznego uzupełniony być musi przez jakąś nową przesłankę, niezależną logicznie od tezy o opłacalności.

W tym właśnie miejscu zaczyna się książka Lyonsa. Na pierwszych stronach swej rozprawy wprowadza on termin: „utilitaryzm pojedynczego czynu” (*act utilitarianism*) lub „utilitaryzm prosty” (*simple utilitarianism*), który oznaczać ma, jak można sądzić, zarysowaną uprzednio wersję utilitaryzmu. Lyons mówi wyraźnie na ten temat tylko tyle, że wartość dowolnego działania ma tu być rozpatrywana według następującej zasady: „Co się stanie, jeśli ten oto czyn zostanie dokonany?” (s. 3) i że pociąga to za sobą formułę moralnej dyskwalifikacji czynu, która brzmi: „Jeśli konsekwencje danego czynu byłyby gorsze niż konsekwencje jakiegoś czynu alternatywnego, wówczas nie należy popełniać tego czynu” (s. 25).

Szczególnie rażące w utilitaryzmie prostym z punktu widzenia potocznej moralności jest przyzwolenie na pewien rodzaj czynów pasożytniczych i jawnie egoistycznych. Zilustrujmy to przykładem autora:

„— Popatrz! — powiedziała wskazując na prawą stronę drogi — jakie są dojrzałe jabłka w tym ogrodzie. Stań na chwilę to sobie kilka zerwiemy.

— Nie... — zwolnił nieco, lecz nie przystanął. — Myślę, że nie powinniśmy tego robić. Przypuśćmy, że każdy by tak zrobił.

— Nie bądź dzieckiem. Każdy tego nie zrobi. A przecież nikt nie będzie płakać dlatego, że zabraliśmy kilka jabłek.

— To nie ma nic do rzeczy. Jeśli my możemy zerwać jabłka, to każdy może to zrobić. I gdyby każdy zrobił to samc...” (s. 2).

Kobieta reprezentuje tu postawę utilitaryzmu pojedynczego czynu. Mężczyzna odwołuje się do tezy na gruncie tego systemu niezrozumiałej. Domaga się bowiem, by o słuszności czynu nie sądzić wyłącznie na podstawie jego skutków, lecz także rozważyć jego implikacje według pewnego „testu uogólnienia” (*generalisation test*): „Co by się stało, gdyby każdy uczynił to samo?” (s. 3). Owo uzależnienie oceny czynu od możliwości zajścia i konsekwencji sytuacji, w której dokonywany byłby przez wszystkich, jest postępowaniem wykraczającym poza logikę prostego utilitaryzmu. Jest to bowiem przesłanka logicznie niezależna od tezy, którą uznaliśmy za podstawową. A jednak jest to twierdzenie, które — o ile da się je organicznie związać z tezą o opłacalności — przeistoczy być może koncepcję sprawnego działania w system swoiście etyczny.

#### *Utilitaryzm uogólniony*

Podstawowym schematem oceniania jest w tej wersji następująca reguła: „Jeśli konsekwencje sytuacji, w której każdy robi pewną rzecz byłyby gorsze niż sytuacji alternatywnej, nie jest słuszne, by ktokolwiek tę rzecz uczynił” (s. 25).



Postulat moralnej oceny czynu w oparciu o jego uogólnienie znany jest w etyce od czasów Kanta. Gdyby więc dało się uzgodnić zasadę użyteczności z pewną wersją imperatywu kategorycznego, można mieć nadzieję, że tak skonstruowany system będzie co najmniej tak samo nasycony treścią moralną jak etyka Kanta.

W systemie proponowanym przez Lyonsa nie da się jednak zachować imperatywu kategorycznego w jego oryginalnym brzmieniu. By utrzymać praktyczną funkcjonalność tezy utylitarystycznej należałoby zastąpić sformułowanie „ogólna maksyma mego postępowania” takim zwrotem, który byłby wyrażalny w terminach utylitarystycznych. Rozumiejąc bowiem przez uogólnienie pewną procedurę przenoszenia pojęć, w których dany czyn był opisany na wyższe piętra ogólności semantycznej, tak jak wymaga tego stosowanie imperatywu kategorycznego, tracamy charakterystyczne dla utylitarystycznego widzenie wartości działań przez przyzmat ich skutków. Kieruję się w swym osądzie imperatywem kategorycznym, jeśli powstrzymuję się od zrywania jabłek w cudzym ogrodzie dlatego, że potrafię widzieć ten czyn jako bezprawne przywłaszczenie sobie cudzego mienia i zarazem nie życzę sobie, aby była to powszechna zasada ludzkiego postępowania. Rozumowanie moje opiera się na zastąpieniu jednego opisu faktu, mianowicie: „zrywanie jabłek w cudzym ogrodzie” innym opisem tego samego faktu: „bezprawne przywłaszczenie sobie cudzego mienia”, pochodzącym z wyższego poziomu ogólności semantycznej. Logika systemu wymaga ode mnie umiejętności dokonywania tego rodzaju uogólnień, najistotniejszym jej momentem jest wskazanie owej drogi na poszczególne poziomy uogólnienia. Warunkiem praktycznej stosowalności systemu jest więc znajomość hierarchii ogólności pojęć i w niej wyczerpuje się swoista logika imperatywu kategorycznego.

W utylitarystycznym natomiast wartość poszczególnego czynu nie ma być wyznaczona przez jego miejsce w ogólnym typie, czy szerszej kategorii pojęciowej, pod którą podpada. Najważniejszym i właściwie jedynym aspektem, który ujawnia wartość postępowania są jego skutki. Uogólnienie utylitarystyczne przebiegać musi nie w płaszczyźnie pojęć, lecz w płaszczyźnie faktów — ma być uogólnieniem skutków. Logika „utyliarystycznego uogólnienia” oparta jest zatem nie o związek semantyczny, lecz o związek przyczynowy. Stąd też test utylitarystycznego uogólnienia nie ujawnia swoiście moralnych elementów danego czynu, lecz zamiast tego przedstawia każdy czyn w uwielokrotnieniu i rozmnożeniu, żądając, by widziany w tej formie uznany był za próbiez swej pojedynczej realizacji.

O ile jednak u Kanta bezpośredni opis czynu i jego uogólnienie dotyczą tego samego czynu, to wersja uogólnienia utylitarystycznego wymaga, aby jedna faktyczna sytuacja określała wartość innej faktycznej sytuacji (czyn w uwielokrotnieniu i raz dokonane działanie). Jest to jednak wymaganie zupełnie nieuzasadnione. W jaki bowiem sposób jakikolwiek fragment rzeczywistości przenosić ma i obdarzać swą własną wartością inny fragment rzeczywistości?

Autorska egzemplifikacja jest nieco zwodnicza. Godzimy się bowiem, że źle jest, gdy ktoś zrywa jabłko z cudzego ogrodu, i że jeszcze gorzej by było, gdyby robili to wszyscy. Co więcej, zakaz zrywania jabłek z cudzego ogrodu obowiązuje w naszym mniemaniu wszystkich, przez uszczegółowienie więc odnosi się do każdej pojedynczej osoby. Może stąd powstać mylne przekonanie, że tak jak powszechnie obowiązujący społeczny zakaz przenosi się na indywidualny wypadek postępowania, tak i zło, które dzieje się przy powszechnym spełnianiu jakiegoś czynu, przenosi się na każdy pojedynczy wypadek spełnienia takiego czynu.



Wystarczy jednak dobrać inny przykład, by stało się jasnym, że choć normy zasadnie przenoszą swoją moc z ogólnego polecenia, czy zakazywania jakiegoś czynu na jego poszczególne wypadki, nie dotyczy to samej wartości czynów.

Nie ma sensu, bym wsiadając do windy, idąc do kina, jadąc nad morze, czy żeniąc się pytał, co by się stało, gdyby wszyscy chcieli jechać tą samą windą co ja, iść do tego samego kina co ja, jechać nad morze tam gdzie ja, żenić się z tą samą kobietą co ja. Oczywiście byłoby wtedy strasznie, lecz skąd bierze się zasada, że dzieje się równie niedobrze, gdy robię to tylko ja?

Warto przypomnieć banał, że często jest źle gdy wszyscy robią jakąś rzecz, równie niedobrze, gdy nikt jej nie robi, a naprawdę doskonale, gdy robi ją ograniczona liczba osób.

Tak więc naszkicowana wyżej próba dołączenia do utylitaryzmu w pewien sposób utylitarystycznie zinterpretowanej zasady uogólnienia nie może być przyjęta, jest więc poniekąd słuszne, że Lyons osobno jej nie omawia. Warto jednak było przedstawić tę próbę, gdyż dopiero na jej tle w pełni ujawnia się prze-myślność rozwiązania, jakie autor proponuje dla powyższych kwestii. Istotnie bowiem znajduje wyjście z tego impasu idąc właściwie tą samą drogą, którą przeszliśmy, lecz o krok dalej, dołączając mianowicie jeszcze mocniejszą modyfikację do omawianej zasady uogólnienia. Bez względu na to, jak oceni się całą propozycję uogólnionego utylitaryzmu, rozwiązanie przedstawione przez Lyonsa w tym miejscu zasługuje na wielki podziw i uznanie. Doprowadza bowiem utylitaryzm do najbardziej radykalnej formy, a zarazem nadaje mu najbardziej przejrzystą strukturę logiczną spośród wszelkich konkurencyjnych wersji.

### *Powszechna praktyka*

Pomysł polega na tym, by we wspomnianej już regule: „Jeśli konsekwencje sytuacji, w której każdy robi pewną rzecz byłyby gorsze niż sytuacji alternatywnej, jest niesłuszne, aby ktokolwiek tę rzecz uczynił” pod słowo „każdy” nie podstawić wszystkich ludzi w ogóle, lecz jedynie wszystkich tych, którzy faktycznie razem coś robią w owej sytuacji, gdy aplikowana jest powyższa maksyma. Zwykle bowiem nie działamy samotnie i w odosobnieniu, lecz postępujemy tak, że czyny nasze splatają się z działaniem innych ludzi. Stąd wszystkie stany rzeczy, na które złożyły się skutki postępowania zarówno mojego, jak i kogoś innego, stanowią pewien fragment rzeczywistości, którego faktyczną częścią są rezultaty mego własnego działania. Zrozumiała więc się staje przeniesienie wartości z sytuacji ogólnej na sytuację jednostkową (jeśli ciągle jeszcze można się tak wyrazić), gdyż ów element jednostkowy jest realną składową częścią pewnej całości, a to co ogólne jest właśnie tą całością. Sytuację, w której postępowania wielu ludzi uwiecznione zostają jednym wspólnym skutkiem nazywa Lyons „powszechną praktyką” (*general practice*).

Pojęcie powszechnej praktyki stanowi w propozycji Lyonsa, jak już wspominałem, pewne logiczne następstwo pojęciowej aparatury utylitaryzmu. Uznanie skutków postępowania za jedyny konstytutywny moment wartości czynu wymaga, o ile zechcemy uzupełnić utylitaryzm zasadą uogólnienia, aby uogólnienie to dotyczyło właśnie skutków postępowania. Ostateczna zaś granica uogólnienia skutków konkretnego czynu obejmuje te stany rzeczy, dla których dane postępowanie było przynajmniej przyczyną częściową. Wszelkie dalsze rozszerzenie zakresu rezultatów jest nieuprawnione, gdyż nie stanowi wówczas skutków wybranego do rozważań konkretnego czynu, lecz jest efektem jakichś innych działań.



Zabieg formalny, jakiego dokonał Kant wprowadzając do etyki imperatyw kategoryczny, pociągał za sobą pewne konsekwencje merytoryczne, wykluczał bowiem te czyny, których maksyma nie mogłaby się stać ogólnym prawem postępowania dla innych. Postulat ten zawiera treść specyficznie moralną, a nawet, jak sądzą niektórzy, istotę wszelkiej etyki. Analogicznie, test uogólniania utylitystycznego, razem z zasadą interpretowania go jako postulatu odnoszącego się do powszechnej praktyki, jest również pewną regułą formalną, na podstawie której uzyskuje się dopiero treść preskryptywną. Reguła ta zabrania mianowicie dokonywania określonych czynów na mocy zasady, która w języku potocznym brzmiałaby: „Nie przykładaj ręki do szkodliwego działania innych ludzi”, gdyż odpowiedzialni jesteśmy w pewien sposób nie tylko za to, co wypływa jako skutek naszych wyłączeń zabiegów, lecz także za to, czego dokonamy działając niejako „w towarzystwie” innych ludzi. Innymi słowy, to co robią inni nie jest bez znaczenia przy ocenie naszych postępowań. I to jest morał książki Lyonsa.

Powstaje teraz pytanie, czy zasada: „Nie przykładaj ręki do szkodliwego działania innych ludzi” ma uświadomić nam tylko tyle, że w wypadku, gdy pewne osoby robią coś niepożądanego, a my z nimi współdziałamy, to robimy to samo co one, czyli właśnie coś szkodliwego, czy też raczej maksyma ta poza objaśnieniem jakości czynu wyraża też autentyczny zakaz popełnienia go? Czy zdaniem Lyonsa, odpowiedzialność za to, co robię wraz z innymi jest wyłącznie pewną odpowiedzialnością sprawczą, wyrażeniem faktycznego związku przyczynowego, jaki zachodzi między moim działaniem a wspólnie spowodowanymi rezultatami, czy jest to odpowiedzialność *sui generis* moralna? Czy mówi się tu jedynie o szkodliwych lub korzystnych aspektach kooperacji w terminach opłacalnego działania, czy też w interpretacji tej zasady mają dojść do głosu pewne treści pozaprakseologiczne?

Odpowiedź Lyonsa wydaje się jednoznaczna. Powyższy postulat zawiera treść ściśle utylitarą, to znaczy daje się bez reszty wyłożyć w kategoriach opłacalnego działania. Nie zaleca on i nie zakazuje bezpośrednio żadnego postępowania, lecz jest jedynie pomocniczą regułą kalkulacji nakładów i efektów. Wskazuje na osobliwe miejsce bilansowania opłacalności, które łatwo przeoczyć. Ostrzega, byśmy nie wyobrażali sobie przyszłego wyglądu jakiejś sytuacji, biorąc pod uwagę jedynie ten jej fragment, który zamierzamy sami stworzyć; przypomina nam, że możliwa jest interferencja naszych działań i postępowań innych ludzi. Nie wymaga ode mnie rozpatrzenia, w jaki sposób moje działanie zbiega się w skutkach z działaniem innych po to, abym mógł wziąć na siebie odpowiedzialność za całość wytworzonej sytuacji. Odpowiedzialność moja ogranicza się do tego tylko fragmentu stanu rzeczy, który spowodowałem sam. Rozważenie sprawstwa innych ludzi potrzebne jest po to tylko, bym jaśniej widział na tle kompleksu przyszłych zdarzeń, jak wyglądają prawdziwe efekty moich czynów.

Może się na przykład zdarzyć, że uważam to za całkiem dopuszczalne, by nie przyjść pewnego dnia do pracy, o ile tylko wiem, że moja nieobecność nie spowoduje zakłóceń w działalności instytucji, w której pracuję. Zarazem jednak stoję na stanowisku iż w wypadku, gdy moja nieobecność stanowi przekroczenie pewnej krytycznej liczby osób koniecznych dla sprawnej pracy instytucji, szkody wynikające z mojego uchylenia się od pracy przewyższałyby prywatną korzyść z dodatkowego dnia urlopu. Jest to jedyne praktyczne znaczenie testu uogólnienia, który stosowany ma być do rozpatrywania naszego działania na tle powszechnej praktyki.



Tak więc ograniczenia nałożone na zasadę uogólnienia, która pierwotnie dawała możliwość wprowadzenia do utilitaryzmu pewnej autentycznie moralnej treści, pozbawiły ją ostatecznie wszelkiej swoistości etycznej, pozostawiając jedynie nawołanie do skrupulatnego obliczenia pożytku. Co więcej, ograniczenia te poszły tak daleko, że można znaleźć wypadki, gdzie obecna wykładnia zasady uogólnienia pozostaje w sprzeczności z pierwotnie sformułowanym działaniem testu, w którym dopatrzyliśmy się istotnej zawartości moralnej, analogicznej do treści imperatywu kategorycznego.

Powróćmy do przykładu z jabłkami przedstawionego na początku omawianej książki. Mężczyzna zrezygnował wówczas z zerwania kilku jabłek powołując się na zasadę: „Co by się stało, gdyby każdy uczynił to samo? Zasada ta posłużyła Lyonsowi jako pierwszy krok do sformułowania utilitaryzmu uogólnionego. O ile ów mężczyzna chciałby obecnie skorzystać z tej analizy, powinien postąpić jak następuje. Przede wszystkim oblicza opłacalność zerwania kilku jabłek. Porównuje więc własną korzyść z rozmiarem straty dla właściciela ogrodu. Następnie upewnia się, czy zamierzony czyn nie wchodzi w ramy „powszechnej praktyki” ogoławania sadu przez innych ludzi niż jego właściciel. Wymaga to niemałego trudu, który może się okazać nieopłacalny. Jeśli jednak na jabłkach bardzo mu zależy, mężczyzna ów zmuszony jest do postępowania bardzo podejrzanego moralnie. Nie ma bowiem właściwie innej drogi zabezpieczenia się przed popełnieniem czynu należącego do „powszechnej praktyki” prócz odwiedzenia owego właściciela i nakłonienia go do skrupulatnego strzeżenia ogrodu przed złodziejami, tłumacząc nadto, że całość plonów w ogrodzie jest dla niego kwestią czystego sumienia.

Łatwo spostrzec, że dokładnie to samo postępowanie zalecone jest przez utilitaryzm prosty, o ile tylko tak samo szacuje się warunki opłacalności. Jabłko wolno zerwać, jeżeli korzyść zrywającego przewyższa stratę właściciela i jeżeli przyjmie się, że warunek ten nie zachodzi, to znaczy strata jest zbyt wysoka, gdy ogród ten jest nagminnie okradany.

Słusznie więc wskazuje Lyons, że nie ma zasadniczej różnicy między utilitaryzmem pojedynczego czynu i utilitaryzmem uogólnionym, jako że są one ekstensjonalnie równoważne (*extensionally equivalent*) — dla dowolnego zbioru czynów uporządkowanie według ich wartości jest w jednym i w drugim wypadku identyczne. Wersja uogólniona jest jedynie dogodniej i przezorniej sformułowana, zwraca uwagę na pewien aspekt naszej działalności, który łatwo uchodzi uwadze, wprowadzając dodatkowe pojęcia nie zawarte w utilitaryzmie prostym (np. „powszechna praktyka”).

Do przedstawionego dotąd zarysu utilitaryzmu uogólnionego dołącza Lyons dwa nowe terminy, które jaśniej jeszcze przedstawiają logikę rozumowań na temat użyteczności, zarazem jednak dalej odsuwają ten system od potocznych opinii moralnych. Są to: „postulat maksymalizowania opłacalności” (*maximizing condition*) i „postulat niedokonywania wydatków na darmo” (*minimizing condition*). Oba charakteryzują tendencje faktycznie zawarte w praktyce działania utilitarne, w wykładzie Lyonsa znajdują jedynie precyzyjniejsze wyśłowienie.

Postulat pierwszy głosi: „O ile cel jest osiągalny, należy go osiągnąć za pomocą najmniejszych nakładów”, drugi zaś: „O ile cel jest nieosiągalny, należy nie dokonywać żadnych nakładów”.

Postulat maksymalizowania opłacalności staje często w kolizji z zasadą równości i sprawiedliwości (*fairness*). Praktyka wykazuje nieraz, że najbardziej wydajne jest działanie, które nie dba o równomierne rozłożenie nakładów i zysków



pomiędzy wszystkich kooperantów, że najwyższy przyrost efektów uzyskuje się przez umiejętne manipulowanie sytuacją, w której zachwiana jest równowaga pomiędzy ilością włożonych starań a zapłatą za nie. Postulat niedokonywania wydatków na darmo może stać w konflikcie z zasadą wierności (*fidelity*), jako że wyrażony w innych słowach głosi on: „Nie należy bronić straconej sprawy”.

Ostatecznie więc pełna logiczna struktura utylitarystycznego uogólnionego wyczerpuje się w następującym ciągu manipulacji:

Po pierwsze, wszystkim alternatywnym postępowaniom w danej sytuacji przypisuje się pewną wielkość opłacalności.

Po drugie, postępowanie na pierwszy rzut oka najbardziej opłacalne poddane zostaje „testowi uogólnienia” z uwzględnieniem „powszechnej praktyki”.

Po trzecie, ostateczna weryfikacja opłacalności dokonana jest przez sprawdzenie, czy wybrane działanie spełnia „postulat niedokonywania wydatków na darmo” i „postulat maksymalizowania opłacalności”.

### *Utylitarystyczny reguł*

Dwa omówione typy utylitarystycznego obciążone są tą samą niedoskonałością, nazywaną przez Lyonsa „paradoksem utylitarystycznym”. Polega on na tym, że gdy przyłożymy kryteria oceny utylitarystycznej do samej teorii utylitarystycznej, okaże się, że teoria ta nie spełnia postulowanych przez siebie kryteriów. Ze stanowiska utylitarystycznego powiemy, że najlepsza jest taka propozycja etyki, która potrafi doprowadzić do pożądanego uformowania ludzkich zachowań przy najmniejszych nakładach. Sam zaś utylitarystyczny jest bardzo kłopotliwy w praktyce. Wymaga ciągłego rozpatrywania wszelkich możliwych konsekwencji działania i zabezpieczenia się przed niezaplanowanymi skutkami. Jak widzieliśmy na przykładzie zerwania kilku jabłek z cudzego sadu, wymaga to nie lada zachodu.

Możliwa jest pewna praktycznie funkcjonalna wersja utylitarystycznego. Jest to utylitarystyczny reguł (*rule utilitarianism*). Różnica w stosunku do poprzednich wersji polega przede wszystkim na tym, że ocenie ze względu na użyteczność podlegają nie same czyny, ale poszczególne normy moralne. System utylitarystycznego regułu obejmuje te wszystkie zalecenia moralne, które wykazały się praktyczną użytecznością.

Warto zauważyć, choć Lyons tego nie odnotował, że dwa poprzednie typy utylitarystycznego miały stanowić pewne propozycje etyki; stwierdzały bowiem, jakie postępowanie jest słuszne, a jakie nie. Utylitarystyczny reguł jest natomiast propozycją z dziedziny metaetyki, gdyż wypowiada się na temat, który zespół norm moralnych należy uznać za poprawny, a który nie. Nie jest to przy tym wersja metaetyki „moralnie neutralna”. Wprawdzie pierwotnie utylitarystyczny reguł przyjmuje pewne kryterium wartościowania jawnie indyferentne wobec wartości moralnych, następnie jednak ten moralnie indyferentny system obdarzony zostaje przywilejem aprobowania lub odrzucania roszczeń z istoty swej moralnych i neutralność jego się kończy. Okazać się bowiem może, że jakiś zespół norm moralnych doprowadziłby do zrealizowania świata doskonałego moralnego, lecz odmówimy mu waloru preskryptywności, to znaczy prawa do rzeczywistego zrealizowania, gdyż nie spełnia warunku maksymalnej użyteczności praktycznej. Innymi słowy utylitarystyczny reguł powiada: „Postępować moralnie należy wtedy i tylko wtedy, gdy razem opłaca się postępować moralnie”. Tak ogólne sformułowanie sankcjonować może rażąco niemoralne postawy dając im utylitarystyczne usprawiedliwienie.



Ten sam dysonans między dobrem moralnym a opłacalnością charakteryzuje dwa poprzednie typy utilitaryzmu. I tam, podejmując kalkulację opłacalności praktycznie dokonuje się decyzji, w jakim stopniu oplaca się postępować moralnie. Tylko że pozostając w ramach tych systemów nie sposób owej decyzji zwerbalizować, gdyż w języku utilitarysty pytanie: „Czy oplaca się postępować moralnie?” — znaczy jedynie: „Czy oplaca się postępować opłacalnie?”

Mimo zbieżności w rozumieniu podstawowego terminu, dwa poprzednie typy utilitaryzmu i utilitaryzm reguł nie są, jak podkreśla Lyons, ekstensjonalnie równoważne. W pierwszym wypadku czyn jest słuszny, jeśli jest rzeczywiście opłacalny, w utilitaryzmie reguł natomiast czyn jest słuszny, jeśli tylko pozostaje w zgodzie ze słuszną regułą. Tym samym utilitaryzm reguł sankcjonuje pewien margines błędu w doborze czynów opłacalnych.

By jeszcze raz użyć przykładu z jabłkami, wolno owe jabłka zerwać, o ile zgodzimy się na regułę: „Wolno zerwać niewielką ilość owoców z cudzego sadu, bowiem nie zdarza się tak, że po zerwaniu owoców w którymś ogrodzie natychmiast przychodzi tam złodziej”. Czyn zatem pozostaje słuszny bez względu na przyszłe okoliczności. Jeśli nawet po zerwaniu kilku jabłek złodziej obrabują ten ogród, nazwiemy to nadzwyczaj żalonym przypadkiem, lecz ocena postępowania nie ulegnie zmianie, możemy się co najwyżej zastanowić, czy reguła jest trafna.

Jak wyjaśnia to Lyons, utilitaryzm reguł wymagając w jakimś sensie ślepego stosowania się do zaleceń reguł, żąda wierności wobec nich, nie bada zatem precyzyjnie możliwych alternatyw postępowania i znosi obowiązywanie „postulatu maksymalizowania opłacalności”, jak też „postulatu niedokonywania wydatków na darmo”.

\*

Tu kończy się książka Lyonsa nie dając jednak rozstrzygnięcia dla pewnych istotnych spraw. Przede wszystkim w wyniku analizy zostały się przynajmniej dwie wersje utilitaryzmu, które nie są ekstensjonalnie równoważne. Czy nie ma sposobu okazania trafności jednej, a bezzasadności drugiej z nich? Czy nie dałoby się sprowadzić ich wzajem do siebie?

Otóż wydaje się, że jest to logicznie niemożliwe. I tu tkwi nowy, bardziej jeszcze zębny dla utilitaryzmu paradoks, niż ten, na który zwrócił uwagę Lyons dowodząc, że utilitaryzm nie jest konsekwentny wobec własnych założeń i wymaga przeto ustanowienia swej poprawionej wersji, a mianowicie: „utilitaryzmu reguł”.

Prześledźmy jeszcze raz wspólną strukturę trzech omówionych typów utilitaryzmu, wyraźnie odnotowując charakterystyczne pod względem logicznym miejsca.

Po pierwsze, utilitaryzm wychodzi z założenia, że wartość czynu wyznaczona jest przez wartość skutków. W tym ogólnym sformułowaniu jest to teza o znaczeniu czysto teleologicznym, a nie we właściwym sensie utilitarystyczna.

Po drugie, przyjmuje się, że skutek określa wartość postępowania tylko względnie, na mocy porównania własnych wartości czynu i skutku. Otrzymujemy tu pewną zasadę prakseologiczną, lecz nadal nie utilitarystyczną.

Po trzecie, przekształcamy tezę prakseologiczną w tezę etyczną, tym samym otrzymując sformułowanie swoście utilitarystyczne. Możemy dokonać tego przy-



najmniej dwoma sposobami. Albo tłumacząc wprost tezę prakseologiczną na terminy etyczne (utilitaryzm prosty), albo wprowadzający pewną dodatkową tezę o charakterze formalnym, tak aby nie zniweczyć utilitarystycznej treści systemu (utilitaryzm uogólniony). Tą właśnie drogą poszedł Lyons wprowadzając pojęcia „testu uogólnienia” i „powszechnej praktyki”. W jego interpretacji, jedynie zresztą możliwej w ramach konsekwentnego utilitaryzmu, zasada uogólnienia otrzymała sens prakseologiczny i tym samym propozycja utilitaryzmu uogólnionego sprowadzona została do wersji utilitaryzmu prostego.

Po czwarte, możemy zapytać, czy utilitaryzm nie jest w pewien sposób sprzeczny, czy nie zakłada czegoś, co zarazem znosi. Okazuje się, że tak. Postuluje taką zasadę postępowania praktycznego, która nie może być praktycznie stosowana na mocy samej swojej treści.

Po piąte, rozwiązujemy ten paradoks. Możemy więc powiedzieć, że sprzeczność ta nie dyskwalifikuje systemu, gdyż powstaje tylko w jednym szczególnym przypadku, który nie może stanowić przeciwwagi dla niezliczonych możliwości pomyślnego stosowania systemu, i nazwiemy ten przypadek nic nie znaczącym wyjątkiem od słusznej zasady utilitaryzmu uogólnionego. Albo też, możemy się starać sprzeczność tę usunąć i odpowiednio zmodyfikujemy treść utilitaryzmu. Tak dochodzi się do utilitaryzmu reguł.

Które z dwu opisanych w ostatnim punkcie rozwiązań jest słuszniejsze? Nie potrafimy odpowiedzieć na to pytanie pozostając w ramach samego systemu, gdyż obie propozycje stanowią zasadniczo ten sam model przekształceń logicznych, czy semantycznych pierwotnej tezy i pod tym względem ich status poprawności jest dokładnie taki sam. Jedynie możliwe rozstrzygnięcie tej kontrowersji wymaga rozróżnienia wartości moralnych i użytkowych i podjęcia analizy dla wykazania, która z wersji utilitaryzmu stanowi wierniejsze odzwierciedlenie wartości moralnych. Dopóki utilitarysta nie zgodzi się zapłacić tej ceny zmuszony jest konkludować bezradnie, że oba typy utilitaryzmu są równie dobre, gdyż oba są równie utilitarystyczne.

Paradoks utilitaryzmu jest zasadniczo nieusuwalny, bowiem przekształcenia logiczne jednej tylko tezy doprowadzają do rozwidlenia zasadniczego szkieletu teorii i immanentna analiza nie potrafi wskazać na większą trafność jednej wersji w stosunku do drugiej. Nie ma sposobu wyrwania się z pułapki ściśle przylegających do siebie logicznych następstw podstawowej tezy. Wydaje się zatem, że wszystkie merytoryczne konsekwencje tego założenia wyczerpane są w pięciu przedstawionych powyżej punktach. Dobięliśmy kresu struktury logicznej i choć ostateczna konkluzja okazała się niejednoznaczna, na nic się nie zda powracanie na niższe poziomy konstrukcji. Nie znajdziemy tam treści i materiału do zbudowania piętra szóstego, na którym stojąc moglibyśmy dopiero zobaczyć, skąd wzięło się rozdarcie poziomu poprzedniego i jak można mu zaradzić.

Potraktowaliśmy wszystkie trzy typy utilitaryzmu jako jedną całość i dochodzimy do wniosku, że system ten tak długo będzie ferować wykluczające się wzajem oceny, dopóki nie wprowadzimy do niego jakiegoś nowego nieutilitarystycznego postulatu. Prześlanki utilitaryzmu są zbyt ubogie w treść, by można było ufundować na nich pełny i spójny system zaleceń moralnych. Czysty utilitaryzm nie jest możliwy, i to najlepiej chyba świadczy o tym, że totalna redukcja wartości do użyteczności jest przedsięwzięciem błędnym i beznadziejnym.



## WSTĘP DO FILOZOFII MORALNEJ

J. D. Mabbott, *An Introduction to Ethics*, Hutchison University Library, London 1966, ss. 195.

John D. Mabbott jest jednym z najwybitniejszych współczesnych filozofów angielskich. Zajmuje się przede wszystkim problemami filozofii politycznej i etyki. O jego najgłośniejszej książce *The State and the Citizen* — pisał przed laty *Mind*, że jest to pierwsza książka od czasów *Philosophical Theory of the State* Bosanqueta z roku 1899, która swą dociekliwością i śmiałością wywarła tak ogromne wrażenie na Brytyjczykach. Opublikowany obecnie wstęp do etyki wynika — jak stwierdza w przedmowie autor — z przekonania o rosnącej doniosłości filozofii moralnej w świecie współczesnym. Większość wydanych ostatnio wstępów do etyki (B. Mayo, P. H. Nowell-Smith, R. M. Hare) jest, zdaniem autora, zbyt trudna dla nie zorientowanego w sprawach filozofii czytelnika. Dlatego też książkę swą adresuje autor przede wszystkim do filozoficznych laików oczekując, że w ten sposób pobudzi ich zainteresowanie filozofią.

Konstrukcja książki jest całkowicie podporządkowana zamierzeniom autora. Nawet wcześniej publikowane rozdziały („Moral Rules”, „Freedom of Choice” i „Punishment”) nie odstają od wewnętrznej logiki dzieła, lecz stanowią kolejne logiczne stadia rozumowania autora. Pod względem bowiem zamysłu autorskiego i sposobu jego realizacji jest to książka godna uwagi. Nie jest to jeszcze jeden banalny wstęp dla „początkujących”, w którym autor usiłując powiedzieć możliwie wszystko, nie mówi w istocie nic. Jest to wprowadzenie do etyki w najbardziej dosłownym rozumieniu tego słowa. Autor zaczynając od rzeczy najprostszych krok po kroku wprowadza czytelnika w labirynt współczesnej filozofii moralnej. Nie tylko przekazuje czytelnikowi konkretną, rzetelną wiedzę etyczną, lecz — co ważniejsze — systematycznie uczy go swoistości myślenia filozoficznego nawiązując przy tym do najlepszych tradycji filozofii angielskiej.

Od razu, we wstępie książki czytelnik zostaje lojalnie poinformowany, że choć bezbłędnie potrafimy posługiwać się terminami etycznymi, to jednak mamy poważne kłopoty z ostrym wyróżnieniem dziedziny moralności. Jasno to widać chociażby na przykładzie doktryny hedonizmu utylitarystycznego. Prezentując w kilku jasnych zdaniach podstawowe tezy tej teorii, autor koncentruje swą uwagę wokół jej wad. Wymieniwszy szereg klasycznych argumentów przeciwko hedonizmowi utylitarystycznemu, redukuje je ostatecznie do trzech zasadniczych: 1) ludzie cenią również inne cele niż przyjemność, 2) nie wiemy właściwie, kiedy realizujemy własne dobro, a kiedy dobro ogółu, 3) nie wiemy, jaką wartość przypisać na gruncie tej teorii motywom i intencjom. Stwierdzenie braków hedonizmu utylitarystycznego stanowi punkt wyjścia do przedstawienia teorii bardziej wyrafinowanej, unikającej — jak twierdzi Mabbott — postawionych zarzutów — mianowicie, idealnego utylitarystycznego G. E. Moore'a. Moore uznaje istnienie wartości innych niż przyjemność, dylemat dobra jednostki czy dobra ogółu rozwiązuje przyjmując koncepcję możliwie największej sumy dobra we wszechświecie; wreszcie, całkowicie uniezależnia godziwość lub niegodziwość czynu od jego słuszności czy niesłuszności moralnej. Jednakże nawet koncepcja Moore'a nie jest wolna od błędów, co autor przekonywająco ilustruje przytaczając ostre obiekcje Pricharda i Rossa przeciwko moore'owskiemu pojmowaniu reguł moralnych. Lecz ani Ross, ani Prichard nie potrafią zadowalająco wyjaśnić istoty reguł moralnych, unikają prob-



lemu uzasadniania reguł, nie umieją wskazać dyrektyw wyboru w sytuacji reguł konfliktowych. Problem zatem sprowadzają do właściwego wyjaśnienia istoty reguł moralnych. W tym punkcie rozpoczyna się rozdział o regułach moralnych, bez wątplenia jedna z najciekawszych części książki.

Mabbott bez wahania odrzuca koncepcję Rossa i Pricharda o bezwzględnym i oczywistym charakterze reguł moralnych. Unika skrajności i równie zdecydowanie odrzuca koncepcję reguł moralnych jako empirycznych generalizacji. Nie chce wpadać w absolutystyczny rygoryzm Moore'a. Świadom, że w postępowaniu moralnym dokonujemy konkretnych decyzji moralnych odwołując się do ustalonych reguł moralnych, rad by wiedzieć, kiedy powzięta decyzja jest decyzją słuszną. Proponowane przezeń rozwiązanie zasadza się na coraz bardziej popularnym we współczesnej filozofii moralnej powiązaniu imperatywu kategorycznego z zasadą użyteczności. O ile formuła imperatywu kategorycznego obowiązuje przy uzasadnianiu słusznosci poszczególnych czynów, zasada użyteczności służy uzasadnianiu słusznosci reguł moralnych. W codziennym postępowaniu moralnym nie mamy zazwyczaj zbytnich kłopotów dotyczących słusznosci naszych decyzji moralnych. Miarą słusznosci czynu jest jego zgodność z konkretną regułą moralną. Czyn zgodny z regułą jest słuszny nawet wtedy, gdy pociąga za sobą konsekwencje gorsze od jakiegos innego alternatywnego czynu. Dopiero gdy żyjemy wątpliwości co do słusznosci danego czynu pytamy: „Co by było, gdyby na moim miejscu każdy postąpił tak samo?” Formuła ta pozwala nam dyskwalifikować zamierzenia niepewne, lecz nie dostarcza nam pozytywnych dyrektyw postępowania. Co więcej, nie jest to sprawdzian całkowicie niezawodny, ponieważ teoretycznie możliwe są wypadki powszechnej zgody i niesprzeczności wobec niektórych typów zachowań całkowicie niezgodnych z naszym poczuciem moralnym (znany kantowski przykład o niewłaściwym wykorzystywaniu zdolności). Dlatego też winniśmy dodatkowo dysponować metodą uzasadniania uznawanych przez nas reguł moralnych. Autor stojąc na stanowisku tzw. utylitaryzmu reguł uzależnia uznanie reguły moralnej od praktycznych skutków jej respektowania. „Reguła jest godna uznania, jeżeli społeczeństwo, w którym jest respektowana będzie żyło lepszym życiem, niż społeczeństwo nie uznające w danym względzie tej lub jakiejś innej reguły” (s. 40).

Nie trafia w tę koncepcję argument zmienności reguł moralnych, ponieważ autor rozróżnia dwa typy reguł moralnych — reguły konstytutywne i reguły regulatywne. Respektowanie pierwszych jest koniecznym warunkiem wszelkiego życia społecznego. Ich niezmienny, uniwersalny charakter sprawia, że wydają nam się oczywiste. Nie dochodzimy do nich drogą generalizacji empirycznych, po prostu są, a my je jedynie odkrywamy. Reguły regulatywne podlegają zmianom w zależności od danej epoki historycznej. Większość naszych wątpliwości moralnych dotyczy właśnie respektowania tych reguł i w tym wypadku zawsze wolno nam zakwestionować lub w ogóle zaniechać respektowania reguły ze względu na jej konsekwencje praktyczne.

Rozwiązanie to jest jednak połowiczne. Relatywizując wartość reguły moralnej do jej praktycznej konsekwencji, związku w jakim pozostaje z „dobrym życiem społeczeństwa” winniśmy dysponować procedurami, które nie tylko pozwoliłyby nam zbadać, lecz także ocenić konsekwencje przestrzegania reguły. Faktycznie nie sposób jednak okazać, że konsekwencje przestrzegania danej reguły są dobre. Nie przekonuje odwoływanie się do oczywistości, nieprawomocne są wszelkie wyprowadzenia ocen ze zdań o faktach, zawodny jest test koherencji. Zwrot „dobre życie społeczeństwa” jest w istocie pusty i może być wypełniony różną treścią.



W żaden sposób nie potrafimy dowieść, że ta lub inna interpretacja zwrotu jest właściwa. W tym miejscu, sądzi autor, rzeczywiście znajduje się martwy punkt etyki (por. rozdz. 7).

Sledząc wraz z czytelnikiem perypetie reguł moralnych w intuicjonizmie Moore'a i deontologów sformułował Mabbott własne propozycje rozumienia, funkcji oraz uzasadniania reguł moralnych. W podobny sposób doszedł do sformułowania własnej koncepcji słuszności, powinności i obowiązków moralnych. Przyjawszy za punkt wyjścia różnice pomiędzy Moore'em a Rossem w sprawie koniecznych warunków słuszności czynu, autor przedstawia najistotniejsze racje za i przeciw dyskutowanemu poglądom. Argumentacja przedstawiona jest nader przejrzysto z zachowaniem chronologii i porządku logicznego. Tak więc, przyjęta przez Moore'a i Rossa obiektywistyczna formuła obowiązku moralnego (w określonej sytuacji zawsze istnieje taki czyn, który jest słuszny, powinien być dokonany i dokonanie jego jest obowiązkiem człowieka) zakwestionowana jest na mocy znanych obiekcji Pricharda. Zestawiając racje Rossa i racje Pricharda, autor przywołuje w sukurs Carritta, by ostatecznie po rozważeniu przytoczonych argumentów przedstawić własną subiektywistyczną koncepcję obowiązku moralnego. Aby powiedzieć o kimś, że spełnił swój obowiązek — konkluduje Mabbott — należy znać: 1) jego przekonania o danej sytuacji, 2) jego przekonania o konsekwencjach zamierzonego działania, 3) jego rzeczywiste przekonania moralne, 4) motywy, 5) intencje (*what he set himself to do*).

Fakt, że wszyscy dyskutowani autorzy przyjmowali za punkt wyjścia potoczne użycie słów daje Mabbottowi sposobność do refleksji nad zmiennością przekonań moralnych oraz współczesnymi teoriami metaetycznymi. Szczególnie dużo miejsca poświęca emotywizmowi. Uznając wartość emotywistycznej teorii sporu etycznego, autor wysuwa szereg zarzutów przeciwko poszczególnym punktom teorii emotywnej. Tak więc, emotywiści nie uwzględniają w swych analizach zdań o przeszłości, nie potrafią wskazać kryterium, które precyzyjnie pozwoliłoby odróżnić w języku potocznym terminy emotywne od deskryptywnych, nie widzą dostatecznej różnicy pomiędzy emocjami a postawami. Za szczególnie poważny błąd Stevensona uznaje Mabbott „poprawienie” koncepcji Ayera poprzez przypisanie ocenom etycznym funkcji perswazyjnej. Zdaniem Mabbotta wiele ocen istotnie pełni funkcję perswazyjną, są jednak i takie, które niczego nikomu nie perswadują np. ocena zapisana przez mnie w dzienniku: „Źle dziś potraktowałem Jana”. Nader mocne są dwa dalsze argumenty przeciwko emotywizmowi: emotywiści nie umieją podać *stricte* moralnego znaczenia terminu „dobry”, nie potrafią też odróżnić perswazji moralnej od wszelkiej innej perswazji. To właśnie skłania autora do konkluzji, że „sam emotywizm jest rodzajem intuicjonizmu. W istocie bowiem bezpośrednio ujmujemy różnicę pomiędzy uczuciem aprobaty moralnej a uczuciem aprobaty estetycznej bądź pomiędzy uczuciem szoku a uczuciem nieprzyjemności” (s. 91).

Badając kontrowersję pomiędzy subiektywizmem a obiektywizmem w etyce, Mabbott bardzo ostro atakuje wszelkie teorie subiektywistyczne. Atak ten jest całkowicie zrozumiały, gdy uwzględnić, że dla autora filozofia możliwa jest tylko w języku zdań syntetycznych *a priori*. W etyce Mabbott zajmuje stanowisko obiektywistyczne. Jest przekonany, że każdy posiada właściwy zdrowy osąd rzeczywistości. Jesteśmy obiektywistami niejako z natury. Dopiero zła filozofia czyni z nas subiektywistów. Program filozofii jako logicznej analizy języka potocznego nie jest programem złym, atoli „analizy” proponowane przez różnych przedstawicieli tego kierunku są nie do przyjęcia. Analiza zdań etycznych winna nam



wyjawić, co rzeczywiście mamy na myśli mówiąc, że ktoś postąpił dobrze. Nie sposób przyjąć, że gdy np. Churchill powiada o Hitlerze, iż jest złym człowiekiem, a Goebbels stwierdza, iż jest dobrym, wypowiadają jedynie opinie o własnych postawach. Nie zgodziliby się z tym ani ferujący ocenę, ani żaden normalny człowiek. Mimo że autor wprost tego nie mówi, założenia ataku są oczywiste: sens zdania jest niezależny od wszelkich postaw i emocji zarówno wypowiadającego zdanie, jak i słuchacza. Filozof winien wydobyć i zapisać ów sens. Jeżeli ktoś odmówi przyznania ocenom etycznym obiektywnego znaczenia, nieuchronnie wpadnie w subiektywizm, tzn. zwątpi o możliwości weryfikacji ocen etycznych.

Należy żałować, że w rozdziale tym, tak niezmiernie doniosłym dla całej swojej koncepcji filozofii moralnej Mabbott pozwala zaledwie domyślać się swej ontologii, a przede wszystkim epistemologii. Łatwo jest oczywiście powiedzieć, że sens zdania jest czymś obiektywnym, że jest nam bezpośrednio dany lub możemy go odkryć, sytuacja komplikuje się jednak, gdy sens ów odczytujemy na różne sposoby. Wydaje się więc, że w przypadku Mabbotta nadal zachowują walor tradycyjne argumenty przeciwko intuicjonizmowi etycznemu i jego semantyce.

Pozostałe rozdziały książki dotyczą wolności wyboru, kary oraz praw i obowiązków moralnych. Mabbott bardzo krytycznie ocenia determinizm w tzw. „naukowym wydaniu”. Zasady określające następstwo zdarzeń w świecie przyrody są — jak twierdzi — całkowicie bez znaczenia dla postępowania człowieka. Logiczna analiza języka moralności dopuszcza jedynie indeterministyczną interpretację postępowania człowieka, inaczej nie byłoby możliwe, aby słuszną była teza: „powiniennem, a więc mogę”. „Usage is indeterminist”.

Co się zaś tyczy koncepcji kary, jest ona — jak można było oczekiwać — całkowicie zgodna z utylitarystyczną koncepcją moralności. Skoro istnieje prawo, to winno być ono respektowane. Karę stosuje się w wypadku pogwałcenia prawa. Fakt istnienia kary jest niewątpliwie czymś przykrym, ale intencją prawodawcy jest społeczeństwo bez kary. Prawodawca nie jest odpowiedzialny za istnienie kary. Winni są przestępcy.

Końcowy rozdział o prawach i obowiązkach moralnych jest efektownym zamknięciem książki. Analizując pojęcia prawa moralnego, Mabbott koncentruje swą uwagę przede wszystkim wokół problemów definicji praw w terminach powinności lub obowiązku. Nie ulega dlań wątpliwości, że przyznanie komuś moralnego prawa nakłada na innych obowiązek respektowania tego prawa. „Człowiek ma prawo do czegoś wówczas, gdy inni ludzie powinni być powstrzymani od przeszkadzania mu w osiągnięciu tego, albo zmuszeni do okazania mu pomocy” (s. 144). Prawo moralne ma charakter uniwersalny. Jeżeli przynajmniej jedno dziecko ma prawo do nauki, wszystkie dzieci mają prawo do nauki. Prawo to winno być jednak sankcjonowane odpowiednio poważnym autorytetem, który w dodatku dysponuje odpowiednimi środkami nacisku. Autorytetem takim jest państwo. Lecz i ono nie gwarantuje respektowania wszystkich praw. Tworzy się zatem takie instytucje jak ONZ, proklamuje Kartę Praw Człowieka i Obywatela, żeby wyrzucić odpowiedzialność na państwo uchylające się od zagwarantowania swym obywatelom należnych im praw.

Prawa zawsze implikują obowiązki, ale nie zawsze obowiązki implikują prawa. Jeżeli ktoś prosi mnie o pożyczkę książki, której aktualnie nie potrzebuję, moim obowiązkiem jest mu pożyczyć, lecz nie ma on prawa domagać się ode mnie pożyczki tej książki. W wypadku jednak, gdy ja pożyczyłem od kogoś pieniądze i nie oddaję, wierzyciel mój ma prawo domagać się ode mnie spełnienia obowiązku



zwrotu zaciągniętych długów i dysponuje zagwarantowanymi mu przez państwo środkami nacisku. Mamy więc prawo — jak trafnie zauważył J. S. Mill — domagać się sprawiedliwości, lecz nie mamy prawa domagać się życzliwości. Obowiązek sprawiedliwości zakłada istnienie pewnych praw, obowiązek życzliwości takich praw nie zakłada. Jest to zupełnie inny typ obowiązku, który udalnie charakteryzuje scholastyczny termin „supererogatoryjny”. (W etyce scholastycznej czyny supererogatywne są to czyny chwalebne, lecz niekonieczne do zbawienia). Nikt zatem nie ma prawa zmuszać nas, iżbyśmy byli życzliwi, tak jak ma prawo domagać się np. zwrotu długu. Zdaniem Mabbotta, jedynym współczesnym filozofem, który zdał sobie sprawę z doniosłości różnicy pomiędzy dwoma wyróżnionymi typami obowiązków był H. Bergson. Właśnie on wyróżnił odpowiednio moralność społeczną (zamkniętą) i moralność ludzką (otwartą). Ta ostatnia, której cechą swoistą jest supererogatoryjny charakter wszelkich powinności moralnych jest ściśle związana z konkretnymi żywymi lub historycznymi wzorami osobowymi. Tworzą ją wielcy reformatorzy moralni i stąd jej ściśle związki z religią. W miarę upływu historii petryfikuje się i staje się moralnością społeczną. To wzajemne przenikanie się obu typów moralności sprawia, że nie dysponujemy odpowiednio ścisłym kryterium, które pozwoliłoby wyróżnić klasę obowiązków supererogatoryjnych ze zbioru wszystkich obowiązków moralnych.

Na początku książki Mabbott ostrzegł czytelnika o trudnościach towarzyszących wszelkim próbom wyróżnienia dziedziny moralnej. W opozycji do Moore'a, Pricharda, Rossa i Carritta sformułował swą własną koncepcję słuszności i powinności moralnej. Wiążąc słuszność czynu ze zgodnością z odpowiednią regułą moralną i rezultatami jej respektowania, uchylił się jednak od odpowiedzi na pytanie o sposób weryfikacji zdań o konsekwencjach respektowania danej reguły moralnej. Podobnie też uchylił się od podania sposobu rozpoznawania moralnego charakteru motywów decydujących o moralnym charakterze obowiązków. Unik ten nie jest rezultatem niewiedzy, lecz prostą konsekwencją filozoficznej orientacji autora. Mabbott, choć nigdzie wprost się nie deklaruje, zdaje się być przedstawicielem zmodernizowanego intuicjonizmu. Nie trapi się wcale zagadnieniem wyodrębnienia i identyfikacji uwikłanego w nasze zachowanie „czynnika moralnego”, ponieważ z góry zakłada jego znajomość. „Jeżeli nie mogę uczciwie powiedzieć «Spieszyłem się, żeby na mnie nie czekano», nie mogę powiedzieć, że czyn mój był moralny. Filozofia moralna nie może rozstrzygać, czy poszczególne czyny są moralne. Może tylko określić, w jakich warunkach dany czyn będzie moralny” (s. 149). Filozofia moralna może określić konieczne warunki moralności czynu lub obowiązku, natomiast warunki wystarczające są nam dane *a priori* i nie zawsze potrafimy zdać z nich sprawę.

Tak oto przedstawia się proponowane przez Mabbotta wprowadzenie do etyki. Nie jest to jednak wbrew zamierzeniom autora książka łatwa. Niby autor stawia sobie o wiele skromniejsze zadania niż wspomniani we wstępie Hare, Mayo i Nowell-Smith, niby wybiera inną metodę wykładu, jednak mimo to lektura książki wymaga sporej koncentracji i pewnego przygotowania. Ogromny jest bowiem ładunek intelektualny zawarty w książce. Ostatecznie autor przedstawia nie tylko podstawowe problemy etyki, lecz także właściwe konkretnej szkole filozoficznej rozwiązania. Pod tym względem książka stanowi znakomite wprowadzenie do współczesnej zmodernizowanej intuicjonistycznej filozofii moralnej.



## LOGIKA MĄDROŚCI

Robert Binkley, *A Theory of Practical Reason*, „The Philosophical Review,” October 1965.

Jest to próba ujęcia w sformalizowany system logiczny zasad racjonalnego myślenia i postępowania. Jedną z konsekwencji systemu jest sformalizowany ideał mędrca. Respektując zatem założenia proponowanego systemu winniśmy zyskać gwarancję mądrego postępowania. Fakt ten jest dostatecznym powodem, żeby uważnie przestudiować „Teorię praktycznego rozumu” w wersji proponowanej przez R. Binkleya.

U podstaw tej teorii leżą określone systemy logik modalnych (S4, S5 i osłabiony system H. G. von Wrighta) oraz zbudowana przez P. T. Geacha teoria czynności umysłu<sup>1</sup>. Przewodnią myślą książki Geacha jest teza, iż myślenie nasze odbywa się niejako na kształt dialogu, względnie monologu. Istnieje zatem możliwość opisu naszych myśli i w konsekwencji, możliwość zbudowania swoistej logiki czynności umysłu.

Stwierdziwszy, że rozum teoretyczny doczekał się obszernej, znakomicie opracowanej i sformalizowanej logiki sądów Binkley uważa, że można także zbudować sformalizowaną logikę rozumu praktycznego. Proponowany przezeń system logiki obejmuje sądy i decyzje i określa kryteria prawomocności wnioskowania zarówno dla sądów jak i dla decyzji.

Binkley osobliwie pojmuje funkcję logiki. Zakłada bowiem, że „rozum przejawia się tylko poprzez rozumowanie; rozumowanie zaś istnieje tylko w myśleniu, a zatem logika w proponowanym sensie jest rodzajem psychologii. Jednakże jest specjalny rodzaj psychologii, który lepiej byłoby określić jakąś specjalną nazwą. np. «psychologia racjonalna». Czyni się to w celu podkreślenia, że proponowana logika traktując o formach myślenia nie rozpatruje ich tak, jak się przejawiają one w introspekcji, bądź w zachowaniu lub też ze względu na związek, w jakim pozostają z procesami fizjologicznymi, ale bada, jak formy te są rekonstruowane wówczas, gdy usiłujemy przedstawić naszą myśl jako racjonalną” (s. 424).

Zgodnie z powyższym postulatem odróżniwszy językowe środki ekspresji myśli (*linguistic vehicle of the thought*) od opisów myśli (*description of the thought*), autor stwierdza, że każdej czynności umysłu odpowiada konkretny opis. Następnie kolejno charakteryzuje podstawowe kategorie swojego systemu. Kategorie te to, „sądzić”, „decydować się”, „powstrzymać się” (*withhold*). Są to nazwy konkretnych aktów umysłu.

„Sąd” określony jako taka czynność umysłu, której typowym językowym środkiem ekspresji jest zdanie oznajmujące. Każdy sąd stwierdza zatem, że jest tak a tak.

Termin „decyzja” w sensie, w jakim używa się go w artykule, nie oznacza decyzji typu „decyduję, że” (*decision that*), lecz decyzję typu „decyduje się postąpić” (*decision to do*). By uniknąć zarzutu, że możliwa jest redukcja decyzji do sądu, a to sugeruje pierwsze rozumienie decyzji, wiąże się pojęcie decyzji z pojęciem działania i dokonuje przy okazji zwięzłej analizy pojęcia działania. Niestety, analiza ta nie jest dostatecznie jasna.

Wstrzymanie się od sądu lub decyzji określa się następująco: powstrzymuję się od sądu, że *p*, wtedy gdy osądzam, iż sąd ten jest fałszywy, albo gdy nie

<sup>1</sup> P. T. Geach, *Mental Acts*, London 1955.



możę ustalić jego logicznej wartości. Formuła ta jest ważna zarówno dla sądów, jak i dla decyzji.

Rozumowanie zaś, to taki akt umysłu, w którym sąd, decyzja, albo powstrzymanie się od sądu lub decyzji zasadza się na innych sądach bądź decyzjach. Dotychczas w logice określono zadowalająco tylko jedną z form rozumowania, mianowicie rozumowanie inferencyjne, czyli takie, w którym przesłanki oraz wnioski są sądami. Sugerując rozszerzenie pojęcia rozumowań inferencyjnych tak, iżby można było mówić o wynikaniu decyzji z sądów, Binkley polemizuje z tradycyjnym rozumieniem wnioskowania jako przechodzenia od sądu że  $p$ , do sądu, że  $q$ . Sądzi, że taka koncepcja wynikania jest błędna, ponieważ w rzeczywistości przesłanki oraz wnioski występują jednocześnie w tym samym akcie umysłu, a nie w dwóch odrębnych aktach.

Rozszerzona koncepcja wnioskowania pozwala zakwestionować znaną wypowiedź Arystotelesa, że wynikiem rozumowania praktycznego jest zdanie teoretyczne<sup>2</sup>. Arystoteles — twierdzi Binkley — nie miał racji, ponieważ w rozumowaniu praktycznym konkluzją nie jest zdanie teoretyczne — sąd, lecz decyzja. Z sądów można racjonalnie wywodzić decyzję.

Obrona powyższego twierdzenia wymaga subtelnego rozważenia zależności pomiędzy wiedzą a postępowaniem. Temu też zagadnieniu poświęcona jest obszerna część artykułu, w której dyskutuje się przede wszystkim pojęcie wiedzy. Autor twierdzi, że posiadanie wiedzy (*knowing*) jest już rodzajem sądenia. (*knowing just is judging*). Ale nie każdy sąd jest wiedzą. By można było uznać dany sąd za wiedzę, musi on być prawdziwy oraz koniecznie powiązany z osądzanym faktem.

Ten ostatni warunek nie jest jasny. Sam autor, świadom jego niejasności, by zapobiec ewentualnym wątpliwościom, wprowadza pojęcie systemu wyjaśniania. Zgodnie z tym „konkretny akt sądenia, że  $p$  i fakt, że  $p$  — bądź ich odpowiedniki — muszą być zgodne z jakimś ogólnym systemem wyjaśniania w taki sposób, że fakt, iż  $p$  lub jego odpowiednik, albo wchodzi w wyjaśnienie aktu sądenia, że  $p$ , albo przynajmniej jest bardzo zbliżony do tego wyjaśnienia” (s. 433). Tak więc, kiedy spoglądam na różę i wydaję sąd, iż jest czerwona, to sąd mój dopóty nie będzie wiedzą, dopóki nie stwierdzę konkretnego faktu czerwieni, a to stanowi wyjaśnienie mego sądu. System wyjaśniania, który wiąże sąd, że róża jest czerwona z faktem, iż róża jest czerwona, nazywa się w tym wypadku systemem zdrowego rozsądku. Oczywiście, zastosujemy całkiem inny system wyjaśniania, gdy sąd o czerwonej róży będziemy wyjaśniali poprzez fakt odbijania przez płatki róży fal świetlnych o określonej długości.

Podobnie charakteryzuje się pojęcie decyzji i działania. Każde działanie powiązane jest, a nawet jeśli czytać dosłownie, utożsamione z konkretnym aktem decyzji, przy czym „decyzja koresponduje z faktem, jest koniecznie powiązana z faktem i, być może, spełnia jakieś inne warunki” (s. 435). Decyzje i fakty również wiąże odpowiedni system wyjaśniania. Jednakże autor nie charakteryzuje szerzej swoistości tego systemu.

Powyższe ustalenia stanowią w zasadzie wprowadzenia do najistotniejszego problemu artykułu — kwestii prawomocności rozumowań praktycznych. Propozowane rozwiązanie jest pozornie proste. Rozumowanie prawomocne to takie rozumowanie, którego odrzucenie byłoby czymś irracjonalnym. By zdefiniować irracjonalność, wprowadza Binkley pojęcie idealnie racjonalnego umysłu i kon-

<sup>2</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VII, 3, 1147a.



struuje dlań system logiki zwanej systemem uniwersalnego rozumu. Za rozumowanie irracjonalne lub irracjonalny stan umysłu uznaje takie rozumowanie bądź stan umysłu, których zanegowane opisy są twierdzeniami systemu uniwersalnego rozumu. Umysł zaś idealnie racjonalny to taki, dla którego wszystkie twierdzenia systemu uniwersalnego rozumu są prawdziwe.

A oto system uniwersalnego rozumu:

W miejsce  $p, q \dots$  można podstawić każde zdanie.

$\Theta, \Theta_1, \Theta_2, \dots$  — zdania specjalnego typu, rozpoczynające się od  $W, D, J$ .

Są to proste opisy myśli.

$\Phi, \Phi_1, \Phi_2, \dots$  — środki ekspresji odpowiadające  $\Theta, \Theta_1, \Theta_2, \dots, \Theta_n$ .

Językowe środki ekspresji

Opisy myśli

$p$   $Jp$  W sytuacji  $o, s$  sądzi, że  $p$ .

$\$p$   $Dp$  W sytuacji  $o, s$  decyduje się spowodować to, że  $p$ .

$\neg\Phi$   $W\Theta$

$\neg p$   $WJp$  W sytuacji  $o, s$  powstrzymuje się od sądu, że  $p$ .

$\neg\$p$   $WDp$  W sytuacji  $o, s$  powstrzymuje się od decyzji spowodowania tego, że  $p$ .

$\Phi_1, \Phi_2, \dots \vdash \Phi_n$   $R(\Theta_1, \Theta_2, \dots \rightarrow \Theta_n)$

$p \vdash q$   $R(Jp \rightarrow Jq)$  W sytuacji  $o, s$  wnioskuje, że  $p$  na tej podstawie, że  $q$

$p \vdash \$q$   $R(Jp \rightarrow Dq)$  W sytuacji  $o, s$  decyduje się spowodować to, że  $q$  na tej podstawie, że  $p$ .

Tzw. *quasi-mental acts*, które nie mają określonych językowych środków ekspresji:

$Kp$  — w sytuacji  $o, s$  wie, że  $p$ .

$Cp$  — w sytuacji  $o, s$  powoduje to, że  $p$ .

### System Uniwersalnego Rozumu

I. Logika podstawowa: Rachunek zdań oraz reguły zastępowania i odrywania dla kontekstów  $W, J, D, K, C$ .

II. Logika modalna sądów i decyzji:

R1. Jeżeli  $\Psi$  jest twierdzeniem, to  $J\Psi$  i  $D\Psi$  są twierdzeniami.

A1.  $Jp \supset \neg J\bar{p}$   $Dp \supset \neg D\bar{p}$

A2.  $J(p \supset q) (Jp \supset Jq)$   $D(p \supset q) \supset (Dp \supset Dq)$

III. Logika powstrzymywania się:

A3.  $WW\Theta \equiv \Theta$

A4.  $W\Theta \supset \neg \Theta$

IV. Aksjomat transparencji myśli drugiego poziomu:

A5. (a)  $JJp \equiv Jp$   $DDp \equiv Dp$

(b)  $JWJp \equiv WJp$   $DWDp \equiv WDp$

V. Aksjomat rezygnacji i nadziei:

A6.  $Jp \supset WD\bar{p}$   $Dp \supset WJ\bar{p}$

VI. Aksjomat zupełności:

A7.  $\Theta p \supset (\neg Jp \supset WJp)$   $\Theta p \supset (\neg Dp \supset WDp)$

VII. Twierdzenia:

T1.  $W\Theta \equiv \neg \Theta$



## System KC

- I. Logika podstawowa: jak wyżej.  
 II. Logika powstrzymywania się. Aksjomaty A3, A4.  
 III. Logika modalna poznania i wiedzy:  
 R2. Jeżeli  $\Psi$  jest twierdzeniem, to  $K\Psi$  i  $C\Psi$  są twierdzeniami.  
 A8.  $Kp \supset p$   $Cp \supset p$   
 A9.  $K(p \supset q)(Kp \supset Kq)$   $C(p \supset q) \supset (Cp \supset Cq)$   
 A10.  $Kp \supset KKp$   $Cp \supset CCp$   
 A11.  $Kp \supset Jp$   $Cp \supset Dp$

## System KC\*

- I. System KC.  
 II. Warunki sokratycznej wszechwiedzy i stoickiego wszechdziałania:  
 A12.  $Jp \supset Kp$   $Dp \supset Cp$   
 A13.  $\neg Kp \supset K\neg Kp$   $\neg Cp \supset C\neg Cp$   
 A14.  $\neg \Theta \supset W\Theta$

Przedstawiony system zachowuje, zdaniem autora, walor nie tylko wobec tradycyjnego rachunku zdań, lecz również w przypadku konkretnych decyzji i wyborów. W sytuacji, gdy ktoś decyduje się spowodować  $m$  na tej podstawie, że ma być spowodowane  $e$ , a  $e$  nastąpi tylko wtedy, gdy jest  $m$  [w notacji autora:  $\$e, e \supset m \vdash \$m$  lub jako opis:  $De, J(e \supset m) \rightarrow Dm$ ] wówczas z łatwością można dowieść, że wybór nie jest racjonalny, jako że zgodnie z systemem uniwersalnego rozumu jedyną racjonalną strategią w tym wypadku jest powstrzymanie się od decyzji spowodowania  $m$  ( $\neg Dm$ ), ponieważ tylko tyle wynika z przesłanek.

Przytoczywszy szereg dodatkowych przykładów ilustrujących sposób posługiwania się systemem, Binkley zastanawia się nad racjami na rzecz uznania systemu uniwersalnego rozumu. Proponowana przezeń definicja prawomocności rozumowania praktycznego ma charakter ściśle syntaktyczny. Autor sądzi jednak że zamiast tradycyjnej argumentacji semantycznej (rozumowanie jest prawomocne, ponieważ przenosi prawdę z przesłanek do wniosku) można wskazać również na racje o charakterze pragmatycznym. I tu następuje wywód, który — jak się wydaje — usprawiedliwia tytuł recenzji. Podstawą aprobaty racjonalności i dezaprobaty irracjonalności jest ideał mędrca. Ideał mędrca jednoczy w sobie to, co autor nazywa sokratyczną wszechwiedzą i stoickim wszechdziałaniem. Tylko mędrzec powstrzymuje się od decyzji niezgodnych z rozumem ( $\neg \Theta W \Theta$ ). Można zatem powiedzieć, iż mędrce jest ten i tylko ten, kto spełnia warunki systemu KC\*. Mędrzec jest istotą absolutnie racjonalną.

System uniwersalnego rozumu jest tak przemyślnie skonstruowany, że jakkolwiek próba zanegowania poszczególnych jego twierdzeń stanowi, mówiąc najogólniej, demonstrację irracjonalnego stanu umysłu krytyka. Żaden bowiem mędrzec, żaden umysł doskonale racjonalny nie może występować przeciwko swej własnej zasadzie — zasadzie racjonalności. Jeśli więc recenzent ośmiela się kwestionować wartość osiągnięć konstruktora modelu idealnie racjonalnego umysłu, to z punktu widzenia systemu uniwersalnego rozumu jego obiekcje są całkowicie pozbawione znaczenia.

Jak już wspomniano u podstaw zaprezentowanego systemu leży między innymi teoria aktów umysłu P. T. Geacha. Wydaje się, że Binkley wyprowadza z teorii Geacha zbyt daleko idące konsekwencje. Najpoważniejsze wątpliwości budzi sama koncepcja „racjonalnej psychologii”, na gruncie której można nawet, jak zauważa, mówić o wiedzy apriorycznej. Pomijając milczeniem liczne zastrze-



zenia, jakie można wysunąć wobec aparatury pojęciowej „teorii praktycznego rozumu” (np. wyjątkowo niejasne pojęcie aktu umysłu, powstrzymywania się, decyzji, wiedzy, działania, czy nawet samo pojęcie rozumu i rozumowania praktycznego) wypada zwrócić uwagę na znikome możliwości praktycznego wykorzystania przedłożonej teorii.

Nie kwestionuję wcale sensowności podejmowania tego typu refleksji. Są one wartościowe choćby dlatego, że uświadamiają nam istotne różnice pomiędzy zasadami naszych potocznych rozumowań praktycznych a doskonale sformalizowanym systemem. Nie wydaje się jednak, iżby można było rzeczywiście stosować na codzien proponowaną logikę praktycznego rozumu w tym samym stopniu, w jakim stosuje się podstawowe zasady logiki formalnej. Nawet jeśli potraktować poczynania Binkleya jako swego rodzaju próbę zbudowania teoretycznych podstaw dla mądrego, racjonalnego postępowania moralnego, to i w tym wypadku trudno dostrzec perspektywy praktycznego wykorzystania tej teorii.

Nie jest to jedynie wynikiem uproszczonego pojęcia myślącego, działającego podmiotu oraz niejasności wprowadzonej aparatury pojęciowej. Ale jeśli zrekonstruować zawarte *implicite* w artykule pojęcie działającego podmiotu, jeśli zbadać psychologiczne podstawy przedłożonej logiki, trudno nie zakwestionować założeń autora. Chcieć nie zawsze znaczy móc. Człowiek nie składa się jedynie z czystego rozumu i czystej woli. Dopóki nie określi się możliwych podstawień za *p* i *s*, nie rozwiąże się kwestii wartości i preferencji moralnych oraz możliwości wiedzy moralnej, proponowany przez autora system KC\* nie może znaleźć zastosowania w podejmowaniu decyzji i rozstrzyganiu konfliktów moralnych. Jeśli nie uwzględni się całej złożoności procesu podejmowania decyzji i motywów postępowania człowieka, nie ugruntuje propozycji formalnych rzetelną wiedzą empiryczną, to wydaje się, że wszelkim próbom praktycznego zastosowania sformalizowanego ujęcie myślenia i postępowania człowieka zawsze będzie można przeciwstawić gorzkie ubolewania św. Pawła: „Wiemy bowiem, że Zakon jest duchowy, ja zaś jestem cielesny i zaprzędany grzechowi. Nie rozumiem bowiem tego, co czynię. Bo nie to czynię, co zamierzam, lecz to czynię, czego nienawidzę. A jeśli to czynię, czego nie chcę, uznaję, że Zakon jest dobry. Więc już nie ja to czynię, ale grzech, który tkwi we mnie. Wiem bowiem, że we mnie, to jest w ciele moim nie przebywa dobro. Łatwo mi bowiem chcieć, ale żeby dobro wykonać, nie znajduję sposobu. Bo nie czynię dobra, którego chcę, ale zło, którego nie chcę, to czynię” (Paweł, *Do Rzym.* 7, 14—19).

Zbigniew Szawarski

ETYKA W „THE PHILOSOPHICAL QUARTERLY”, VOL. 17, 1967

Artykuły o treści etycznej zawarte w omawianym roczniku „The Philosophical Quarterly” można podzielić na kilka grup charakterystycznych dla współczesnej filozofii angielskiej. Pierwsza, to artykuły poświęcone logicznej analizie problemów zawartych w klasycznych tekstach etycznych: F. C. Hooda, *The Change in Hobbes's Definition of Liberty*, G. Parry'ego, *Performative Utterances and Obligation in Hobbes*, C. Krivana, *Logic and the Good in Aristotle*. Niejako na marginesie problematyki etycznej, lecz w rzeczywistości ściśle z nią sprzęgnięty jest artykuł C. C. W. Taylora. *Plato and the Mathematicians. An Examination*



of *Professor Hare's View*. Ta rzeczowa, ambitna analiza poglądów Hare'a na platońską koncepcję poznania w dużej mierze przyczynia się do wyjaśnienia niektórych epistemologicznych problemów *Language of Morals* R. M. Hare'a.

Do drugiej grupy należą artykuły bezpośrednio dyskutujące współczesne problemy filozofii moralnej: znakomity szkic W. G. Runcimana, „*Social*” *Equality*, w których autor polemizując z głośnymi koncepcjami Johna Rawlsa dokonuje interesującej analizy problemu egalitaryzmu. Wychodząc z kantowskiego rozróżnienia ceny i szacunku człowieka (ang. *praise* i *respect*) Runciman rezygnuje z próby budowania jeszcze jednej definicji szacunku, koncentruje swą uwagę wokół logicznych i faktycznych różnic pomiędzy „cenieniem kogoś” a „szanowaniem”. Przeprowadzone analizy implikują określone rozwiązanie problemu równości społecznej. Zawiera się ono w maksymie: „dowolna nierówność ceny, żadnej nierówności w poszanowaniu”.

Logicznej analizie języka moralności poświęcone są dwie prace: A. Montefiore, *The Meaning of „Good” and the Act of Commendation* oraz A. K. Sena, *The Nature and Classes of Prescriptive Judgment*.

Na osobne wreszcie omówienie zasługuje wnikliwe studium Alana Gewirtha, *Categorical Consistency in Ethics* — praca, w której tak szeroko dyskutowana współcześnie problematyka miejsca zasady uogólnialności w etyce i jej logicznego statusu znajduje nowe, zgoła nietypowe rozwiązanie. Autor poddaje gruntownej rewizji wszystkie współczesne wersje tzw. zasady uogólnialności (*universalizability*), a zwłaszcza wersję R. M. Hare'a. W wersji Hare'a zasada uogólnialności brzmi: jeśli oceniający stosuje daną regułę wobec jakiejś osoby, musi ją również stosować wobec siebie i *vice versa*. Gewirth kwestionuje to *strictie* logiczne sformułowanie zasady, ponieważ pozwala ono usprawiedliwić bez popadania w logiczną sprzeczność postępowanie fanatycznego rasisty, który rzeczywiście jest gotów ponieść konsekwencje narzucanych innym własnych zasad. Zdaniem autora, możliwe jest takie rozumienie zasady uogólnialności, przy którym nie da się usprawiedliwić postępowania fanatycznego rasisty.

Proponowane przez autora mocniejsze rozumienie zasady uogólnialności jest rezultatem wprowadzenia przezeń pojęcia kategorialnych zasad działania. (Słowo „zasada” uzyskuje tu raczej nietypowe znaczenie). Zasady te to możliwie najogólniejsze cechy przysługujące zarówno wyborom szczegółowych zasad działania, jak również samym działaniom. Fundamentalnymi zasadami kategorialnymi naszego działania są celowość i dobrowolność. Zdanie „każde działanie jest dobrowolne i celowe” jest więc analitycznie prawdziwe. Obie te zasady w połączeniu z zasadą wzajemnej zgodności (tak nazywa Gewirth przytoczoną powyżej wersję Hare'a) tworzą najwyższą zasadę kategorialnej zgodności — „stosuj wobec swego adresata (*recipient*) te same kategorialne reguły działania, jakie stosujesz wobec siebie”. Ponieważ zasada ta, na mocy określenia pojęcia działania, nakazuje sprawcy, by zagwarantował adresatowi działania te same kategorialne warunki działania — dobrowolność i celowość, wypływają z niej dwie bardziej szczegółowe zasady kategorialne: 1) nie stosuj przymusu wobec adresata swych zasad (zasada wolności), 2) nie unicestwiaj jego celów (zasada życzliwości).

To nietypowe rozumienie „zasady” autor wyjaśnia w dalszych analizach, polewując się na analogię z kantowskimi kategoriami ludzkiego poznania. W przeciwieństwie do deskryptywnych i empirycznych zasad nauki, zasady Gewirtha stanowią rodzaj *a priori* konstytutywnych warunków ludzkiego działania. Z punktu widzenia sprawcy są one deskryptywne, z punktu widzenia adresata zasady — preskryptywne. Ponieważ zasady mają na ogół postać praw (*law-like character*)



i odnoszą się do zdań opisujących pewne regularności, bądź samych regularności, a więc jak gdyby „rządzą” pewnymi procesami, można sensownie powiedzieć, że w proponowanym rozumieniu stosować zasadę to tyle, co działać z nią zgodnie.

Autor uzasadnia swą koncepcję dwójako: *a priori* (formalnie i materialnie) oraz *a posteriori*. Uzasadnienie formalne *a priori* polega na okazaniu, że każdy, kto wypowiada zdanie niezgodne z proponowaną zasadą kategorialnej zgodności popada w sprzeczność. Drogą zwykłych przekształceń można dowieść, że zdanie „Mam prawo zmuszać R” jest *a priori* sprzeczne. Uzasadnienie materialne *a priori* przyjmuje za podstawę fakt, że w proponowanym rozumieniu zasady uogólnialności (logiczna postać  $p \rightarrow p$ ) sprawca akceptuje zasady swego działania (poprzednik) koniecznie a nie przypadkowo, jak to ma miejsce w innych wersjach tej zasady, gdy np. sprawca akceptuje uniwersalną zasadę swojego działania tylko wtedy, jeśli zgodna jest z jego pragnieniami (Kant, Hare). Uzasadnienie *a posteriori* wskazuje na błogosławione skutki praktycznej realizacji zasady kategorialnej zgodności — społeczeństwo wolnych i życzliwych ludzi, szanujących wzajem swą wolność i realizowanie indywidualne cele. Ten typ uzasadnienia wyraźnie przypomina rozumowania stosowane przez przedstawicieli tzw. utylitaryzmu reguł.

Artykuł Gewirtha jest jeszcze jedną interpretacją owej niezwyklej zasady, która dla jednych jest zwykłą tautologią logiczną, dla innych bogatą w treści moralne syntetyczną zasadą postępowania. Nie chciałbym w tym miejscu dociekać, w jakim stopniu próba Gewirtha jest udana. Mam wrażenie, że pełne rozwinięcie przedstawionej koncepcji zasady uogólnialności wymaga w uzasadnieniu odwołanie się do języka sądów syntetycznych *a priori*. Ta zaś możliwość, bynajmniej nie wykluczana z współczesnych dyskusji metaetycznych, wiedzie nas w gąszcz klasycznych problemów filozoficznych, nieskończenie komplikując — zdawałoby się — proste i oczywiste rozwiązanie podsuwane przez współczesnych etyków.

Prezentowany rocznik „The Philosophical Quartely” zawiera nadto szereg szkiców, które choć bezpośrednio nie związane z etyką winny być przestudiowane przez uprawiających metaetykę. Mam tu na myśli przede wszystkim szkic C. A. Campbella, *Towards a Definition of Belief*, pracę M. Clarka, *The General Notion of Entailment* oraz N. Reschera, *Values and Explanation of Behaviour*,

Zbigniew Szawarski

ETYKA W „PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH” VOL. 26—27, 1965—67

W ostatnich dwu latach na łamach omawianego pisma ukazały się trzy artykuły poświęcone zagadnieniom etycznym.

Pierwszy numer październikowy 1965 r. zawiera artykuł Monroe C. Beardsleya *Intrinsic Value*. Autor atakuje przydatność pojęcie *intrinsic value* (wartość sama w sobie, „wartość dla siebie”). Argumentacje Beardsleya można ująć w następujących punktach: 1) Pojęcie *intrinsic value* jest niejasne; poszczególne kierunki aksjologiczne wkładają w nie różne treści, 2) nawet jeśli jakieś zjawisko posiadałoby taką wartość, nie moglibyśmy o tym wiedzieć, a zatem nie odgrywa ono żadnej roli w rozważaniach etycznych czy estetycznych, 3) nie istnieje inna możliwość uzasadniania *intrinsic value*, jak tylko przez odwołanie się do oczywistości. Sam Beardsley natomiast tej oczywistości nie posiada.



W drugim numerze 1966 r. znajduje się interesująca praca *Rules and Exceptions in Ethics and Aesthetics*, przenosząca pewne refleksje etyczne w dziedzinie estetyki. Autor — Elmer Duncan z Baylor University stwierdza, że najciekawszymi pracami w estetyce są współcześnie te, które przenoszą do estetyki dane z innych dyscyplin filozoficznych, i sam podejmuje próbę zastosowania pewnych osiągnięć myśli etycznej do estetyki. Zauważa, iż istnieje analogia w uzasadnianiu sądów etycznych i estetycznych. Nasze działanie moralne — powiada — uzasadniane jest najczęściej przez podanie ogólnej reguły etycznej. Na przykład jeżeli jakiś czyn jest kłamstwem czy morderstwem, to jest on zły, ponieważ „Kłamstwo jest złe”, „Morderstwo jest złe”, „Kradzież jest zła” itp. Tego rodzaju ogólne reguły moralne są wedle autora prawdziwe analitycznie, ponieważ zawierają już same w sobie negatywny ładunek emocjonalny. Na procesie sądowym obrońca oskarżonego o morderstwo nie zastanawia się nad tym, czy oskarżony popełniając morderstwo popełnił zły czyn, jest bowiem oczywiste że morderstwo jest czymś złym, natomiast cały swój wysiłek kieruje on na wykazanie, iż popełniony czyn nie jest morderstwem. Rozumienie reguł moralnych jako zdań prawdziwych analitycznie jest zdaniem autora akceptowane przez większość etyków, natomiast sporny jest problem wyjątków od owych reguł. Nie umiemy zadowalająco wytłumaczyć faktu, że w niektórych sytuacjach np. kłamstwo nie tylko nie jest czymś złym, ale staje się czymś dobrym.

Duncan wyróżnia cztery typy rozwiązania tego problemu: 1) Rozwiązanie podane przez Kanta, który nie dopuszcza wyjątków od reguł moralnych. 2) Odpowiedź Kierkegaarda, który wprowadza normy religijne, wyższe od praw moralnych i przez odwołanie do niech uzasadnia wyjątki od norm moralnych. 3) Odpowiedź współczesnego etyka amerykańskiego M. Singera, wedle którego normy moralne nie mają charakteru uniwersalnego — należy je traktować jako reguły dopuszczające wyjątki. 4) Odpowiedź Austina, który usiłuje rozwiązać problem przez „obejście” reguł. „Obejścia” można dokonać podając racje (*making excuses*), ze względu na które należy wybaczyć sprawcy, lub też przez dostarczenie jakiegoś usprawiedliwienia (*providing justification*); na przykład w wypadku morderstwa przez udowodnienie, że było to zabójstwo przez przypadek czy działanie w samoobronie. Zdaniem Duncana, funkcję analogiczną do reguł moralnych pełnią reguły i zasady w krytyce sztuki.

Reguła moralna R służy do oceniania zachowań, zasada czy reguła krytyki K służy do oceniania dzieł sztuki. Zdania „kradzież jest zła” używa się dla potępienia określonego typu działalności. Zdania „Dezorganizacja elementów jest estetycznie zła” używa się dla potępienia pewnego typu malarstwa. Wysiłek Duncana idzie w kierunku wyszukania wśród zasad krytyki K, zasad o prawdziwości analitycznej. Wskazuje na dwie następujące: 1) „Harmonia jest estetycznie wartościowa” oraz 2) „Dezorganizacja, nieład, jest estetycznie negatywna” (*Unity is good* oraz *Disorganization is bad*). Duncan motywuje swoje stanowisko powołując się także na spostrzeżenia teoretyków sztuki i estetyków. Wiele dobrych obrazów jest pozbawionych harmonii czy ładu, pisze Duncan cytując Paula Ziffa, ale są one dobre pomimo to. Nigdy natomiast brak harmonii, nie stanowił wartości dzieła. Zdarza się, iż obraz dysharmonijny podoba się, jednakże w uzasadnianiu wysokiej oceny dzieła nie podaje się braku harmonii. Powiedzieć bowiem o jakimś dziele, że nie posiada harmonii, to tyle co podać przyczynę, uzasadnić negatywne o nim mniemanie. Takie słowa jak „harmonia”, „ład”, „jedność”, „organizacja”, zawierają pozytywne zabarwienie emocjonalne, są to tzw. *pro-words*, pod-



czas gdy takie słowa jak: „dezorganizacja”, „brak harmonii”, „beźład”, zawierają negatywne zabarwienia emocjonalne, są to *con-words*.

Przyjmując pogląd o analityczności, a tym samym i uniwersalności reguł krytyki K, spotyka się autor z analogicznymi trudnościami, z jakimi borykają się etycy, mianowicie z problemem wyjątków.

Jak wytłumaczyć istnienie wyjątków od reguł o uniwersalnej ważności.

Duncan w odpowiedzi na to pytanie wykorzystuje etyczne propozycje Austina. Zdanie „Ten obraz jest dobry, ale nieharmonijny”, przy założeniu, iż zdanie „Brak harmonii jest estetycznie zły” jest zdaniem prawdziwym analitycznie, nie musi być wewnętrznie sprzeczne.

Duncan podaje trzy możliwe w tym wypadku „usprawiedliwienia” takiego zdania: 1) Obraz posiada pewne cechy wartościowe kompensujące brak harmonii, np. pięknie dobrane barwy. 2) Odbiorca nie uświadamia sobie faktu, iż obraz w rzeczywistości jest harmonijny, posiada pewną organizację elementów niedostrzegalną przez mało wykształconego estetycznie odbiorcę. Artyści mają różne sposoby organizowania, kształtowania swoich dzieł. Kompetentny krytyk może uświadomić odbiorcy istnienie porządku w dziele, którego przedtem odbiorca nie dostrzegał. 3) Sąd może nie mieć charakteru estetycznego. Może to być sąd o charakterze moralnym czy politycznym, mimo iż odbiorca jest przekonany o jego estetycznym charakterze:

Ostatnim z trzech sygnalizowanych artykułów jest praca Gustava Ichheisera *Social Perception and Moral Judgement*, w czwartym numerze 1966 r.

Według Ichheisera, sąd moralny (rozumiany bardzo szeroko, włączający także reakcje i uczucia moralne) ma charakter złożony, jest dwuwarstwowy. Warstwa wyjściowa to sądy dotyczące faktów, zjawisk itp., sądy opisowe. Jest to baza, na którą nałożone są oceny moralne — druga warstwa sądu moralnego. Najczęściej zdarza się tak iż uświadamiamy sobie aspekt oceny moralnej, natomiast nie jesteśmy świadomi tkwiących w sądzie moralnym *implicite* przekonań o stanie faktycznym, o pewnych cechach ocenianego zjawiska. Ogromna liczba moralno-ideologicznych konfliktów, nie jest skutkiem różnorodnych norm moralnych czy braku moralnej wrażliwości, jak to potocznie się przypuszcza. Raczej różnorodność sądów o faktach wynika z różnic w percepcji społecznej powoduje konflikty moralne oraz ideologiczne.

Oto przykład autora: udzielamy moralnej aprobaty osobie odnoszącej sukcesy. U podstaw tej pozytywnej oceny moralnej leży przekonanie, iż osoba odnosząca sukcesy posiada takie cechy jak zaradność, inteligencja, uczciwość, przedsiębiorczość itp., które to cechy oceniane są przez nas pozytywnie. Sukces oceniamy pozytywnie, gdyż zakładamy że jest wynikiem cech ocenianych przez nas pozytywnie. Natomiast jeżeli dowiadujemy się, że spowodowany on został również przez cechy oceniane przez nas negatywnie, takie jak brak skrupułów, oportunizm, bezwzględność, nasza moralna ocena sukcesu może ulec zmianie i z pozytywnej przekształcić się w negatywną.

Nie zmieniliśmy w tym wypadku naszych ocen moralnych, w dalszym ciągu oceniamy pozytywnie takie cechy jak odwaga, uczciwość, inteligencja. Zmieniliśmy naszą wiedzę o stanie faktycznym. Zmiana sądu o faktach stała się przyczyną zmiany oceny moralnej.

Zofia Rosińska