

## RECENZJE

*Miscellanea* Marii Ossowskiej

Maria Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*. Słowo wstępne: Maria Ofierska i Maria Smoła. Posłowie: Krzysztof Kiściński, PWN, Warszawa 1983, s. 603.

Każda nowa książka sygnowana nazwiskiem Marii Ossowskiej zawsze była w polskim piśmiennictwie z zakresu nauk humanistycznych wielkim wydarzeniem. Po raz ostatni mieliśmy sposobność przeżyć to wrażenie w roku 1983, kiedy to wydano — niestety już pośmiertnie — tom pod wspólnym hasłem: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*. Sam tytuł sugeruje, że chodzi tutaj o rzeczy różne, które wcześniej nie znalazły miejsca w obrębie druków zwartych. Tych ostatnich było w pracowitym życiu uczoney łącznie siedem, a jeśli policzyć także utwory drobniejsze oraz wznowienia i przekłady — dziewiętnaście<sup>1</sup>.

*Miscellanea* są w pewnym sensie pozycją eksperymentalną. Do rzadkości bowiem należy, poza edycją dzieł wszystkich, zwyczaj zbiorczego publikowania czyichś tekstów, które pierwotnie nigdy nie były zamierzone do druku w postaci odrębnego tomu. Stało się tak właśnie z wybranymi fragmentami spuścizny Marii Ossowskiej. Postanowiono mianowicie udostępnić niemal całość jej dorobku pisarskiego, rozproszonego w różnych czasopismach i w znacznej mierze dawno już zapomnianego. Są tam więc: recenzje, mniejsze rozprawy i artykuły naukowe, komunikaty z kongresów i posiedzeń, noty autobiograficzne oraz teksty publicystyczne. Zresztą nie tylko, bo obok samodzielnych prac autorki znajdujemy w tym zbiorze także teksty dwu przeprowadzonych z nią wywiadów, ogłoszonych uprzednio w prasie tygodniowej. Poszczególne formy podane zostały w układzie chronologicznym, pozwalającym zorientować się w rozwoju zainteresowań autorki. Na końcu zamieszczono wyczer-

<sup>1</sup> A oto tytuły książek M. Ossowskiej (w porządku chronologicznym): 1) *Z etyki stosunków merykantylnych*, Warszawa 1943 (tajny druk okupacyjny), 2) *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1947 (kilkakrotnie wznawiane), 3) *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Warszawa 1949 (przekład serbochorwacki, *Psyhologija morala. Naka pitanja psihološke problematike*, Sarajevo 1971), 4) *Moralność mieszczańska*, Łódź 1956, 5) *O pewnych przemianach etyki walki*, Warszawa 1957, 6) *Metodologia dyscyplin normatywnych. Wybór tekstów*, Warszawa 1962 (wyd. powielone), 7) *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Warszawa 1963 (przekład angielski, *Social Determinants of Moral Ideas*, Philadelphia 1970; przekład niemiecki *Gesellschaft und Moral. Die historische und soziale Bedingtheit sittlichen Grundhaltungen*, Düsseldorf 1972, 8) *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1965, 9) *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970 (przekład angielski *Moral/Norms. A tentative systematization*, Warszawa—Amsterdam—New York—Oxford 1980), 10) *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1973.

pującą *Bibliografię prac naukowych Marii Ossowskiej* (w opracowaniu M. Smoły).

Prezentowany tom jest źródłem często zupełnie unikalnych wiadomości na temat Marii Ossowskiej. Nawet dla osób zawodowo zajmujących się w Polsce nauką o moralności, książka ta jest pewnym zaskoczeniem. Zawarty w niej różnorodny materiał, dokładnie prześledzony — w wielu punktach zmusza do zmiany dotychczasowego i nader niekiedy powierzchownego obrazu postaci i twórczości tej uczzonej. Wypowiedziane o Marii Ossowskiej sądy, w naszej literaturze zresztą nieliczne<sup>2</sup>, z reguły ograniczały się do przytoczenia kilku przypadkowych ogólników, z pomocą których kwitowano następnie olbrzymi i skomplikowany dorobek autorki.

Niniejsza recenzja z książki *O człowieku, moralności i nauce* nie jest pierwszą, jaką piszący te słowa zdołał już podać do druku<sup>3</sup>. Niechaj zatem czytelnik pozwoli, że — poza niezbędnymi informacjami — pominię w tym miejscu sprawy, o których miałem okazję wypowiedzieć się już gdzie indziej. Dla „Etyki” natomiast, z racji szczególnego charakteru tego pisma, zarezerwowałem kwestie najbardziej interesujące badaczy moralności. Sprowadza się to do zwrócenia uwagi przede wszystkim na te treści, zawarte w nowo wydanej książce Marii Ossowskiej, które bądź rozszerzają naszą wiedzę o dokonaniach autorki w dziedzinie nauki o moralności, bądź też przyczynić się mogą do ewentualnego zmodyfikowania już istniejących ocen i przekonań na ten temat.

#### Sugestie płynące z pism semantycznych Marii Ossowskiej dla rozumienia jej koncepcji nauki o moralności

Pierwszym drukiem w liczącym łącznie 196 pozycji dorobku naukowym Marii Ossowskiej była recenzja z książki Władysława Tatarkiewicza *O bezwzględności dobra*, ogłoszona przez autorkę w „Kurierze Polskim” w roku 1919 (*Miscellanea*, s. 11-13)<sup>4</sup>. Z większych prac mieliśmy następnie dysertację doktorską pt. *Zarys aksjologii stoickiej* (s. 20-67), napisaną i obronioną pod kierunkiem prof. Jana Łukasiewicza w roku 1921 i opublikowaną — w postaci osobliwie okrojonej — na łamach „Przeglądu Filozoficznego” w roku 1923 (wypadki towarzyszące przygotowaniu tego tekstu do wydania uczona sugestywnie opisała w swoim *Szkicu autobiograficznym*, s. 538).

Zdawać by się więc mogło, że etyka (ściślej: nauka o moralności) od początku była główną pasją Marii Ossowskiej. Tak jednak nie było. Bardziej aniżeli etyczne, we wczesnym stadium twórczości odpowiadały autorce zagadnienia języka, ze szczególnym uwzględnieniem teorii znaczenia. Tym problemom poświęciła, jak wiadomo,

<sup>2</sup> Z ważniejszych pozycji ustosunkowujących się do twórczości M. Ossowskiej, poza recenzjami z książek, ukazały się: J. Lande, *O ocenach (artykuł dyskusyjny)*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1948, z. 3-4; I. Lazari-Pawłowska, *O twórczości Marii Ossowskiej*, „Studia Filozoficzne” 1956, nr 2; T. Kotarbiński, *Działalność i postawa Profesor Marii Ossowskiej*, „Argumenty” 1968; Z. Ziemiński, *Koncepcje etyczne Marii Ossowskiej*, „Nurt” 1975, nr 2; I. Lazari-Pawłowska, *Maria Ossowska jako badacz moralności*, „Studia Filozoficzne” 1975 nr 12; B. Gałka, *O poglądach moralnych Marii Ossowskiej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio I, Philosophia-Sociologia, Vol. III/IV, Lublin 1978/1979.

<sup>3</sup> Moje recenzje z tej książki są w druku w następujących czasopiśmie: „Ruch Filozoficzny”, „Studia Filozoficzne” oraz „Państwo i Prawo”. Ukazała się już natomiast recenzja pt. *Maria Ossowska jaką znało dotąd niewiele* opublikowana w „Nowych Książkach” 1983, nr 7, s. 11-13.

<sup>4</sup> Tytuły prac oraz cytaty zakończone podaniem stron w nawiasach pochodzą z recenzowanego tomu. Adresy bibliograficzne innych prac, które będą tutaj powoływane lub cytowane podaje w odnośnikach.

habilitację (1923), której czołową pozycję stanowiła rozprawa pt. *Słowa i myśli* (s. 183 - 225). Na temat zainteresowań semantyką po latach powiedziała: „Okres ten źle wspominam, bo wysiłki, które w tę dziedzinę włożyłam, nie znalazły sobie należytego wyrazu. Zmarnowałam materiały zebrane do monografii o pojęciu znaczenia. Zmarnowałam, bo pociągnęły mnie inne zagadnienia, zaś powrót do semantyki uniemożliwiło ostatecznie spalenie się tych materiałów wraz z całym archiwum naukowym w czasie Powstania Warszawskiego w 1944 roku” (s. 538).

Pisma semantyczne, to prawda, należą do utworów najmniej znanych w całości kształcie pisarstwa Marii Ossowskiej. Nie znaczy to wszelako, że z tego tylko powodu mogą być one beztrosko pominięte przy analizie i ocenie jej prac późniejszych, dotyczących na przykład niektórych zagadnień z zakresu nauki o moralności. Nie jest tak i być nie może z kilku jednocześnie względów. Po pierwsze, pewne merytoryczne rozstrzygnięcia, istotne na gruncie teorii znaczenia, zachowują swoją ważność także na terenie pozostałych nauk: wszystkie one mają bowiem z językiem do czynienia. Po drugie, metody wypracowane przez semantykę znajdują pełne zastosowanie również w obrębie szeroko pojętej etyki: wszak nie co innego, jak tylko rozróżnienie opisu i oceny zdecydowało ostatecznie o konieczności radykalnego przeciwstawienia sobie nauki o moralności oraz etyki normatywnej (rzecz to w koncepcji M. Ossowskiej bezsprzecznie fundamentalna). Po trzecie wreszcie, niepodobna trafnie odtworzyć intelektualnego rodowodu M. Ossowskiej, zapominając o jej koligacjach z semantyką, koligacjach — gdy sięgnąć głębiej — mających już bezpośredni związek z programem badań podjętych swego czasu przez szkołę lwowsko-warszawską, z której uczona poniekąd wyszła i z którą, mimo różnicy zdań w wielu kwestiach, do końca nie zerwała. „Biegłość w analizach lingwistycznych i logicznych, wyrobiona w okresie jej kontaktów zwłaszcza z J. Łukasiewiczem i T. Kotarbińskim, nie była z kolei obojętna dla fascynacji etyką anglosaską, o której M. Ossowska wyraziła się, że „mało w niej frazeologii, że jasna i stara trzymać się faktów”<sup>5</sup>.

Prace Marii Ossowskiej z zakresu semantyki są w *Miscellaneach* reprezentowane m. in. przez następujące teksty (przytaczam tylko tytuły bardziej znaczące, podając nadto w nawiasach datę ich pierwszodruku): *Semantyka profesora S. Szobera* (1925, s. 93 - 107), *O pojęciu wyrażania* (1928, s. 124 - 125), *Stosunki logiki i gramatyki* (1929, s. 136 - 158), *Słowa i myśli* (1931, s. 183 - 225) oraz *Significatio per se i per aliud u Anzelma* (1932, s. 226 - 228).

Dla lepszego zrozumienia stanowiska autorki w kwestii pojmowania przez nią nauki o moralności szczególnie pomocna będzie rozprawa pt. *Słowa i myśli*. M. Ossowska przeprowadza w niej wszechstronną analizę pojęcia wyrażania. Z kilku możliwych do pomyślenia charakterystyk tego pojęcia zaleca nam się wybrać i przyswoić semantycę tylko jedną. Swoją wywód uczona rozpoczyna od spostrzeżenia (znanego już wcześniej Husserlowi, Bühlerowi, Meinongowi, Russellowi, Delacroix), że wypowiedziane przez kogoś zdanie może ściągać uwagę słuchacza jednocześnie w dwu kierunkach: albo w kierunku tego, co zdanie to prezentuje (opisuje), albo w kierunku przeżycia, które ono wyraża: „Wypowiedziane przez kogoś zdanie ‚Wisła wystąpiła z brzegów’ może skierować naszą myśl ku zdarzeniu, o którym w zdaniu mowa, może ją także nastawić na to, że oto wypowiadający się tak myśli na podstawie obserwacji czy cudzego opisu” (s. 183).

Funkcja opisowa (prezentacyjna) w omawianym studium autorki nie interesuje. Zajmuje się ona tylko wyrażaniem — jako własnością znaków mowy, ze

<sup>5</sup> M. Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 11.

względem na pewien ich stosunek do przeżyć. Z kolei ogranicza swoją uwagę do sytuacji, w której tym, co wyraża, jest zdanie orzekające, tym zaś, co wyrażane, jakaś myśl. Przez myśl proponuje następnie rozumieć takie przeżycie, które może być przekonaniem albo tylko supozycją, czyli — inaczej mówiąc — sądem przedstawionym (por. s. 184).

Materiał jaki nasuwa się w związku z ustaleniem pojęcia wyrażania nie jest jednolity. Analizując różne znaczenia zwrotu: „Zdanie Z wyraża myśl M w języku J” autorka wymienia aż sześć jego odmian, z których cztery kwalifikuje jako podstawowe, a dwie dalsze jako pochodne. A oto zbiorcze zestawienie uzyskanych przez nią rezultatów:

- 1) Zdanie Z wyraża myśl M = Zdanie Z odwzorowuje myśl M;
- 2) Zdanie Z wyraża myśl M = Zdanie Z ma własność wywoływania myśli M;
- 3) Zdanie Z wyraża myśl M = Zdanie Z odpowiada myśli M;
- 4) Zdanie Z wyraża myśl M tego, kto to zdanie wypowiedział = Zdanie Z komunikuje myśl M — w obu znaczeniach słowa „komunikować”, tj. i wtedy, gdy interlokutor pomyślał sobie M, jak i wtedy, gdy pomyślał sobie, że X myśli M;
- 5) Zdanie Z wyraża myśl M tego, kto to zdanie wypowiedział = Zdanie Z zdradza myśl M, przy czym obojętne jest, w jaki sposób, tzn. zarówno w wypadku, gdy zdradza przeżycie, mówiąc o nim, jak i wtedy, gdy je zdradza, mówiąc o czymś innym;
- 6) Zdanie Z wyraża myśl M tego, kto to zdanie wypowiedział = Zdanie Z zdradza myśl M i myśli tej nie prezentuje (por. s. 210).

Jak już wspomnieliśmy M. Ossowska opowiada się za przyswojeniem semantyce zwrotu „Zdanie Z wyraża myśl M” tylko w jego szóstym znaczeniu. Celowo nie podaje tutaj szczegółowej interpretacji poszczególnych znaczeń, albowiem nie jest to dla naszego akurat użytku najpotrzebniejsze, a zainteresowany czytelnik z łatwością te interpretacje sobie odtworzy, sięgając do tekstu oryginalnego.

Na początku powiedzieliśmy, że dwie są postawy możliwe wobec czyjejs wypowiedzi: uwaga słuchacza może być wobec czyjejs wypowiedzi skierowana bądź na to, co zdanie prezentuje, bądź na przeżycie, które wyraża. Sformułować żadnych reguł, co do tego, kiedy akcent pada na jedno, a kiedy na drugie — wedle autorki — nie można. Treść zdania niczego tu jeszcze nie przesądza. O uznaniu bowiem, co należy do znaczenia danego wyrazu, a co nie należy, decyduje każdorazowo względem na to, co chcemy przez ten wyraz komuś oznajmić, jaką w danej chwili mamy (mieliśmy) intencję komunikacyjną. „Gdy czytamy — jak pisała Maria Ossowska — najbardziej wyzute z pierwiastków osobistych rozprawy naukowe, nie jest nam obojętne, kto tak myśli. Świadomość, że ten oto człowiek jest takiego oto zdania, towarzyszy zwykle naszej lekturze. Świadomość ta i stopień naszego zaufania do osoby, która się wypowiada, decydują o tym, czy słuchając albo czytając przeżywamy przekonania, czy tylko sądy przedstawione. Nie lubimy, przynajmniej w wieku dojrzałym czytać rzeczy anonimowych. Za lat dziecinnych atrakcyjny tytuł, a nie autor decyduje o wyborze książki, zaś w czasie lektury funkcja prezentacyjna fabuły pochłania, podczas gdy autor i jego opinie są obojętne. Inaczej [rzecz] się ma później u ludzi, których interesuje oblicze kultury. Za fabułą książki stoi dla nich człowiek, który tę książkę napisał, i funkcja ekspresywna zaczyna grać rolę obok funkcji prezentacyjnej” (s. 206 - 207).

W świetle przytoczonych wyżej uwag Marii Ossowskiej na temat funkcji zdań orzekających (także nazw, zwrotów pytających i rozkaznikowych) zgola inaczej poczyną rysować się problem opisowych oraz oceniających składników, zawartych w jej pracach naukowych poświęconych analizom zjawisk moralnych. Z pewnością

nie jest tak, by o postawie autorki (tylko opisowej lub ewentualnie także oceniającej) można było w każdym wypadku rozstrzygnąć jednoznacznie. Problem ten, jak mieliśmy okazję się przekonać, jest nader złożony. Jego zadowalające wyjaśnienie wymagać będzie przywołania pewnych dodatkowych założeń, związanych zwłaszcza z koncepcją nauki o moralności, jaką Maria Ossowska przyjęła i w swojej rozległej praktyce naukowej *de facto* zrealizowała.

#### Jakie zadania ma przed sobą badacz moralności?

Pytanie powyższe posłużyło swego czasu autorce za tytuł dla niewielkiej, lecz znaczącej rozprawki, opublikowanej po raz pierwszy w roku 1937 w czasopiśmie „Wiedza i Życie” (*Miscellanea*, s. 333 - 340). Rzeczona rozprawka pełni rolę szkicu programowego, w którym Maria Ossowska zawarła własne *credo* metodologiczne, leżące u podstaw postulowanej przez nią koncepcji nauki o moralności. W koncepcji tej tezę wyjściową stanowi idea bezwzględного rozgraniczenia dwu rodzajów wypowiedzi: opisu oraz oceny lub dwu znaczeń jednej i tej samej wypowiedzi (jej znaczenia opisowego oraz oceniającego):

„Kto mówi, że w języku polskim rozróżnić można tyle a tyle dialektów, ten stwierdza pewien fakt. Kto mówi, że ten a ten z tych dialektów jest najpiękniejszy, ten ocenia. Stwierdza pewien fakt, kto mówi, że ludzie w swoim postępowaniu rządzą się na ogół interesem osobistym, albo że każdy człowiek pragnie szczęścia, podczas gdy ocenia ten, kto mówi, że dobrze jest w swym postępowaniu pamiętać o innych, albo że szczęście jest dobrem najwyższym.

Rozróżnienie tych dwóch rodzajów wypowiedzi jest nam niezbędne do rozróżnienia dwóch różnych punktów widzenia, dwóch różnych postaw, z jakimi można przystępować do rozważań nad moralnością. Jedną z możliwych dróg obiera ten, kto przystępując do pracy w tej dziedzinie mówi sobie: nie będzie mnie interesowało, co dobre, a co złe, nie będę usiłował rozstrzygać, do czego ludzie powinni dążyć, a czego powinni unikać. Będę tylko obserwował, co ludzie uważają za dobre i złe, co nakazują czynić i od czego nakazują się wstrzymać, będę próbował sobie wyjaśnić, skąd wzięły się ich pochwały i nagany, będę usiłował dociec, jakie motywy pchają ludzi do takiego lub innego oceniania, jakie motywy kierują nimi nie tylko w ocenianiu, ale i w postępowaniu.

Oto jedna z możliwych postaw, z jakimi można przystępować do rozważań nad moralnością. Jest to postawa beznamiętnego badacza pewnego faktycznego stanu rzeczy, postawa tego, kto bada zjawiska moralne podobnie jak botanik bada rośliny, a językoznawca zjawiska językowe” (s. 333).

Rozróżnienie kategorii opisu i oceny pozwoliło następnie autorce precyzyjnie odzielić materie, którymi zajmuje się nauka o moralności, od tych, którymi zajmuje się etyka — dziedzina, od której oczekujemy odpowiedzi na pytanie, co dobre, a co złe, co powinno być celem ludzkich dążeń, jakie motywy powinny kierować ludzkim postępowaniem:

„Tego, kogo sprawy moralności interesują w sposób czysto faktyczny, kto w tym zakresie wstrzymuje się od wszelkiego oceniania i pragnie tylko wiedzieć, jak rzeczy stoją, nie zaś jak stać powinny, tego, kto zajmuje, słowem, w stosunku do zjawisk moralnych postawę owego beznamiętnego obserwatora [...], nazywać będziemy [...] badaczem moralności, dziedzinę zaś przez niego uprawianą — nauką o moralności. Dla tego kto w sprawach moralności formułuje pewne pochwały lub nagany, poucza o tym, co być powinno i co być nie powinno, zarezervujemy, zgodnie z tradycją, nazwę etyka, zaś dla jego dziedziny nazwę etyki” (s. 333 - 334).

Powyższy cytat ze znanej i często powoływanej pracy Marii Ossowskiej przytoczyliśmy nieprzypadkowo. Te głównie zdania autorki były bowiem i są od dłuższego już czasu przedmiotem ustawicznych polemik i krytyk, wysuwanych pod jej adresem. W tym miejscu nie jesteśmy w stanie wszystkich tych krytyk w całości zrelacjonować. Nie ma zresztą takiej potrzeby w sytuacji, w której sądzimy, że cały ten spór polega najwyraźniej na nieporozumieniu, zaś stanowisko Marii Ossowskiej od początku wydaje się poprawne i dostatecznie przez nią samą uzasadnione.

Przypomnijmy zatem krótko, co Maria Ossowska miała na myśli, wysuwając swój ideał nauki wolnej od wszelkiego wartościowania. Nie miała oczywiście nigdy na uwadze całkowitej eliminacji ocen z nauki, lecz ich eliminację w takim tylko zakresie, w jakim ingerencja ocen prowadzić może do zapoznania opisowej funkcji wszelkiej nauki, która to funkcja — dodajmy — jest warunkiem konstytutywnym pojęcia nauki w ogóle. W artykule pt. *Rola ocen w kształtowaniu pojęć* czytamy co następuje: „Eliminacja ocen z nauki jako wytworu bynajmniej nie pociąga za sobą rezygnacji z wartościowania na terenie metanauki [podkr. — P. J. S.]. Na tym piętrze wolno nam wartościować, tak jak wolno nam wyrażać swoje upodobania do jasności w odróżnieniu od mętności, do sprawdzalności w odróżnieniu od niesprawdzalności, do rzeczowości w odróżnieniu od wodnistej treści” (s. 534).

Ostatnio cytowany fragment z pism Marii Ossowskiej pochodzi z roku 1967. Z tą m. in. datą krytycy łączą zmianę stanowiska autorki w kwestii wartościowania w nauce (w stosunku do postawy, jaką znamy na przykład z artykułu *Jakie zadania ma przed sobą badacz moralności?* oraz z książki *Podstawy nauki o moralności*). Osobiście takiej zmiany w poglądach autorki nie dostrzegam, aczkolwiek w pełni doceniam jej gotowość do dyskusowania tego nadal dla wielu osób nieoczywistego zagadnienia. Tę gotowość M. Ossowska udokumentowała przede wszystkim w rozprawce *Rola ocen w kształtowaniu pojęć*, a także kilkoma wzmiankami w *Socjologii moralności*, *Normach moralnych* oraz *Ethosie rycerskim*. Wszystkie te wypowiedzi były, jak sądzę, wywołane sytuacją nacisku, w jakiej M. Ossowska znalazła się na skutek powtarzających się głosów krytycznych, głosów — powtórzmy to raz jeszcze — opartych na nieporozumieniu. Jest bowiem nieporozumieniem żądać od kogoś, by występując w roli badacza moralności, manifestował przy każdej okazji swoje uczucia. Nie wymagamy tego — i słusznie — od botanika, obserwującego i opisującego rośliny, nie wymagamy od językoznawcy, konstatającego prawa istnienia i rozwoju języka, — nie mamy również prawa wymagać tego samego od badacza moralności. Nie mamy, albowiem intencją oceniającego z zasady nie jest — to jasne — stwierdzenie, ani tym bardziej stwarzanie lub uzasadnianie jakiegoś stanu rzeczy. Kategorie opisu i oceny przynależą do dwu różnych światów, między którymi nie ma bezpośrednich odniesień. Temu stanowisku Maria Ossowska niejednokrotnie dawała wyraz. W recenzowanym przez nas dziele odnajdujemy aż kilka tekstów specjalnie tej kwestii poświęconych<sup>6</sup>. Problem udziału ocen w nauce nie wyczerpuje się wszelako na stwierdzeniu, że tych dwu kategorii nie należy wzajem mylić lub dowolnie mieszać. Powiem więcej: na etapie opisowego znawstwa konkretnych zjawisk moralnych ocenianie jest — jak to już raz powiedzieliśmy — czynnością w istocie pozanaukową. Skłonność do ferowania ocen może być tutaj co najwyżej rozpatrywana z punktu widzenia prywatnej postawy uczonego wobec badanego materiału; nigdy zaś nie może być traktowana jako integralny składnik refleksji naukowej.

<sup>6</sup> Poza wymienionymi należą tutaj: *Ocena i opis* (s. 314 - 330), *O dwóch rodzajach ocen* (s. 367 - 375), *Ocena a zadanie spostrzegawcze* (s. 385 - 386), *Co to jest ocena?* (s. 397 - 398), *Oceny i normy* (W odpowiedzi prof. J. Landemu) (s. 404 - 409), *Z zagadnień psychologii oceniania* (s. 484 - 489).

To że Maria Ossowska w swojej praktyce naukowej w dziedzinie nauki o moralności świadomie powstrzymywała się od oceniania — potrafię bez cienia uprzedzeń zrozumieć. Mimo braku tych ocen (braku, jak dalej zobaczymy, w rzeczywistości pozornego) nikt nigdy jakoś nie wątpił w jej moralne kwalifikacje; wprost przeciwnie — zawsze były one przedmiotem podziwu i najgłębszego szacunku. Osobiście nie jestem jednak zwolennikiem mówienia osobno o postawie moralnej Marii Ossowskiej jako człowieka i jako badacza moralności. Zdaniem moim w obydwu tych rolach reprezentowała ona poziom nie tylko równy, ale i godny najwyższego uznania. Co to znaczy? Znaczy to że także w pojmowaniu zadań badacza moralności M. Ossowska nie zalecała bynajmniej ucieczki od wartościowań czysto etycznych. Tym, czego uczona faktycznie zabraniała, były — jak sądzę — tylko wartościowania nieuprawnione, które — generalnie rzecz biorąc — polegają na zastępowaniu lub zaciemnianiu opisu ocenami tam wszędzie, gdzie te ostatnie mogą wprawdzie mieć miejsce, lecz nie są przez nas oczekiwane. Od socjologa moralności żądamy, by dał nam rzeczową analizę na przykład moralności proletariackiej w czasach Wielkiej Rewolucji Październikowej 1917 roku, lecz już jako sprawę osobistą tego badacza pozwalamy sobie traktować jego własne na ten temat wartościowania. Nie dlatego, byśmy z pogardą mieli podchodzić do cudzych odczuć odnośnie do referowanych zagadnień, lecz dlatego, że odczucia te — jako swoiście uwarunkowane — nie są akurat przedmiotem naszego oglądu.

W jakiej natomiast sytuacji ten sam badacz moralności ma z kolei bezwzględny obowiązek ujawniania własnych preferencji moralnych? Idąc w ślad za ustaleniami M. Ossowskiej taki obowiązek ciąży na uczonym w momencie konceptualizacji podstawowych pojęć składających się na język nauki o moralności. Na tym etapie, na etapie metanauki, formułowane kategorie moralne są już wyraźnie zdeterminowane przez oceny, rozstrzygające o istocie i hierarchii wartości postulowanych przez określoną wersję nauki o moralności. Poza etyką odnosi się to w równym stopniu do wszystkich bez wyjątku nauk o człowieku: „Definicje w etyce, tak jak inne zdania etyczne — czytamy w jednej z prac Marii Ossowskiej, pochodzącej z roku 1949 — nie są emocjonalnie neutralne, lecz zmierzają do takiego, a nie innego kształtowania postaw. Ten typ definicji spotykamy zresztą nie tylko w etyce, ale i wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z terminami „emocjonalnie aktywnymi”. Taka bywa np. często definicja słowa „kultura”, gdzie to słowo stanowi pochwałę przydzieloną za własności wybrane według gustów definiującego. Podobnie ze słowem „geniusz”. Najrozmaitsze zdania w nauce, przy pozorach czystego opisu, służą przekształcaniu ludzkich postaw za pomocą pewnych czynników emocjonalnych. W takiej sytuacji jest np. zdanie głoszące, że każde zdanie niesprawdzalne jest nonsensem. Rozszerzając znaczenie nieobojętnego uczuciowo słowa „nonsens” wytwarza się tu atmosferę deprecjacji w odniesieniu do pewnych tez, w tym wypadku przede wszystkim do tez metafizycznych. Podobnie, definiując sztukę tak, żeby w niej wykluczyć fotografię, deprecjonuje się jednocześnie fotografię. Cały szereg definicji stosowanych w prawodawstwie ma z pozoru tylko charakter neutralny. Przypuśćmy oto, że gdzieś istnieje prawo, że każda posesja mieszkalna płaci podatki, a środki komunikacji nie. Do jakiej kategorii ma prawodawca zaliczyć domki o kształcie wagoników, które ludzie przyczepiają sobie do samochodów, by w nich w czasie wakacji mieszkać to tu, to tam? Czy to jeszcze posesja mieszkalna, czy już raczej środek komunikacji? Punktem wyjścia prawodawcy jest zagadnienie etyczne: czy ludzie korzystający z tego rodzaju domków winni płacić podatki, czy nie. Rozstrzygnięcie tego zagadnienia rozstrzyga o definicji posesji mieszkalnej tak, żeby do niej włączyć owe wagoniki lub je z niej wykluczyć. Definicja ta

jest więc z pozoru tylko neutralna. Podobnie rzecz się nieraz dzieje z definicją nie-normalności i wieloma innymi definicjami stosowanymi szeroko poza etyką” (s. 419).

Interwencją ocen w obrębie metaetyki obejmuje nie tylko terminy szczegółowe, przesądzające o włączeniu lub wyłączeniu z zakresu moralności pewnych zjawisk, lecz dotyczy także naczelnego pojęcia nauki o moralności. Dla Marii Ossowskiej ustalenie pojęcia moralności było, na co godzi się zwrócić baczną uwagę, przede wszystkim kwestią przyjęcia lub odrzucenia pewnych założeń oceniających. Spoglądając z tego punktu widzenia na twórczość etyczną autorki — niezmiernie trudno będzie nam podtrzymać tezę (tu i ówdzie jeszcze pokutującą) o nieobecności wartościowania w jej pracach *stricte* naukowych<sup>7</sup>.

### Maria Ossowska o pojęciu moralności

Od planowo i racjonalnie budowanej koncepcji nauki o moralności spodziewamy się m.in. podania precyzyjnej definicji moralności. Precyzyjnej, to znaczy ograniczonej do jakiejś jednorodnej klasy zjawisk, o których można będzie powiedzieć, że one i tylko one do moralności należą. To zdawałoby się zupełnie nieskomplikowane zadanie, wcale — jak to wielokrotnie stwierdzała Maria Ossowska — takim nie jest. Nie jest takim bynajmniej nie ze względu na nieudolność badaczy zajmujących się analizą zjawisk moralnych, ale z uwagi na obiektywną nieokreśloność przedmiotu, jakim jest moralność, nieokreśloność przysługującą temu zjawisku z samej jego natury. W jednej z ostatnich swoich książek pt. *Normy moralne. Próba systematyzacji*, uczona nie bez powodu umieściła w roli motta następującą (i znaczącą w kontekście tych rozważań) wypowiedź Arystotelesa: „Co się tyczy opracowania naszego przedmiotu — pisał Stagiryta w *Etyce nikomachejskiej* — to wystarczy może, jeśli ono osiągnie ten stopień jasności, na który ów przedmiot pozwala. Nie we wszystkich bowiem wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości, podobnie jak nie we wszystkich tworach ręki ludzkiej. Tak też co do pojęć piękna moralnego i sprawiedliwości [...] panuje tak daleko idąca rozbieżność i niestałość zdań, że pojawił się nawet pogląd, że istnienie swe zawdzięczają one tylko umowie, a nie przyrodzie rzeczy [...] Należy więc być zadowolonym, jeśli omawiając takie przedmioty i opierając się na takich przesłankach wskaże się prawdę z grubszą tylko i w ogólnych zarysach [...] jest bowiem cechą człowieka wykształconego żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu”.

W dążeniu do zdefiniowania zjawisk moralnych uciekać się można do różnych sposobów. Można interesować się na przykład tym, co ludzie w rozmaitych kręgach za moralność uważają, i na tej podstawie dochodzić do jakichś uogólnionych własności tego zjawiska. Można też — jak nasz Petrażycki — postąpić arbitralnie, i nie licząc się z zastanymi intuicjami nazwać moralnością coś, co sami za moralność chcemy uznać. Można wreszcie, nie przesądzając z góry rodzaju i zakresu wchodzących w grę zjawisk, przystać na jakąś definicję analityczną terminu „moralność”, wydobywającą z wielości rozmaitych cech, cechą „niewątpliwie” charakteryzującą wszelką moralność, wszystkie bez wyjątku zjawiska przynależne do tej właśnie klasy przedmiotowej. Nie należą także do rzadkości definicje moralności, które to pojęcie po prostu utożsamiają z jakimś przejawem konkretnego zjawiska moralne-

<sup>7</sup> Myśl tę rozwijają zwłaszcza: I. Lazari-Pawłowska oraz B. Gałka (por. wyżej przypisy 2), a także K. Kiciński w *Postowie* do recenzowanego tomu (s. 560 - 567).



go, a więc z tym, co ma być m. in. dopiero zdefiniowane (np. moralność = dekalog religijny).

Wszystkie wymienione wyżej procedury definicyjne, poprawne lub nie, ale spotykane w literaturze fachowej — nie prowadzą nas, zdaniem M. Ossowskiej, do jednoznacznego rezultatu. Nie prowadzą i doprowadzić nie mogą, albowiem klasa określana mianem moralności jest klasą z zasady heterogeniczną, której niepodobna metodycznie uporządkować, kierując się jakimś jednym tylko kryterium wyróżnianym. Pozostaje zatem dysponowanie, jeśli nie dokładną, to przynajmniej przybliżoną charakterystyką moralności: oto konkluzja, do której autorka się skłania. O próbach ścisłego definiowania moralności pisała: „Budowanie definicji analitycznej może rozszerzyć naszą wiedzę o tym, co ludzie myślą, gdy mówią o moralności, ale stworzenie z tych opinii jakiejś spójnej całości jest chimeryczne”<sup>8</sup>.

W studium pt. *Pojęcie moralności* zamiast wieńczącej te rozstrząsania definicji zjawisk moralnych, czytamy co następuje: „Z tym pojęciem [moralności] jest jak z pojęciem kultury. Różni autorzy twierdzą, że jeżeli kultura jakiegoś społeczeństwa ma obejmować zarówno wierzenia jego członków, jak i charakterystyczną dlań ceramikę czy sposób budowania, to o tak utworzonej klasie nie dadzą się sformułować żadne teorie adekwatne. Ci sami krytycy jednak w toku swoich rozważań bez pojęcia kultury obyć się nie umieją” (s. 512).

Czym innym są, jak widać, dążenia metodologów, dbających o kompletny obraz własnej dyscypliny, a czym innym bieżąca praktyka naukowa. Ta ostatnia domaga się zawsze choćby rozwiązań doraźnych, w ogóle pozwalających na podjęcie i rozwijanie stosownych badań. Stąd, ze zrozumienia takiej właśnie potrzeby, wzięto się owo kontrowersyjne oświadczenie Marii Ossowskiej, że „można prowadzić badania, nie bardzo wiedząc, co się bada”<sup>9</sup>. Ija Lazari-Pawłowska, komentując te akurat słowa, pisała: „To paradoksalnie brzmiące stwierdzenie rozumiała [M. Ossowska] w ten sposób, że gdy przedmiotem analizy socjologa zjawisk moralnych są zależności między jakimś dwoma czynnikami, np. między rygoryzmem, z jakim się traktuje w określonej zbiorowości szacunek dla życia ludzkiego a przyrostem naturalnym w tej zbiorowości, wówczas nie jest sprawą decydującą o trafności wyników badań, czy się pierwszy czynnik włączy do zakresu moralności, czy nie. Wiadomo więc w gruncie rzeczy, co się bada, nie jest natomiast przesądzona kwestia, do której klasy dane zjawisko się zaliczy, jaką nazwę mu się przypisze. Ossowska chętnie godziła się także, aby w niektórych badaniach rozszerzyć zakres interesujących badacza moralności zjawisk tak, aby objąć nim całą sferę nazywaną stylem życia lub ethosem. *Moralność mieszczańska* i *Ethos rycerski* są przekonującym świadectwem słuszności tej tezy”<sup>10</sup>.

Podzielając tę interpretację Iji Lazari-Pawłowskiej, nie podzielam jednak wniosków, do których autorka ta w konkluzji dochodzi. A oto stosowny fragment: „Ossowska znalazłaby się oczywiście w innej sytuacji metodologicznej, moim zdaniem w lepszej, gdyby się zdecydowała na mniej lub bardziej arbitralne [podkr. moje] wyznaczenie zakresu moralności. W *Podstawach* nie wyjaśnia, dlaczego tego nie czyni, przyjmując jako rzecz oczywistą, że jej definicja powinna mieć charakter sprawozdawczy. Pisała wówczas: „Nie do nas należy rozstrzygnięcie, co powinno być wyłączone z zakresu moralności, a co powinno w nim zostać”. Po latach jednak, w *Socjologii moralności*, uwzględniła ważny, jak mi się zdaje,

<sup>8</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1947, s. 340.

<sup>9</sup> M. Ossowska, *Socjologia moralności*, Warszawa 1970, s. 130.

<sup>10</sup> L. Lazari-Pawłowska, *Maria Ossowska jako badacz moralności*, „*Studia Filozoficzne*” 1975, nr 12, s. 98 - 99.

fakt, że „wyznaczenie granic pojęcia moralności jest już sprawą moralną”, czyli że w przypadku pojęcia moralności o wyznaczeniu zakresu decyduje, przynajmniej w niektórych wypadkach, poczucie moralne badacza. Pojęcie to obejmuje bowiem, jak Ossowska wyjaśnia, przedmioty podlegające uznaniu i naganie, różnice zaś w oceniającym ustosunkowaniu się do nich o tyle wpływają na zakres pojęcia, że kto uważa jakieś postępowanie za moralnie obojętne lub mniej doniosłe, skłonny będzie wyłączać je z moralności, przypisując do sfery obyczajów, dobrego wychowania czy taktu. Tak właśnie w *Podstawach* Ossowska zaproponowała, aby do nietaktu zaliczać wypadki, gdy przez nie u w a g ę, a nie przez złą wolę, narażamy kogoś na przykrość”<sup>11</sup>.

Zalecana przez Iję Lazari-Pawłowską arbitralność w definiowaniu moralności może okazać się zgubna. Po pierwsze, procedura ta w każdym wypadku grozi ograniczeniem zakresu moralności, podczas gdy chodzi o to właśnie, by — jak ostrzegła M. Ossowska — „nie rozumieć moralności nazbyt wąsko, praktyka bowiem narzuca konieczność łączenia jej badania z badaniem ogólnej hierarchii wartości uznawanej w danym społeczeństwie”<sup>12</sup>. Z drugiej strony, określenie moralności (*per analogiam* do określenia prawa) winno być na tyle precyzyjne, by mieściły się w nim tylko zjawiska bezspornie zaliczane do moralności, w żadnym zaś wypadku takie, które są niezgodne z elementarnym poczuciem społecznym odnośnie do tego, co należy do moralności, a co nie. Po drugie, arbitralność w definiowaniu moralności jest arbitralnością, jakiej dopuszcza się badacz występujący w roli prywatnej osoby, nie zaś reprezentanta społeczności: w przeciwnym bowiem razie, to jasne, nie zachodziłaby potrzeba odwoływania się do tego rodzaju arbitralnych decyzji. Ostatnia sytuacja sugeruje już bez osłonek jakąś indywidualistyczną (by nie powiedzieć — psychologistyczną) koncepcję moralności, co pozostaje jednak w jaskrawej sprzeczności z socjologicznym wyrobieniem Ossowskiej, i co byłoby przez nią z całą pewnością niemożliwe do zaakceptowania.

W cytowanym wyżej fragmencie z artykułu Iji Lazari-Pawłowskiej zwrócić także należy uwagę na jeden jeszcze wątek, który w całej tej recenzji okazał się zresztą dominujący. Dyskutowaliśmy tutaj mianowicie głównie problem dopuszczalności lub niedopuszczalności ocen w nauce, opowiadając się w konkluzji za stwierdzeniem, że w postawie Marii Ossowskiej nie dostrzegamy na ten temat opinii negatywnej, podkreślając nadto ciągłość jej stanowiska w tej sprawie. Innego zdania jest, jak widać, Ija Lazari-Pawłowska, według której poglądy autorki *Podstaw nauki o moralności* ewoluowały, poczynając od rygorystycznego postulatu zachowania bezwzględnej neutralności aksjologicznej w badaniu naukowym, aż po stanowisko umiarkowane, zezwalające badaczowi na ferowanie także własnych ocen moralnych<sup>13</sup>. Taki swój sąd Iji Lazari-Pawłowska opiera zasadniczo na dwu wypowiedziach Marii Ossowskiej, pochodzących z odległych czasowo etapów jej twórczości: 1) „Możemy spotkać się z oceną w nauce o moralności, ale tylko w charakterze p r z e d m i o t u badania” i 2) „Wyznaczenie granic pojęcia moralności jest już sprawą moralną”.

W zgromadzonym natomiast przez nas materiale — nader skromnie zaprezentowanym — powoływaliśmy już zdania, w których Maria Ossowska *expressis verbis* głosi tezę o udziale wartościowań w nauce, a zdania te pochodziły jeszcze z czasów jej zainteresowań semantyką, a więc grubo przed powstaniem *Podstaw nauki o moralności*, od którego to dzieła I. Lazari-Pawłowska rozpoczyna swoją analizę.

<sup>11</sup> Ibid., s. 99.

<sup>12</sup> M. Ossowska, *Socjologia moralności*, Warszawa 1970, s. 14 - 15.

<sup>13</sup> Tę interpretację podtrzymuje i rozbudowuje w swoim *Postawie* K. Kiciński.

Tedy wypadnie uchylić nam domysł, dotyczący istotnej ewolucji w zapatrywaniach M. Ossowskiej na interesującą nas kwestię.

Celem niniejszej polemiki nie jest jednak uściślenie istniejących już w literaturze opinii dotyczących poglądów M. Ossowskiej na temat udziału wartościowań w nauce. Tym celem, nadrzędnym, jest propozycja nowej wykładni tego problemu, która to wykładnia — jak nam się zdaje — najlepiej odpowiada temu, co M. Ossowska faktycznie chciała w tym przedmiocie powiedzieć. Mówiąc mianowicie o udziale ocen w nauce Maria Ossowska wyraźnie odróżniała dwa rodzaje wartościowań (notorycznie przez krytyków nie rozpoznawane):

1) Gdy badacz moralności zajmuje postawę oceniającą wobec analizowanego przez siebie materiału;

2) Gdy oceny decydują o istnieniu i treści pojęć, wchodzących w skład języka nauki o moralności.

Sytuację pierwszą pozwalamy sobie w ogóle uznać za nieistotną dla nauki o moralności, albowiem jest sprawą prywatną badacza moralności, czy zechce on dać wyraz swoim własnym emocjom, czy też nie. Fakt oceniania lub powstrzymanie się od ocen nie ma bowiem w tym wypadku (mieć nie może) wpływu na wartość poznawczą ustalanych twierdzeń. W rozumieniu Ossowskiej tego rodzaju oceny funkcjonują w nauce jedynie w roli „naddatku”, nie zaś w roli jakiejś przesłanki naukotwórczej.

Zgola inaczej mają się rzeczy z sytuacją drugą. Tutaj oceny od początku do końca ingerują, i to na różnych poziomach, w proces poznania naukowego. Ten wpływ ma przy tym dla nauki o moralności znaczenie wręcz fundamentalne, ponieważ oceny okazują się być tutaj kryteriami, ze względu na które terminy opisowe nabierają sensu moralnego. Poza tymi ocenami lub niezależnie od nich żadne terminy etyczne po prostu nie istnieją (nie istnieją jako terminy swoiste dla nauki o moralności). Z jednym wszelako zastrzeżeniem: oceny, o których wyżej mowa, nie są jednostkowymi ocenami moralnymi badacza moralności — nie są to oceny prywatne, lecz oceny, za którymi stoi określona sfera kultury moralnej, którą badacz reprezentuje i w imieniu której zabiera głos.

Próba rozpatrzenia poglądów Marii Ossowskiej w płaszczyźnie: indywidualizm-antyindywidualizm metodologiczny, wydaje się być płodna. Z koncepcji nauki o moralności, wobec której żywno dotychczas nie mało wątpliwości, propozycja Marii Ossowskiej urasta do rangi projektu, w którym etyka opisowa stać się może dyscypliną naukową w pełnym tego słowa znaczeniu, wolną od dowolności i stronniczości, a więc od tych wszystkich błędów, które w przeszłości świadczyły o jej niedoskonałościach. Oczywiście, tak interpretowana (w kategoriach antyindywidualizmu metodologicznego) koncepcja nauki o moralności wymaga dalszych dopracowań i uzasadnień, na które w tej recenzji pozwolić sobie już jednak nie możemy.



Rozmiary naszej opinii o nowo wydanej książce profesor Marii Ossowskiej zaczynają przekraczać granice zwyczajowo przyjęte. Ale prawdą jest także, że dzieło, które przyszło nam rekomendować składa się z utworów o najwyższej wartości teoretycznej, z których znakomita większość to prace bez przesady klasyczne i to o wymiarze światowym. W tym zbiorze, na co zwracaliśmy już uwagę, odnajdzie czytelnik bardzo wiele interesujących i różnorodnych informacji, wzbogacających

naszą wiedzę o postaci i twórczości Marii Ossowskiej. Nie sposób nawet wyliczyć zagadnień, o których należałoby tutaj napisać lub przynajmniej wspomnieć. Rzetelne i wyczerpujące ustosunkowanie się przynajmniej do części z nich wymaga jednak nie recenzji, lecz kilku poważnych rozpraw naukowych, na których powstanie spuścizna naukowa Marii Ossowskiej oczekuje.

Paweł J. Smoczyński

### Aktualność Marksa

Peter Singer, *Marx*, Oxford University Press, Oxford—Toronto—Melbourne 1980, s. 82.

„Oddziaływanie Marksa można porównać z oddziaływaniem postaci religijnych jak Jezus czy Mahomet. Prawie cztery z każdych dziesięciu osób żyje pod rządami, które uznają się za marksistowskie i głoszą — choć jest to czasem dalekie od prawdy — że przy podejmowaniu decyzji w sprawach rządzenia stosują się do zasad marksistowskich. W tych państwach Marks jest czymś w rodzaju świeckiego Jezusa. Jego pisma są ostatecznym źródłem prawdy i autorytetu; jego portrety są wszędzie wystawiane z szacunkiem. Życie setek milionów ludzi głęboko zostało dotknięte przez spuściznę po Marksie.

Ale wpływ Marksa wcale nie ogranicza się do społeczeństw komunistycznych. Rządy konserwatywne wprowadziły reformy społeczne dla wytrącenia oparcia rewolucyjnym marksistowskim ruchom opozycyjnym. Konserwatyści zareagowali także w mniej łagodny sposób: Mussoliniemu i Hitlerowi pomogli dojść do władzy konserwatyści, którzy uznali jego dziki nacjonalizm za właściwą odpowiedź na marksistowską groźbę. A nawet kiedy nie ma groźby rewolucji wewnętrznej, istnienie zagranicznego przeciwnika marksistowskiego służy rządowi do uzasadnienia zwiększania wydatków zbrojeniowych i ograniczania indywidualnych praw w imię bezpieczeństwa narodowego.

Tymczasem bardziej na poziomie myśli niż praktycznej polityki wkład Marksa jest równie oczywisty. Czy ktoś może teraz myśleć o społeczeństwie bez odniesienia do dostrzeżonych przez Marksa powiązań między życiem ekonomicznym a intelektualnym? Idee Marksa powołały do życia nowoczesną socjologię, przekształciły studia nad historią i głęboko wpłynęły na filozofię, literaturę i sztukę. W tym sensie terminu — przyznać trzeba bardzo luźnym — wszyscy jesteśmy obecnie marksistami” (s. 1).

Taki hymn pod adresem Marksa, wynoszący jego wielkość jako teoretyka, ogrom jego wpływu na życie intelektualne, ale przede wszystkim na życie społeczne, rozpoczyna tę niewielką rozmiarami, lecz bogatą treściowo książeczkę jednego

z przedstawicieli angielskiego marksizmu, zjawiska, które w zakresie rozwoju i funkcjonowania społecznego teorii marksistowskiej daje się porównać, jeżeli chodzi o rozmach, z włoskim marksizmem, choć zaplecze praktyczne w postaci silnej partii komunistycznej daje Włochom niewątpliwą przewagę w zasięgu oddziaływania. Angolicy, współpracujący z lewicującymi nieco miesięcznikiem „New Left Review”, są jednak teoretycznie bardziej ciekawi i oryginalni. Edward Thompson i Perry Anderson są autorami fundamentalnych dla tego marksizmu prac. *The Making of the English Working Class* (1963), *Whigs and Hunters* (1975), *The Poverty of Theory* (1978) to najbardziej reprezentatywne prace E. Thompsona, którego *The Making of the English Working Class* uważane jest za pozycję dziś już klasyczną. Wiele polemik i interesujących spostrzeżeń zawierają dwie oceniające stan współczesnego marksizmu książki Perry Andersona: w Europie, *Considerations on Western Marxism* (1976) i w Anglii, *Arguments within English Marxism* (1980). W latach sześćdziesiątych ukazały się dwie obszernie monografie Andersona *Lineages of the Absolutist State* i *Passages from Antiquity to Feudalism*. Z najmłodszego pokolenia zwraca uwagę oryginalnością ujęć Gerald A. Cohen, którego książka *Karl Marx's Theory of History. A defence* (Clarendon Press, Oxford 1978) jest interesującą próbą przedstawienia materializmu historycznego Marksa językiem możliwie najbardziej precyzyjnym, nawiązującym do metodologicznych wymogów anglosaskiej *philosophy of science*.

Na tle tych oryginalnych i znaczących dzieł książeczka Petera Singera nie może pretendować do oryginalności zarówno ze względu na jego małe rozmiary, jak i pewną nieokreśloność tematyczną. Cóż można bowiem napisać w książeczce zatytułowanej *Marks*; albo można przedstawić najważniejsze informacje biograficzne, albo próbować znaleźć jakąś krótką esencję marksistowskiej myśli. I tu jest szansa, szansa sformułowania niejako idei Marksa w pigułce. Zachęcała do tego wydawnicza seria, w której książeczka ta się ukazała. Seria „Past Masters” zawiera już pozycje poświęcone Św. Tomaszowi, Dantemu, Hume'owi (autorem jest A. J. Ayer), Pascalowi. Zapowiadano też książeczki poświęcone nie tylko Augustynowi, Kopernikowi, Baconowi, Berkeley'owi, Diderotowi, Engelsowi, Millowi, ale także innym postaciom takim jak np. Bach, Burke, Carlyle, Konfucjusz, Darwin, Goethe, Herzen, Szekspir i Tolstoj. Jest więc to seria zwrócona do laików w dziedzinie filozofii czy myśli społecznej, sytuująca daną postać w zakresie tak zwanej kultury ogólnej, jednocześnie nobilitująca ją, poprzez uznanie *implicite*, że należy do podstawowych twórców kultury, sztuki, literatury, filozofii i cywilizacji.

Książeczka poświęcona Marksowi składa się z dziesięciu rozdziałów zaopatrzonych w tytuły w stylu sensacyjnym: 1) „Życie i jego wpływ”, 2) „Młody Heglista”, 3) „Od Boga do pieniądza”, 4) „Wkracza proletariat”, 5) „Pierwszy marksizm”, 6) „Alienacja jako teoria historii”, 7) „Cel historii”, 8) „Ekonomia”, 9) „Komunizm”, 10) „Ocena ogólna”. Zadbano więc o formalną atrakcyjność wykładu myśli Marksa. A jak wygląda merytoryczna atrakcyjność tego wykładu i jaką interpretację myśli Marksa otrzymuje czytelnik do szybkiego i łatwego jednorazowego polknięcia?

Jest to, krótko mówiąc, interpretacja filozoficzna; Marks potraktowany jest przez Singera przede wszystkim jako filozof, oryginalny i twórczy filozof co prawda, ale tylko filozof, którego problemem centralnym ma być filozoficzny problem wolności. Interpretacja ta implikuje takie ujęcie, w którym socjologiczne, a przede wszystkim ekonomiczne teorie Marksa zostają nie tylko podporządkowane wizji filozoficznej, ale mają być wręcz wyrazem filozofii Marksa, co oczywiście sprawia, że tracą one swój status naukowy. Nie jest to więc interpretacja nowa i nawet

nie mieści się w tradycji angielskiego marksizmu: jej najbardziej rozbudowaną postać odnajdujemy bowiem w książce L. Kołakowskiego *Główne nurty marksizmu. Powstanie — rozwój — rozkład*. Czy rzeczywiście ta właśnie praca wywarła bezpośredni wpływ na omawianą książkę, trudno ustalić.

Nie jest to jednak najważniejsze, ale sam problem określenia naukowego charakteru teorii Marksa, której Singer tego waloru odmawia. Jak do tego dochodzi? Po ciekawych i trafnie oddających kształtowanie się i ewolucję poglądów Marksa jak też towarzyszącą jej atmosferę intelektualną autor przedstawia genezę teorii społecznej Marksa i w następujący sposób charakteryzuje pojawienie się w tej teorii kategorii klasy robotniczej, której Marks zaczął przyznawać taką szczególną rolę. „Otóż, tak jak reżyser filmowy dający możliwość chłopcu na posyłki znajdującemu się pod ręką zagrać rolę Hamleta, Marks wprowadza proletariat jako materialną siłę, która ma zrealizować dzieło wyzwolenia ludzkości. Dlaczego?”

Odpowiedź, jakiej udziela Singer jest prawie identyczna z odpowiedzią Kołakowskiego i bierze swój początek (choć jej tradycje sięgają jeszcze De Mana) w wydanej w 1955 roku książce Raymonda Arona *L'Opium des intellectuels*. W rozdziale „Mit proletariatu”, Aron lokuje genezę mitu klasy robotniczej w tradycji judeo-chrześcijańskiej; ta właśnie klasa miała zostać „wybrana poprzez swoje cierpienia jako odkupicielka ludzkości” (s. 107). Singer pisze natomiast tak: „Marks nie doszedł do swej koncepcji proletariatu w rezultacie rozbudowanych studiów ekonomicznych, ponieważ studia te dopiero były w stadium początkowym, ale nie wspierał swego stanowiska cytując źródła historyczne, jak to później miał w zwyczaju. Powody, dla których nadał znaczenie proletariatu są raczej filozoficzne niż historyczne bądź ekonomiczne. Ponieważ alienacja człowieka nie jest problemem poszczególnej klasy, ale problemem uniwersalnym, to jeśli można w ogóle mówić o jakimś rozwiązaniu, musi mieć ono charakter uniwersalny, ale właśnie proletariat twierdzi Marks, ma taki uniwersalny charakter z powodu jego totalnego wycucia ze wszystkiego. Reprezentuje on nie poszczególną klasę społeczną, ale całą ludzkość” (s. 22).

W ten sam sposób stawia sprawę L. Kołakowski, zaś łatwość zaatakowania takiego stanowiska ujawnia współczesny proudhonista A. Marc, który w książce *Civilisation en sursis*, wydanej również w 1955 roku, stwierdza, że Marks chce rzeczy niemożliwej, bo z „nicości”, jaką w jego koncepcji ma stanowić proletariat chce wyprowadzić „pozytywność” komunizmu. Aron, Marc, Kołakowski i Singer przypisują więc Marksowi pewną dialektykę o wiele bardziej jeszcze idealistyczną niż u Hegla. Dlatego też na przykład Singer, prezentując tę filozoficzną interpretację socjalistycznej myśli Marksa odnosi ją bezpośrednio i wyłącznie do tradycji heglowskiej. „To że dana sytuacja powinna zawierać w sobie zależności własnego rozkładu, i że największy ze wszystkich tryumfów powinien pojawić się z samej głębi rozpacz — to wszystko są swojskie tematy w dialektyce Hegla i jego następców” stwierdza Singer (s. 22) trywializując również dialektykę Hegla; w żadnym bowiem razie w dialektyce heglowskiej, podobnie jak i u Marksa, „pozytywność” nie może wyskoczyć z czystej „negatywności”; synteza musi kontynuować pozytywne elementy zawarte w tezie i antytezie — taka jest wszak rola *Aufheben*, które stanowi negację i afirmację zarazem pewnych elementów tezy i antytezy. Dlatego z zupełnie innego świata myśli są wzięte analogie religijne, zapoczątkowane przez Arona i kontynuowane przez Kołakowskiego, które wprowadza również Singer: „Są one [owe tematy] echem, jak mówią niektórzy, odkupienia ludzkości poprzez ukrzyżowanie Jezusa. Proletariat dokładnie podpada pod ten dialektyczny

scenariusz i nie można powstrzymać się od podejrzenia, że Marks przejął tę ideę, bo służyło to także jego filozoficznym celom" (s. 22).

Nieco dalej autor przyznaje, że Marks już w tym okresie, gdy formułował po raz pierwszy swoją teorię historycznej misji klasy robotniczej był bardzo blisko klasy robotniczej, widywał się często z przywódcami socjalistycznymi, zwłaszcza francuskimi, gdzie idee socjalistyczne były bardziej zaawansowane niż w Niemczech w owym czasie. Przyznanie przez Singera, że Marks znał i ruch socjalistyczny i klasę robotniczą narusza nieco prawdopodobieństwo owej rzekomej religijnej inspiracji, nie rozwiązuje jednak problemu. Potrzebne jest wykazanie, że w swojej myśli Marks widział misję klasy robotniczej nie jako efekt jej nędzy, upadku, „odczłowieczenia”, wyzucia ze wszystkiego, co miałyby dać jej radykalną świadomość rewolucyjną, jak chce tego Kołakowski, ale że misja ta zasadza się na tych zachodzących jednocześnie z „wyzuwaniem” w ramach tych samych kapitalistycznych stosunków procesach, które można by nazwać „bogaceniem się” społecznych uwikłań i ról klasy robotniczej, co jest rezultatem uspołeczniającej pracę produkcji kapitalistycznej, wraz ze wszystkimi konsekwencjami dla różnych form świadomości, łącznie z nową etyką uspołecznienia ludzkiej jednostki. Dialektyka Marksa polegała więc na przewyciężeniu realnej sprzeczności i na kontynuacji w socjalizmie tego, co już w istotny sposób zostało przygotowane i rozwinęło się w znacznym stopniu w obrębie struktury społeczno-ekonomicznej kapitalizmu.

Filozoficzne ujęcie roli klasy robotniczej, ma u Singera swoje uzupełnienie w ujęciu alienacji jako centralnej koncepcji i kategorii materializmu historycznego. Sytuację tę opisuje Singer w ten sposób: „Istoty ludzkie nie mogą być wolne, jeżeli są podporządkowane siłom, które determinują ich myśli, ich idee, ich samą naturę jako istot ludzkich. Materialistyczna koncepcja historii mówi nam, że istoty ludzkie są totalnie podporządkowane siłom, których nie rozumieją i nie są w stanie kontrolować. Ponadto, materialistyczna koncepcja historii mówi nam, że siły te nie są nadnaturalnymi tyranami, których człowiek nigdy nie może opanować, ale że są to siły wytwórcze samych ludzkich istot; owe człowiecze siły wytwórcze, zamiast służyć jawią się im jako siły wrogie i obce. Opis tego stanu alienacji jest materialistyczną koncepcją historii” (s. 34).

Jest to opis teorii alienacji w swoim ogólnym zarysie trafny, ale zawierający parę istotnych przemilczeń. Sama koncepcja alienacji charakteryzowana przez Marksa jako sytuacja, w której wytwór działalności człowieka panuje nad wytwórcą, zawiera spostrzeżenie niezwykle cenne dla człowieka, zwraca bowiem uwagę na przykry podwójny aspekt jaki spotyka działającego człowieka: nie tylko cel działania nie zostaje osiągnięty, co można by nazwać despektem pierwszego stopnia i próbować jeszcze raz, ale przydarza mu się coś o wiele poważniejszego, co w ogóle uniemożliwia dalsze efektywne działanie: wytwór działalności zarzuca sieci na swojego twórcę. Jest to sugestywny opis pewnej sytuacji, zawierający element dramatycznej ironii, nic też dziwnego, że nawet poeci ją opisywali, na przykład Goethe w balladzie o uczniu czarnoksiężnika. Sytuacja ta stwarza jednak pewne niebezpieczeństwo. Po pierwsze, sytuacja jest opisana tylko na nie, zupełnie jak w przypadku samej klasy robotniczej i jej misji, od strony czysto negatywnej; nie uwzględniła przez to tego niezwykle istotnego elementu marksistowskiej analizy kapitalizmu, który ukazuje iż system ten umożliwił w znacznym stopniu kontrolę człowieka nad swoim działaniem i jego efektami. Po drugie zaś, „abstrakcyjne” niekonkretne, filozoficzno-poetyckie postawienie całej sprawy nie pozwala dostrzec, jakie są rzeczywiste dokonania Marksa w kwestii precyzyjnej, naukowej analizy tej sytuacji, możliwości jej zniesienia i zapanowania człowieka

nad swoim działaniem. „Klasa robotnicza pokonała przyrodę, teraz musi pokonać człowieka”, ten aforyzm Marksa przypomniany jak na ironię przez Kołakowskiego, który taką interpretację odrzuca, wyraża dokładnie, na czym polega ów racjonalny i naukowy sposób teoretycznej podbudowy zarówno misji klasy robotniczej, jak i prognozy nadejścia socjalizmu.

W tym jednak punkcie Singer konsekwentnie odmawia marksizmowi walorów naukowych, podobnie zresztą jak Kołakowski, podważając w taki sam sposób walory naukowe i teoretyczne *Kapitału*. Szczególnie wiele uwagi poświęca on rzekomo nietrafnym prognozom teorii Marksa, identyfikując z nimi wszystkie (często pochopne i nietrafne) prognozy samego Marksa. Dlatego z mieszanymi uczuciami przyjąć można tu „usprawiedliwienie” Marksa i stwierdzenie, że „mimo wszystko” nie jest to myśl bezwartościowa: „Mimo wszystko losy przewidywać Marksa nie dają powodu do całkowitej utraty zainteresowania jego ideami, podobnie jak fakt, iż Jezus myślał, że drugie przejście będzie miało miejsce w ciągu życia niektórych z jego słuchaczy, nie jest powodem utraty zainteresowania chrześcijaństwem. Błędy takie pokazują jedynie, że ci, którzy je popełnili są omylni. Lepiej myśleć o Marksie jako o filozofie w szerokim rozumieniu tego słowa niż o naukowcu. Widzieliśmy jak wyprowadził on swoje przewidywania z interpretacji filozofii Hegla, filozofii postępu ludzkości i ekonomii kapitalizmu. Hegel, podobnie jak Marks opisywał swoją pracę jako naukową. Niemieckie słowo jakiego obaj używali obejmuje swym znaczeniem wszelkie poważne systematyczne badania i w tym sensie Marks i Hegel oczywiście byli obaj naukowcami; obecnie jednak traktujemy Hegla jako filozofa i podobnie powinniśmy myśleć o Marksie” (s. 68).

Jest to więc bardzo elegancka i skuteczna metoda rozbijania naukowego charakteru marksizmu, z czym obszerniej polemizowałem w innych swoich publikacjach<sup>1</sup>.

Nie znaczy to wcale, że interpretacje Singera i Kołakowskiego są tożsame; wręcz przeciwnie, różnią się co do pewnej bardzo istotnej sprawy. Nie ma u Singera owej występującej u Kołakowskiego teorii „immanentnego zła” marksizmu, który miałby kierować życie społeczne ku jakiemś kolektywnemu wynaturzeniu w imię domniemanej „harmonii interesów”. Singer traktuje co prawda Marksa jako wyłącznie filozofa, widzi jednak wagę postawionych przez Marksa pytań także i dla współczesnego świata. Bardzo charakterystyczny dla tej interpretacji jest umieszczony na końcu książeczki „dialog” Marksa z Bakuninem; są to po prostu komentarze pisane przez Marksa na marginesie książki Bakunina *Państwo i anarchia*.

Bakunin: „Powszechne prawo wybierania przez cały lud (Zwischenruf Marksa: „coś takiego, jak cały lud w dzisiejszym sensie tego słowa to urojenie”) przedstawicieli ludowych i (władców państwa) — oto ostatnie słowo marksistów jak również szkoły demokratycznej — kłamstwo za którym kryje się despotyzm rządzącej mniejszości, tym niebezpieczniejszy, że występuje jako wyraz tak zwanej woli ludu”.

Marksa: „Przy własności kolektywnej znika tak zwana wola ludu, by ustąpić miejsca rzeczywistej woli kooperatywu”.

Bakunin: „W rezultacie więc kierowanie ogromną większością mas ludowych przez uprzywilejowaną mniejszość. Ale mniejszość ta, powiadają marksiści (Zwischenruf Marksa: „gdzie”) składać się będzie z robotników. O, za pozwoleniem,

<sup>1</sup> Por. Czy Karol Marks był filozofem? „Argumenty” z 31 lipca 1983 r. oraz Twórcze życie czy dogmatyczna śmierć? „Realizm” 1983, nr 1.



z byłych robotników, którzy jednak gdy tylko staną się przedstawicielami ludu, przestaną być robotnikami”.

Marks: „To tak samo nieprawda, jak to, że fabrykant przestaje być dziś kapitalistą dlatego, że zostaje radnym municypalnym”.

Bakunin: „— i spoglądać będą na cały prosty świat robotniczy z wyżyn państwowych); będą już reprezentowali nie lud, lecz siebie i swoje (urojenia) do rządzenia ludem. Kto o tym może wątpić, nie zna zupełnie natury ludzkiej”.

Marks: „Gdyby pan Bakunin był zorientowany choćby w sytuacji zarządcy spółdzielczej wytwórni robotniczej, diabli by wzięli wszystkie jego przywidzenia o panowaniu. Powinien by zadać sobie pytanie: jaką formę mogą przybrać funkcje zarządzania na gruncie tego państwa robotniczego, jeśli chce on je tak nazwać”<sup>2</sup>.

Singer dialog ten opatruje komentarzem: „Tragedią marksizmu jest to, że w sto lat po tym jak Marks napisał te słowa, nasze doświadczenie rządów robotników w wielu różnych krajach potwierdza raczej obiekcje Bakunina niż odpowiedzi Marksa. Marks dostrzegł, że kapitalizm jest marnotrawnym, irracjonalnym systemem, który sprawuje kontrolę nad nami, podczas gdy my powinniśmy go kontrolować. To spostrzeżenie jest ciągle ważne; ale możemy teraz dostrzec, że budowa wolnego i równego społeczeństwa jest o wiele trudniejszym zadaniem niż to sobie Marks wyobrażał” (s. 76).

Są to słowa cenne, nie dlatego, że przypominają, iż ciężko buduje się nowy system wolnych i równych ludzi, bo to wiemy, ale dlatego, że autor ciągle widzi aktualność marksistowskiej krytyki owego „marnotrawnego, irracjonalnego systemu”, jakim jest i współczesny kapitalizm, co jest pewną wartością teoretyczną dziś niezwykle rzadką, nawet wśród filozofów przyznających się do marksizmu, a więc tym bardziej wartością cenną.

Tadeusz Mendelski

<sup>2</sup> K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 18, Warszawa 1971, s. 720 - 721.

## Zwierzęta i prawa moralne

R. G. Frey, *Interests and Rights, A Case against Animals*, Clarendon Press, Oxford 1980, s. 170.

Tak jak odpowiedzią na reformację jest kontrreformacja starająca się zniszczyć osiągnięcia tej pierwszej, a odpowiedzią na naruszenie istniejącego *status quo* kontrrewolucja, tak reakcją na próbę zakwestionowania tradycyjnych opinii moralnych jest nie tyle obrona starych przekonań, co próba obalenia pozytywnych twierdzeń głoszonych przez reformatorów. Przykładem takiej właśnie obrony, wyrafinowanej defensywy poprzez atak, jest niezwykle sugestywna obrona tradycyj-

nych poglądów na temat moralnego statusu zwierząt przedstawiona w książce R. G. Freya. Książka ta zawiera szereg rozbudowanych analiz i szczegółowych argumentacji. Niektóre z nich — co warto podkreślić — mogą wzbudzić zainteresowanie także i wśród czytelników, którzy nie są bezpośrednio zaangażowani w spór toczący się wokół pytania o to, czy zwierzętom przysługują prawa moralne. Negatywna odpowiedź na to pytanie zmusza bowiem autora do podjęcia refleksji na temat różnorodnych kwestii, na pozór luźno wiążących się z tym — wydawałoby się — szczegółowym problemem. Co to są prawa moralne? Jaki związek zachodzi pomiędzy potrzebami, pragnieniami i interesami a umiejętnością posługiwania się językiem? Czy znaczenie moralne posiadają wszystkie, czy tylko niektóre interesy? Dlaczego obrona praw zwierząt prowadzona jest najczęściej z pozycji utilitarystycznych? Jakimi wadami obarczony jest utilitaryzm?

Rozważania zawarte w recenzowanej książce dotyczą oczywiście nie tylko tych kwestii. Autor ustosunkowuje się m. in. również do niektórych wątków behawioryzmu B. Russella, dyskusji T. Regana z H. J. McCloskeyem dotyczącej twierdzenia jakoby zwierzęta posiadały interesy. Niemniej jednak, te różnorodne, wzajemnie przenikające się i wspierające wątki można uporządkować wedle zasadniczych twierdzeń, których słuszności stara się bronić Frey. Są to, jak sądzę, twierdzenia następujące: (1) posługiwanie się terminem „prawo moralne” (*moral right*) jest zabiegiem albo zbędnym, albo bezpodstawnym; (2) najczęściej stosowana przez obrońców praw zwierząt technika dowodzenia — argument z przypadków krańcowych<sup>1</sup> — nie jest wystarczającą obroną twierdzenia, że zwierzęta posiadają moralne prawa; (3) interesy zwierząt (jeśli są w ogóle takie interesy) nie stanowią warunku koniecznego i wystarczającego posiadania praw moralnych. Interesy te pozbawione są jakiegokolwiek bądź moralnego znaczenia; (4) zdolność do odczuwania bólu nie jest ani warunkiem koniecznym, ani wystarczającym posiadania liczących się moralnie interesów; (5) zgodzić się z opinią, że zwierzętom przysługują prawa moralne i interesy, to tyle co podjąć decyzję arbitralną, krzywdzącą rośliny i środowisko naturalne. Odwołując się do tych właśnie twierdzeń Frey broni tradycyjnych poglądów na temat moralnego statusu zwierząt, twierdząc, że nie są one objęte zakresem moralności, bo (6) tylko istoty ludzkie lub osoby mają interesy o znaczeniu moralnym oraz (7) brak jest podstawy moralnej dla wegetarianizmu.

Już w trakcie przeglądania powyższej listy twierdzeń mogą pojawić się wątpliwości wobec propozycji Freya. Wystarczy powiązać ze sobą następujące fakty. Po pierwsze, zwolennicy poglądu, iż zwierzęta posiadają liczące się moralnie interesy oraz prawa moralne, nie oponują bynajmniej przeciwko pogładowi, że tego rodzaju interesy, jak i prawa, posiadają również i ludzie. Po drugie, wątpliwa jest relacja pomiędzy twierdzeniami (5) i (6) oraz to, jaki użytek z tych twierdzeń czyni Frey. Podkreślając fakt istnienia teorii, zgodnie z którą nie tylko zwierzętom, ale i środowisku naturalnemu przysługują prawa moralne oraz liczące się moralnie interesy, Frey uznaje stanowisko obrońców praw zwierząt za arbitralne i krzywdzące rośliny i środowisko naturalne. Jednakże wygłoszenie takiej opinii nie jest w ustach Freya równoznaczne z przyjęciem najszerzego punktu widzenia, obejmującego swym zasięgiem ludzi, zwierzęta, rośliny i środowisko naturalne. Frey powiada: jeżeli stanowisko obrońców praw zwierząt, wbrew zapewnieniom, że kładzie kres dyskryminacji jest *de facto* dyskryminujące, to powinniśmy pozostać w zgodzie z tradycją i uznać, że moralnie liczą się tylko interesy ludzkie. Pogląd Freya jest więc następujący: tylko ludzie mają interesy znaczące moralnie, ponieważ

<sup>1</sup> Por. J. Narveson, *Czy zwierzętom przysługują prawa?* „Etyka” 1980, t. 18, s. 150.

przypisanie takich interesów i ludziom i zwierzętom zarazem byłoby decyzją arbitralną, krzywdzącą rośliny i środowisko naturalne. Jednakże, przeświadczenie, ku któremu skłania się Frey, jest przecież tym bardziej arbitralne i krzywdzące, bowiem poza granicami moralności pozostawia nie tylko rośliny oraz środowisko naturalne, ale również i zwierzęta.

Ten dziwny użytek, który Frey czyni z twierdzenia (5) świadczy, jak sądzę, o pewnej tendencyjności autora. Należy jednak uczciwie przyznać, że potknięcie to jest jedyną tak ewidentną niezręcznością w całej książce i posiada znaczenie jedynie drugorzędne, bo nie rzutuje na merytoryczną ocenę innych, daleko poważniejszych i niezwykle rozbudowanych rozważań, w trakcie których Frey stara się dowiedzieć na wiele różnych sposobów, że zarówno zwierzęta, jak i rośliny oraz środowisko naturalne nie mogą posiadać i nie posiadają liczących się na terenie moralności interesów, a zatem i praw moralnych. Zdaniem autora, posiadanie takich interesów jest równoznaczne z posiadaniem pragnień (*desires*), lecz aby pragnąć trzeba żywić przekonania (*beliefs*), a zwierzęta i rośliny, nie wspominając o środowisku naturalnym, nie mogą posiadać żadnych przekonań: ani świadomych, ani nieświadomych i to niezależnie od tego, czy uznamy, że przekonanie jest sądem (*judgement*), zdaniem (*sentence*) czy też twierdzeniem (*proposition*). Dowody, za pomocą których Frey stara się wykazać, że zwierzęta nie mogą i nie żywią przekonań, stanowią centralną i najobszerniejszą część książki. Porządne przedstawienie, jak również krytyczna analiza, tych wywodów przekracza z pewnością ramy recenzji i to nie tylko ze względu na ich obojętność, ale także doniosłość. Sądzę, że nie można traktować poważnie poglądów któregośkolwiek z obrońców praw zwierząt, dopóki nie upora się on w przekonujący sposób z tymi argumentami Freya. Odkładając zatem przedstawienie swych uwag na ten temat do oddzielnego artykułu, w dalszej części recenzji omówię dwa inne zagadnienia, z których zwłaszcza drugie wydaje się szczególnie doniosłe. Zacznę jednak od uwag, jakie Frey skierował pod adresem twierdzenia, iż zdolność do odczuwania (*sentientcy*) jest tym kryterium, za pomocą którego można ze zbioru wszystkich istot wyróżnić te istoty, którym przysługują prawa moralne.

Jak słusznie zauważa Frey, kryterium to stanowi pewne założenie, na którym opiera się argument z przypadków krańcowych. Jednakże, choć argument ten jest bronią najchętniej stosowaną przez obrońców praw zwierząt, to jednak jego użytkownicy nie przedstawili zadowalającej analizy różnych znaczeń zwrotu „zdolność do odczuwania” oraz implikacji wypływających z przyjęcia każdego z tych znaczeń dla ustalenia granic klasy posiadaczy praw. Zdaniem Freya, można wyróżnić cztery takie znaczenia. Po pierwsze, jeżeli uznamy, że „zdolność do odczuwania” to tyle, co „zdolność do reagowania na bodźce”, to w myśl takiego kryterium będziemy zmuszeni przypisać moralne prawa drzewom, papierkowi lakmusowemu i dzwonnkowi u drzwi. Jeżeli natomiast uznamy, że nasz zwrot oznacza „zdolność do reagowania na bodźce czuciowe”, to tym samym zgodzimy się na przypisanie praw zwierzętom niższemu, takim jak np. pająki, które są ignorowane nawet przez obrońców praw zwierząt. Jeżeli, po trzecie, „zdolność do odczuwania” to tyle co „zdolność do odczuwania bólu”, to tym samym z klasy posiadaczy praw wykluczone zostają ludzkie płody, ludzie w stanie komatozy, stuporu katatonicznego czy euforii. Równocześnie do klasy tej należą jaszczurki i homary. Na koniec, jeżeli nasze kryterium jest równoznaczne ze zwrotem „posiadać system nerwowy w znacznej mierze podobny do naszego”, to musimy wykluczyć spośród posiadaczy moralnych praw delfiny, przyszele pokolenia ludzi oraz osoby nieżyjące.

Zdaniem Freya, analiza ta dowodzi co najmniej tego, że argument z przypad-

ków krańcowych jest nieoczywisty i wymaga dodatkowych wyjaśnień, które wklajają obrońców praw zwierząt w poważne trudności. Co więcej, dowodzi on również i tego, że bycie istotą odczuwającą ból nie może być warunkiem koniecznym posiadania nie tylko praw, ale i liczących się moralnie interesów<sup>2</sup>. Uznajemy bowiem, że tego rodzaju interesy mogą przysługiwać ludziom, którzy nie odczuwają i nie mogą odczuwać bólu. Na przykład zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy odłączenia Karen Quinlan od respiratora argumentowali w czasie trwania rozprawy sądowej, że taki sposób postępowania leży w interesie Karen. Podobnie, choć nieboszczyk nie odczuwa bólu, to jednak przypisuje mu się interesy, które są prawnie chronione. Dowodzi się również, że także przyszłe pokolenia, chociaż nie są zdolne w obecnej chwili do odczuwania bólu, mają jakieś liczące się moralnie interesy. Co więcej, możemy zapytać, powiada Frey, dlaczego w ogóle powinniśmy zaakceptować „zdolność do odczuwania bólu” jako kryterium posiadania interesów? Taka decyzja wymaga jakiejś racji, a trudno uznać, że opinia, iż „ból jest wewnętrznie zły” jest racją wystarczającą. Tego rodzaju oświadczenie jest przecież sądem wartościującym, co przyznają sami obrońcy praw zwierząt, a więc wymaga uzasadnienia. W dalszej części swych rozważań autor dochodzi do wniosku, że nie istnieje jeden tylko warunek posiadania liczących się moralnie interesów, a raczej zespół złożony z dwóch warunków wystarczających: człowieczeństwa i zdolności do odczuwania bólu.

Co jednak sprawia, że człowieczeństwo czy też bycie człowiekiem stanowi warunek posiadania interesów? Na czym właściwie polega bycie człowiekiem? Brak odpowiedzi na te pytania wskazywałyby na to, że propozycja Freya jest pozbawiona oparcia tak samo jak poglądy zwolenników praw zwierząt. Natomiast jeżeli odpowiedzią na drugie z postawionych przeze mnie pytań byłoby wskazanie na te cechy, których, zdaniem Freya, zwierzęta nie mogą posiadać — tj. pragnienia, język, przekonania, uczucia — to również i Karen Quinlan jest tych cech pozbawiona. Czy nie jest więc tak, że człowiek może posiadać interesy tylko dlatego, że odczuwa, będzie odczuwać lub jest zdolny do odczuwania bólu? Niemniej jednak ma rację Frey podkreślając, iż sąd „ból jest wewnętrznie zły” jest sądem wartościującym, a zatem wymaga uzasadnienia. Bez wątpienia brak takiego uzasadnienia jest poważną wadą propozycji obrońców praw zwierząt.

Na koniec, chciałbym przedstawić, moim zdaniem, najbardziej interesujący fragment recenzowanej książki. Zawiera on krytyczną analizę przekonania, że istnieje coś takiego jak prawo moralne. Współcześnie uważa się, Frey powołuje się tutaj na opinię J. Feinberga, że istotą uprawnień legalnych (*legal rights*) jest roszczenie. Takie roszczenie może oczywiście być przedstawione przez inne uprawnione do tego osoby, np. w przypadku dziecka — przez jego opiekunów. Sądzi się również, że prawa moralne (*moral rights*) są moralnymi odpowiednikami uprawnień legalnych (*legal rights*). Zdaniem Freya takie rozszerzenie koncepcji praw jest nieuzasadnione. Zwróćmy uwagę — powiada Frey — że posiadanie prawa do czegoś to nie to samo, co posiadanie jakiegoś roszczenia, lecz roszczenia usprawiedliwionego (*justified*). Co zatem sprawia, że dane roszczenie (moralne lub prawne) jest usprawiedliwione? Dla *legal rights* taką podstawą jest umowa. Na przykład, prawo własności opiera się na umowie kupna lub dziedziczenia. Natomiast w przypadku moralności podstawą usprawiedliwienia roszczeń nie są umowy, a zasady moralne i zasadnicza dyskusja toczy się nie na temat uprawnień (*rights*) ale zasad. Ponadto,

<sup>2</sup> Warto jak sądzę zwrócić uwagę na to, że atakowane tutaj twierdzenie jest podstawą moralnej obrony wegetarianizmu. Por. P. Singer, *Zwierzęta i ludzie jako istoty równe sobie*, „Etyka” 1980, t. 18, s. 49 - 61.

na terenie moralności, znowu inaczej niż w przypadku *legal rights*, nie istnieje zgoda na temat podstaw usprawiedliwienia roszczeń. Prowadzony jest nawet spór o kryteria wyboru i akceptacji takich podstaw, czyli moralnych zasad. Tak więc, powiada Frey, dyskusja na temat praw moralnych jest albo zbędna, albo bezpodstawa. Zbędna, gdyż na terenie moralności dyskutuje się właściwie nie na temat praw, lecz moralnych zasad. A to oznacza, że jeżeli traktujemy moralność poważnie, i uda się nam ustalić odpowiednie zasady moralne, to rezygnując z języka praw moralnych tak zmieniamy swe postępowanie, aby zgadzało się z przyjętymi zasadami. Bezpodstawa, gdyż skoro nie znamy kryteriów wyboru i akceptacji zasad moralnych, to nie możemy zgłaszać roszczeń moralnych, ponieważ nie ma ich na czym oprzeć. Jaki zatem cel oświadczenia, że komuś przysługuje moralne prawo do czegoś? Zdaniem Freya, stwierdzenia takie są przede wszystkim środkiem wywierania presji w celu uzyskania sankcji prawnej. Zgodnie z taką interpretacją rzeczywistym znaczeniem twierdzenia „Piód ma moralne prawo do życia”, jest hasło „Żądamy prawnego zakazu przerywania ciąży”. Zdaje się to potwierdzać opinię Freya na temat koncepcji praw moralnych.

Zbigniew Mitsuński

### Etyczne problemy samobójstwa

Margaret Pabst Battin, *Ethical Issues in Suicide*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1982, s. 200.

W ciągu roku ponad pół miliona osób na całym świecie popełnia samobójstwa. Wskaźnik samobójstw wynosi około 13 osób na 100 000 mieszkańców, a w Stanach Zjednoczonych co najmniej 25 000 osób rocznie wybiera śmierć zamiast życia. Ten istotny problem społeczny, jak i kryjące się za nim poważne dylematy moralne i religijne analizowane są często w licznej, w porównaniu z polską, literaturze obcej, szczególnie angielskojęzycznej. Przykładem tego może być chociażby recenzowana książka. Jest to drugie z kolei dzieło, które ukazało się w nowej serii wydawnictwa Prentice-Hall, poświęconej filozofii medycyny, a redagowanej przez znawcę problemu i autora licznych opracowań z tego zakresu, Samuela Gorovitza. Pierwsza książka w tej serii pióra Ruth Macklin nosiła tytuł: *Man, Mind and Morality: the ethics of behavior control*.

Punktem wyjścia Margaret Pabst Battin jest analiza historyczna poglądów na samobójstwo, jakie prezentowali przedstawiciele różnych epok, głównie europejskiego nurtu kulturowego. Autorka wskazuje, że bardziej lub mniej liberalne poglądy filozofów starożytności, oświecenia czy romantyzmu znalazły swe przeciwstawienie w postaugustyńskiej tradycji chrześcijańskiej, dominującej w kulturze zachodnioeuropejskiej, głoszącej, że samobójstwo jest złem moralnym. Teza ta znajduje różne uzasadnienia religijne, dające się umieścić w czterech grupach.

Argumenty przeciwko samobójstwu należące do pierwszej grupy odwołują się do

tekstu Biblii, chociaż — jak zapewnia autorka — w samym tekście obu Testamentów ani razu nie pada słowo „samobójstwo”. Argumenty te polegają na odpowiedniej interpretacji i wartościowaniu przykładów sytuacyjnych (np. *1 Krl 31, 1-6; Mt 27,5*) nie zawierających ocen moralnych. Przede wszystkim jednak odwołują się one do piątego przykazania (*Wj 20,13*) przyjmując klasyczną interpretację św. Augustyna (*Państwo Boże*, t. I, rozdz. 21). W tym ujęciu samobójstwo jest dozwolone tylko na rozkaz Boga, w każdym innym przypadku niedopuszczalne. Współczesna literatura katolicka odrzuca możliwość wydania takiego rozkazu przez Boga, argumentując, że Bóg nie może żądać dokonania czynu, który jest sam przez się zły. Jedynym usprawiedliwieniem samobójstwa w świetle doktryny chrześcijańskiej może być ignorancja spowodowana np. chorobą psychiczną. Są jednak interpretatorzy, którzy uważają, że Biblia nie zawiera żadnego zakresu popełnienia samobójstwa.

Druga grupa argumentów odwołuje się do pojęcia roli społecznej czy też określonych instytucji społecznych. Służą one unaocznieniu relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Najczęściej jest to relacja „własności” (życie jest „darem” Boga, a więc w pewnym sensie do Niego należy) lub pewien rodzaj osobistej lub zawodowej zależności od Boga („człowiek jest dzieckiem bożym i winien Weń wierzyć i słuchać swego Ojca we wszystkim”). Te proste analogie odnoszące się do konkretów takich, jak dary, obrazy, świątynie lub stosunków typu pan-niewolnik, pan-sługa czy ojciec-dziecko, oddziałują najsilniej na zachowanie poszczególnych osób.

Trzecią grupę argumentów religijnych, wskazujących na moralną niedopuszczalność samobójstwa stanowią te, które dopatrują się w akcie śmierci samobójczej pogwałcenia Prawa Naturalnego. Niektórzy autorzy uważają, że samobójstwo jest sprzeczne z prawem przyrody, dzięki którym Bóg rządzi światem, albo które też Bóg ustanowił w celu uporządkowania przyrody. Inni twierdzą, że samobójstwo jest sprzeczne z właściwą człowiekowi biologiczną wolą życia: jeszcze inni — że stanowi ono nienaturalny koniec życia, a zatem cele człowieka, dla spełnienia których został on stworzony, pozostaną nieosiągnięte.

Do czwartej grupy argumentów należą te, które traktując samobójstwo jako próbę uniknięcia cierpienia lub tchórzostwo, podkreślają wartość cierpienia w życiu doczesnym i wskazują na ewentualną nagrodę w życiu wiecznym. Na gruncie religijnym samobójstwo jest więc zawsze złe. Jednakże niektórzy teologowie i filozofowie (z reguły niekatolicy) wysuwają czasem argumenty w obronie samobójstwa.

Krańcowo odmienne stanowisko wobec aktu samobójczego zajmują współczesne nauki społeczne. Przede wszystkim — twierdzi M. Pabst Battin — nie wartościują one samego czynu, traktując targnięcie się jednostki na własne życie jako coś, co się jej zdarzyło, jako symptom choroby lub nieprzystosowania, albo fakt nie poddający się jej kontroli. W ramach naukowego, deterministycznego spojrzenia na samobójstwo autorka wyróżnia trzy szkoły.

Pierwsza z nich łączy samobójstwo z chorobą psychiczną. Potwierdzają to wyniki badań, wskazujące, że u 93% samobójców z obserwowanej populacji w Anglii wykryto chorobę psychiczną. Choć badania te, polegające głównie na wywiadach z członkami rodzin i sprawdzaniu kart choroby rodzą wiele zastrzeżeń metodologicznych, to raczej nie budzi wątpliwości fakt, że choroba psychiczna odgrywa dużą rolę w większości samobójstw. Stanowisko skrajne, utrzymujące, że każdy, kto sam pozbawia się życia jest psychicznie chory wydaje się dziś jednak nie do utrzymania.

Druga szkoła próbuje wyjaśnić zamach samobójczy jako działanie, którego celem nie jest przede wszystkim śmierć, lecz zmiana sytuacji społecznej jednostki.

Próba samobójstwa jest w tym wypadku jak gdyby wołaniem o pomoc, będąc częścią skutecznym sposobem mobilizacji rodziny czy odpowiednich instytucji. Rzadko zdarza się przy tym świadome kalkulowanie ryzyka, najczęściej jednostka wierzy, że jedynym jej celem jest śmierć, nie zdając sobie sprawy z prawdziwych motywów swego postępowania. Ten pogląd na samobójstwo umożliwia stosowanie szeroko rozumianej profilaktyki. Otoczenie może starać się pomóc w uświadomieniu sobie przez niedoszłego samobójcę, czego on naprawdę chce, a także może próbować zmienić, w miarę możliwości warunki, w jakich się niedoszły samobójca znajduje.

Trzecia szkoła, wywodząca się z klasycznego dzieła Durkheima pt. *Samobójstwo*, uważa ten rodzaj śmierci za skutek działania sił społecznych pozostających poza kontrolą ofiary. Teoria ta wyklucza w zasadzie wszelkie działania prewencyjne. Samobójstwo jest w tym wypadku nieuniknionym efektem rozwoju cywilizacji. Jedynie zmiana form cywilizacji może mu zapobiec.

Przedstawivszy tradycyjne naukowe i religijne poglądy na samobójstwo, autorka przechodzi do argumentów filozoficznych. Pierwszy rodzaj rozważanych przez nią argumentów to argumenty wskazujące na społeczną szkodliwość wszelkich aktów samobójczych. Samobójstwo bywa wówczas traktowane jako szkoda wyrządzona społeczeństwu, szkoda wyrządzona rodzinie i przyjaciołom lub unikanie wywiązywania się ze swoich obowiązków wobec społeczeństwa. Mówi się też o samobójstwie totalnym i bezprawności wszelkiego samobójstwa. Argument z samobójstwa totalnego to po prostu pytanie, co by się stało ze społeczeństwem, gdyby wszyscy popelnili samobójstwo? W drugim natomiast przypadku samobójstwo traktowane jest jako bezprawie, podważające cały system praw.

Te wszystkie, niewątpliwie ważne argumenty przeciwników samobójstwa mogłyby mieć znaczenie decydujące jedynie na gruncie rozwiniętej teorii społecznej, określającej ściśle relację między autonomią jednostki a roszczeniami społeczeństwa. Ponieważ brak jednak takiej teorii — konkluduje autorka — wydają się równoprawne poglądy zwolenników samobójstwa usprawiedliwianego przyczynami społecznymi. Usprawiedliwienia mogą być różne: przeludnienie, udział jednostki w pogłębianiu patologii społecznych, społeczne nieprzystosowanie lub inne formy działania na szkodę społeczeństwa.

Wszystkie argumenty społeczne zarówno za, jak i przeciw samobójstwu, mają u swych podstaw konsekwencjalistyczną czy wręcz utylitarystyczną — jak twierdzi M. Pabst Battin — teorię etyczną. Obarczone są więc w pełni jej plusami i minusami. Oto np. paradoks utylitaryzmu czynów. Polega on na tym, że w pewnych warunkach, śmierć osoby głęboko nieszczęśliwej, może poważnie zwiększyć sumę szczęścia w świecie. Osoby takie winny więc popełnić samobójstwo. Z takimi konsekwencjami trudno się nam jednak pogodzić. Rozpatrując z kolei możliwość zastosowania wobec samobójstwa zasad utylitaryzmu także napotykamy paradoks. Nie wiemy bowiem, czy powinno się uznać dopuszczalność, czy też niedopuszczalność samobójstwa. Tylko praktyczne zastosowanie danej zasady postępowania może rozstrzygnąć ten paradoks. Paradoksy te nie są dowodami fałszywości utylitaryzmu. Być może należy się z nimi pogodzić. Jeśli jednak odrzucamy utylitaryzm, to pozostaje nam jeszcze stanowisko deontologiczne. Teoria ta zakłada, że niezależnie od konsekwencji jest po prostu rzeczą złą pozbawiać ludzi życia. Jeśli życie jest cenne, to zabijanie jest złem; mamy więc moralny obowiązek żyć i w żadnym wypadku nie wolno nam naruszać tego obowiązku. Ograniczenie uniwersalności zasady wartości życia może rodzić pokusę stopniowej dewaluacji ludzkiego życia (tzw. argument równi pochyłej), ale faktem jest, że zasada „nie zabijaj” prawie zawsze dopuszczała wyjątki. Uznając tę zasadę, można usprawiedliwić samobójstwo po-

pełnione w szczególnych okolicznościach, np. w celu uratowania życia innych ludzi. Możliwe też, że tego rodzaju wyjątek stanowi dyskutowane szeroko w kręgach bioetyków zagadnienie „jakości życia”. W tym ujęciu, zasada „nie zabijaj” stosowałaby się tylko do takich przypadków, gdy jakość ludzkiego życia osiąga pewien minimalny, akceptowalny poziom. Poniżej tego poziomu samobójstwo, a także eutanazja, stają się w zasadzie dopuszczalne.

W drugiej części książki autorka zajmuje się problemem samobójstwa racjonalnego i paternalizmu. Akt samobójczy jest racjonalny wtedy, jeżeli został dokonany przez osobę myślącą, oceniającą realistycznie świat i w pełni świadomą własnego postępowania i gdy nadto rzeczywiście przyczyni się do osiągnięcia zamierzonego przez nią celu, nie powodując przy tym żadnych negatywnych skutków dla innych osób. Samobójstwo nie jest w tej teorii ani złe, ani dobre, jest po prostu racjonalne lub nie, zależnie od okoliczności. Mogą zdarzyć się sytuacje, w których jedyną rzeczą racjonalną jest popełnienie samobójstwa.

Wszelkie usprawiedliwienia ograniczeń wolności potencjalnego samobójcy znajdują swe podstawy w paternalizmie. Zgodnie z definicją R. Dworkina, paternalizm to ograniczenie wolności jednostki lub innych jej praw w celu zaspokojenia i zabezpieczenia jej interesów. Zapobiega się samobójstwu, gdyż nie leży ono w interesie jednostki. Prawdziwym interesem jednostki jest kontynuacja życia. Akceptując teorię racjonalności nie można odrzucić polityki **paternalistycznej** z prostego powodu: w wielu przypadkach, *post factum*, nie mamy pewności czy samobójstwo było racjonalne. Należy wobec tego dążyć do ocalenia życia ofiary. Jeśli jest ona przekonana o racjonalności swojego wyboru, ma zawsze możliwość ponownia próby. W takich przypadkach, gdy decyzja spełnia kryteria racjonalności, paternalizm może wspomagać usiłowania samobójcze. Tu znowu nasuwa się argument równo pochyłej. Paternalizm nadto, w zapobieganiu samobójstwu, posługuje się przymusem i indoktrynacją — dlatego też może okazać się mieczem obosiecznym.

Ostatni rozdział omawianej książki nosi tytuł „Samobójstwo i prawa”. Poświęcony jest koncepcji proklamującej nasze fundamentalne prawo do samobójstwa. Czy jednak naprawdę mamy takie prawo? Argument własności prywatnej mówi, że życie jest moje, a więc mogę czynić z nim to, co zechcę. Wzbudza on jednak liczne zastrzeżenia, bowiem rzecz, która nie może być nikomu przekazana (życie) nie jest własnością prywatną. Inny argument wskazuje na podstawy prawa do samobójstwa w ludzkiej wolności. Jest on także wątpliwy. Można stwierdzić ogólnie, że rozpatrywanie problemu samobójstwa w terminach praw, obowiązków i powinności nie rozwiązuje kwestii moralnych; wiemy, co wolno jest nam zrobić, lecz nie wiemy, czy powinniśmy to uczynić.

Prawo do samobójstwa może być także rozpatrywane w kategoriach prawa naturalnego, jako jedno z podstawowych praw człowieka. Chociaż żaden z manifestów, żadna Karta Praw nie mówi wprost o samobójstwie, a medycyna wskazuje często na patologiczne podłoże aktów samobójczych — nie dowodzi to jednak nieistnienia takiego prawa. Trudno udowodnić także jego istnienie. Uznając prawo do życia za nadrzędne można stwierdzić, że prawo do samobójstwa nie istnieje, lub odwrotnie, że przysługuje każdemu, bowiem pierwsze z nich stwarza tylko możliwość, a nie konieczność zachowania życia. Praktyczne konsekwencje uznania prawa do samobójstwa za prawo naturalne stwarzają dodatkowe trudności. Jednakże zagadnienia te rzadko są poruszane przez współczesnych filozofów i brak jest metod rozstrzygnięcia tych istotnych kwestii.

Kultura europejska — konkluduje autorka — nie dopracowała się jeszcze, w odróżnieniu od pojęcia morderstwa subtelnych rozróżnień toretycznych ani też



praktycznych reguł moralnych dotyczących samobójstwa (prócz zakazu). Dopiero ostatnio zaczynają powstawać pewne koncepcje, które być może mają szansę zakorzenić się w życiu społecznym. Konstrukcja prawa do samobójstwa wydaje się być użyteczna, ale pod warunkiem, że będzie traktowana jedynie instrumentalnie. Autorce podoba się jednak bardziej stanowisko konsekwencjalistyczne, choć nie akceptuje go w pełni. Nie godzi się ona zwłaszcza z tą implikacją konsekwencjalizmu, która uznaje samobójstwo za rzecz — w niektórych sytuacjach — konieczną.

Samobójstwo jest w naszej kulturze rodzajem tabu, rzeczą złą, o której niezbyt wiele mówi się, a jeszcze rzadziej dyskutuje. Oddziela nas od tego zagadnienia niewidzialna, kulturowa bariera. Książka Margaret Pabst Battin napisana jasnym i prostym językiem służy przełamywaniu tej bariery. Swoje zadanie spełnia — jak sądzę — z powodzeniem.

Krzysztof Tittenbrun

### Problemy etyki XXI wieku

K. E. Goodpaster, K. M. Sayre (eds.),  
*Ethics and Problems of 21st Century*, Notre Dame—London 1979, s. 210.

Recenzowana praca jest pośrednio rezultatem interdyscyplinarnych badań prowadzonych na Uniwersytecie Notre Dame na temat „Values in the Electric Power Industry”<sup>1</sup>. Badania te stały się impulsem do zaproponowania kilkunastu wybitnym filozofom przygotowania artykułów na temat wpływu teorii etycznej na rozstrzygnięcie palących kwestii praktycznych. Podstawowe cele planowanej książki sformułowane zostały dosyć skromnie w sposób następujący: po pierwsze — rozbudzenie zainteresowania środowiska filozoficznego problemami etyki ekologicznej i społecznej; po drugie — „dostarczenie (dla celów dydaktycznych i naukowych) ilustracji wyników, jakie można osiągnąć, jeśli filozofowie moralni zwrócą uwagę na tego typu praktyczne tematy” (s. VII). W rezultacie otrzymaliśmy interesującą — choć niejednorodną zarówno pod względem tematycznym, jaki pod względem poziomu naukowego prezentowanych rozważań — pracę, na którą złożyło się dwanaście artykułów różnych autorów, poprzedzonych krótkim wstępem K. M. Goodpastera i K. M. Sayre’a<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Badania finansowane były przez National Science Foundation i zostały opublikowane w pracy *Values in the Electric Power Industry*, (ed.) K. M. Sayre, Notre Dame 1977.

<sup>2</sup> W. K. Frankena, *Ethics and the Environment*; K. E. Goodpaster, *From Egoism to Environmentalism*; R. and V. Routley, *Against the Inevitability of Human Chauvinism*; R. M. Hare, *Contrasting Methods of Environmental Planning*; Jonathan Glover, *How Should We Decide What Sort of World Is Best?*; Richard T. De George, *The Environment, Rights, and Future Generations*; R. Coburn, *Technology Assessment, Human Good, and Freedom*; A. MacIntyre, *Corporate Modernity and Moral Judgment: Are They Mutually Exclusive?*; Alan Gewirth, *Starvation and Human Rights*; Kurt Baier, *Technology and Sanctity of Life*; M. P. and N. H. Golding, *Why Preserve Landmarks? A Preliminary Inquiry*; P. Singer, *Not for Humans Only: The Place of Nonhumans in Environmental Issues*.

Zasady podziału recenzowanego zbioru artykułów na trzy względnie niezależnie części przedstawione zostały przez redaktorów tomu w sposób jasny i są — jak sądzę — w pełni uzasadnione. W pracy podejmowane są kolejno: najogólniejsze zagadnienia dotyczące analizy pojęć moralnych, problemy z zakresu metodologii normatywnej oraz kwestie etyki szczegółowej. Można mieć natomiast zastrzeżenia dotyczące zakwalifikowania poszczególnych artykułów do drugiej, a nie do trzeciej części, choć dla oceny zawartości merytorycznej pracy nie ma to oczywiście większego znaczenia?

Część pierwsza zatytułowana „Rozszerzenie pojęcia moralności” stanowi najbardziej zwartą i spójną tematycznie partię książki. Składają się na nią trzy artykuły podejmujące to samo ogólne zagadnienie; wobec jakiego rodzaju istot mamy obowiązki moralne, czyli, jaki powinien być „przedmiotowy” zakres etyki? W. K. Frankena w interesującym artykule *Etyka i środowisko naturalne* zastanawia się nad tym, który z ośmiu wyróżnionych przez niego typów etyki należy uznać za najwłaściwszy. Wszystkie one mogą być traktowane jako rodzaj etyki ekologicznej, ponieważ zawarty jest w nich — przynajmniej *implicite* — moralny stosunek do środowiska naturalnego. Główny problem w dyskusji na temat etyki ekologicznej polega — zdaniem Frankeny — na wyborze między akceptowanym przez niego trzecim typem etyki, zgodnie z którym moralność obejmuje swym zakresem wszystkie świadomie odczuwające istoty, a typem piątym, który włącza do rozważań etycznych stosunek człowieka do wszyściekiego — a zatem nie tylko do osób, ludzi, istot świadomych i istot żywych, lecz również do przyrody nieożywionej i do rzeczy martwych. Frankena sądzi, że mamy uzasadnione racje moralne, dla których powinniśmy preferować etykę typu trzeciego nad etyką humanistyczną lub personalistyczną (noszącą w jego typologii numer drugi) oraz, że są to, racje niezależne od jakichkolwiek odkryć nauk ekologicznych. Sprzeciwia się on natomiast podważaniu słuszności etyki humanistycznej poprzez wskazywanie na jej „egoizm antropologiczny”.

W pozostałych artykułach zamieszczonych w tej części przeciwstawia się etykę humanistyczną etyce ekologicznej. K. E. Goodpaster w artykule *Od egoizmu do etyki ekologicznej* poddaje krytyce dwa współczesne modele etyki wywodzące się od klasycznych koncepcji moralnych Hume'a i Kanta. Autor próbuje uzasadnić, iż ograniczenia rozważań moralnych jedynie do stosunków pomiędzy członkami gatunku ludzkiego jest równoznaczne z akceptacją egoizmu, co uniemożliwia należytą analizę ideałów leżących u podstaw etyki ekologicznej. Etyka ekologiczna nie powinna być — jego zdaniem — jedynie prostym rozszerzeniem modelu humanistycznego na wszystkie żyjące istoty, lecz powinna przede wszystkim brać pod uwagę biosystem jako pewną zintegrowaną całość.

Podobne konkluzje proponują R. i V. Routley w artykule *Przeciwko nieuchronności szowinizmu ludzkiego*. Tradycyjna obrona szowinizmu ludzkiego (*human chauvinism*) opiera się na dwóch podstawowych przesłankach: po pierwsze — tylko i wyłącznie członkowie gatunku ludzkiego posiadają pewne własności, które stanowią niezbędne warunki postępowania moralnego; po drugie — definicja, logika lub znaczenie pojęć moralnych w języku naturalnym ogranicza logicznie te rozważania do gatunku ludzkiego. R. i V. Routley dowodzą, że przesłankę pierwszą można by uznać jedynie wówczas, jeśli by w ogóle udało się określić pewien zestaw cech spełniających przedstawione przez nich warunki i wyróżniający wszystkich i wyłącznie ludzi. Stanowisko drugie opiera się natomiast na błędnym założeniu traktującym definicję jako tworzącą wartość samą przez się. W konkluzji autorzy stwierdzają, iż tradycyjne ograniczenie rozważań moralnych jedynie do interesów członków gatunku ludzkiego jest o wiele słabiej uzasadnione niż się na ogół sądzi.

Warto na koniec zwrócić uwagę na to, że żadnego z autorów przedstawionych powyżej artykułów nie zadowala — z odmiennych jednak powodów — koncepcja instrumentalnej etyki ekologicznej, która uzasadnia głoszone przez siebie postulaty moralne wyłącznie interesami człowieka. Wszyscy zgadzają się zatem co do tego, że interesy innych istot (*nonhumans*) powinny być brane pod uwagę ze względu na nie same, a nie jedynie wówczas, jeśli służą ludzkim celom i interesom.

W drugiej części pracy, na którą składa się pięć kolejnych artykułów, podjęte zostały najogólniej rzecz biorąc zagadnienia metod analizy moralnej. Różnorodność poruszanych przez autorów problemów moralnych uniemożliwia jednak dokonanie ogólnej oceny tej części.

Trzy z zamieszczonych w tej części artykułów zasługują, moim zdaniem, na bliższe omówienie. Pierwszym z nich jest artykuł R. M. Hare'a *Przeciwstawne metody planowania środowiska*. Hare, na przykładzie planowania urbanistycznego, wyróżnia i ocenia dwie metody planowania różniące się m. in. przeciwstawnymi sposobami oddzielania sądów o faktach od sądów o wartościach: model środki-cel i model próba-projekt. W pierwszym wypadku orzeczniki wartościujące zgrupowane są na początku jako zakładane cele, co powoduje w praktyce konieczność wyeliminowania wszelkich celów, które nie mogą zostać wyrażone w postaci umożliwiającej dokonanie porównań finansowych. Zastrzeżenie to nie dotyczy drugiego, preferowanego przez autora modelu planowania, który zakłada dokonanie oceny dopiero po przeanalizowaniu przewidywanych konsekwencji kilku wersji danego projektu. Ze względu na to, że problemy związane z planowaniem środowiska dotyczą bardzo wielu osób o różnych, często konfliktowych interesach, istotne jest udzielenie odpowiedzi na następujące pytania: po pierwsze — jaka jest najsprawiedliwsza droga podejmowania decyzji? po drugie — jaka decyzja jest słuszna? Hare proponuje, zgodnie z głoszoną przezeń teorią uniwersalnego preskryptywizmu, własną odpowiedź na drugie pytanie — należy przykładać równą wagę do równych interesów wszystkich zainteresowanych osób. Przedstawia on również argumenty na rzecz usprawiedliwienia, w określonych warunkach, pewnego paternalizmu w podejmowaniu decyzji, ograniczając się jednak w konkluzji do stwierdzenia, że określenie procedury dokonywania wyboru jest zawsze decyzją o charakterze politycznym. Ale artykuł Hare'a nie odpowiada, moim zdaniem, na pytanie, w jaki sposób określać różne interesy osób, które mogą zmienić swoją postawę pod wpływem wprowadzenia w życie planowanych projektów oraz w jaki sposób rozwiązać w praktyce problem obiektywnego porównania różnych interesów tak wielkiej grupy osób, jaka powinna być brana pod uwagę przy planowaniu środowiska. Nasuwa się również pytanie o to, czy pod uwagę powinny być brane jedynie interesy ludzi.

Artykuł J. Glovera *W jaki sposób powinniśmy decydować, jaki rodzaj świata jest najlepszy?* jest interesujący przede wszystkim ze względu na sposób, w jaki autor usiłuje odpowiedzieć na to pytanie<sup>3</sup>. Autor odrzuca możliwość odpowiedzi na tytułowe pytanie poprzez analizę szczegółowych planów utopijnego społeczeństwa i skupia swoją uwagę na tych wartościach, jakie mają istotne znaczenie dla oceny danego społeczeństwa. Zgodnie z szeroko rozpowszechnionym poglądem, podstawowym kryterium oceny danego społeczeństwa jest ustalenie w jakim zakresie społeczeństwo to zaspokaja pragnienia swoich członków. Istotny problem polega jednak — zdaniem Glovera — na tym, czy powinniśmy brać pod uwagę obecne pragnienia ludzi (stanowisko konserwatywne), czy też powinniśmy tworzyć taki świat, który choć nie wydaje się nam teraz atrakcyjny, to jednak w lepszy sposób zaspoko-

<sup>3</sup> Por. też J. Glover, *What Sort of People Should There Be?* Harmondsworth 1984.

koi przyszłe — ukształtowane już w nowych warunkach — pragnienia swoich mieszkańców (stanowisko radykalne). Wnioski, do jakich dochodzi autor, są następujące. Utylitarnie interpretowana wartość autonomii i tożsamości osobowej pozwala na odrzucenie stanowiska radykalnego w każdym przypadku, w którym proponowane i nieakceptowane zmiany mają nastąpić za życia jednego pokolenia. Argumenty te nie wystarczają jednak do odrzucenia wizji Nowego Wspaniałego Świata w dalszej przyszłości. Jedyną drogą argumentacji przeciwko stanowisku radykalnemu jest idealny test Milla, jako pewna metoda wyboru pomiędzy różnymi rodzajami świata. Ostatecznie więc jedyną podstawę do odrzucenia świadectwa zadowolonych mieszkańców Nowego Wspaniałego Świata jest fakt, że nie mają oni żadnych praktycznych możliwości doświadczenia innego rodzaju życia. Nie jest to jednak argument przekonujący, ponieważ — idąc za powyższym rozumowaniem Glover'a — należałoby również stwierdzić, że współcześnie żyjący ludzie również nie mogą, z tych samych powodów, być bezstronnymi sędziami w tej kwestii. Być może zatem nasz intuicyjny sprzeciw wobec kształtowania na nowo pragnień i dążeń przyszłych ludzi nie opiera się na racjonalnych przesłankach i wynika w dużej mierze z identyfikowania naszych własnych, również kulturowo i historycznie ukształtowanych pragnień, z pragnieniami naszych potomków.

Interesujący jest również artykuł R. T. de George'a, poświęcony środowisku, prawom moralnym i przyszłym pokoleniom. Autor ogniskuje swoje rozważania przede wszystkim wokół problemu przypisywania przyszłym osobom praw moralnych oraz trudności związanych ze sformułowaniem moralnego imperatywu ochrony środowiska. De George pomija milczeniem kwestię uzasadnienia obowiązków moralnych wobec przyszłych osób. Ograniczą się zaledwie do przedstawienia dwóch, jak sądzi, niekontrowersyjnych tez: po pierwsze — jesteśmy kolektywnie odpowiedzialni za ochronę środowiska w taki sposób, aby zachować niezbędną ilość dóbr dla tych, którzy przyjdą po nas; po drugie — nie jesteśmy winni innym (spoza naszego społeczeństwa lub tym, którzy przyjdą po nas), nic, co jest konieczne dla utrzymania umiarkowanej jakości życia i godności istniejących obecnie członków naszego społeczeństwa.

Trzecia część recenzowanej pracy zawiera cztery artykuły rozważające kolejno: moralny problem pomocy głodującym (A. Gewirth); kwestię oceny współczesnej techniki medycznej z punktu widzenia stanowiska „świętości życia” (K. Baier); zagadnienie moralnego uzasadnienia ochrony „punktów orientacyjnych” (*landmarks*) interpretowanych jako obiekty, które umożliwiają orientację w środowisku historycznym i kulturalnym (M. P. i N. H. Golding); oraz problem miejsca, jakie powinny zajmować w moralnej dyskusji na temat planowania środowiska, interesy innych istot niż ludzkie (P. Singer).

Poglądów Singera nie trzeba — jak sądzę — przypominać polskiemu czytelnikowi<sup>4</sup>. Warto natomiast zwrócić uwagę na to, choć Singer uznaje, że interesy pojedynczych zwierząt powinny być brane pod uwagę w rozważaniach moralnych ze względu na nie same (a nie jedynie pośrednio — ze względu na człowieka), to nie znajduje wystarczająco dobrych argumentów na rzecz uzasadniania ochrony ginących gatunków w inny sposób niż powołanie się na pośrednie korzyści takiego postępowania dla ludzi i innych zwierząt. Natomiast interesujący artykuł H. P. i N. H. Goldingów rodzi bardziej ogólne problemy wykraczające poza merytoryczną treść ich pracy — a mianowicie zagadnienie określenia właściwego zakresu przed-

<sup>4</sup> Por. jego artykuł *Zwierzęta i ludzie jako istoty równe sobie* zamieszczony w 18 t. „Etyki” oraz publikowaną tamże recenzję jego *Animal Liberation*.

miotowych rozważań na temat moralnych aspektów ochrony środowiska. Autorzy sugerują bowiem, że obecna tendencja do przeciwstawiania sobie człowieka oraz wytworów jego pracy naturze zniekształca podejście do kwestii środowiska oraz ogranicza dyskusję na ten temat.

Recenzowana praca istotnie przyczynia się do rozbudzenia zainteresowania etyką ekologiczną. Sądzę jednak, że ze względu na różnorodność podejmowanych w pracy problemów moralnych oraz wieloznaczność sformułowania „zagadnienia natury ekologicznej i społecznej” prezentowany zbiór artykułów zyskałby wiele na jasności, gdyby poprzedzony został bardziej wnikliwym i obszerniejszym wstępem. Czytelnik odnosi bowiem czasami wrażenie, że dobór poszczególnych artykułów jest w gruncie rzeczy przypadkowy. Rekompensuje to jednak wysoki poziom analizy filozoficznej zaprezentowany przez autorów omawianej książki. Praca ta jednoznacznie potwierdza tezę redaktorów tomu, iż dyskusja — szczególnie na temat problemów etyki ekologicznej — znajduje się dopiero w początkowej fazie.

Alicja Przytuška-Fischer

### Moralność, ekonomia i prawo

*Ethics, Economics, and the Law*, „Nomos” XXIV, edited by J. Roland Pennock and John W. Chapman, New York University Press, New York—London 1982, ss. XIX+323.

Publikowane od 1958 roku tomy serii „Nomos” będące rocznikami American Society for Political and Legal Philosophy godne są uwagi zarówno ze względu na poziom prac w nich zamieszczonych, jak i dobór tematów: serię zapoczątkował tom poświęcony pojęciu władzy, zaś tomy kolejne zawierały m. in. rozważania dotyczące sprawiedliwości (1963), racjonalnej decyzji (1964), rewolucji (1966), równości (1967), granic prawa (1972), politycznych aspektów natury ludzkiej (1977), praw człowieka (1981). Ostatnio ukazał się tom XXIV zatytułowany *Ethics, Economics, and the Law* (1982), w którym znajduje się zapowiedź tomu XXV — *Liberal Democracy* oraz XXVI — *Marxism*. Każdy z wydanych tomów liczy kilkaset stron i każdy służyć może jako swoista monografia pojęcia wymienionego w tytule. Swoistość tych monografii polega nie tylko na tym, że mają one zawsze wielu autorów — najczęściej uczestników dorocznych spotkań American Society for Legal and Political Philosophy, lecz także na tym, że autorzy ci na ogół są tak dobrani, by podejmowana tematyka była naświetlona z różnych, często wręcz przeciwstawnych, stanowisk. Dbają o to, jak się wydaje, zarówno organizatorzy owych spotkań, jak i redaktorzy serii — J. Roland Pennock i John W. Chapman. Taki tryb postępowania może niekiedy nastęrczać różne trudności, jeśli wolno sądzić na podstawie dość ostrych uwag Kaia Nielsena na temat polityki redakcyjnej (XXIV, s. 267), w ostatnim rozrachunku stanowi jednak o naukowym walorze serii.

XXIV, zgodnie z tytułem, podejmuje odwieczny (redaktorów cieszy określenie

„faustyczny”) temat wzajemnego stosunku etyki, ekonomii i prawa. Lektura spisu treści może obudzić podejrzenie, że tym razem nie udało się osiągnąć tej jednolitości tematycznej, którą znamy z tomów wcześniejszych. Cóż wspólnego mogą mieć ze sobą rozważania prawnika nad ustawodawstwem amerykańskim mającym na celu zapobieganie tworzeniu się monopolu z uwagami, jakie filozof wypowiada na marginesie znanego w tzw. ekonomii dobrobytu twierdzenia Coase'a czy ze sporami o zasadność utylitaryzmu? W istocie mamy tu jednak do czynienia znow z całością bardzo zwartą: każda z trzech głównych części książki jest rozpisana na głosy poszczególnych autorów dyskusją dotyczącą różnych aspektów wzajemnego stosunku jednostki i jej, szerzej lub wężej rozumianego, społecznego świata. Część pierwsza zawierająca następujące artykuły: 1) Frank I. Michelman, *Ethics, Economics, and the Law of Property*, 2) Harold Demsetz, *Professor Michelman's Unnecessary and Futile Search for Philosopher's Touchstone*, 3) Richard A. Epstein, *Private Property and the Public Domain: The Case of Antitrust*, 4) Jules L. Coleman, *The Economic Analysis of Law* dotyczy podstaw prawa własności prywatnej i rozważa sprawę zakresu jego stosowalności. Część druga, w której znajdujemy: 5) David Lyons, *Utility and Rights*, 6) Kent Greenawalt, *Utilitarian Justification for Observance of Legal Rights*, 7) R. M. Hare, *Utility and Rights: Comment on David Lyons's Essay*, 8) Alan Gewirth, *Can Utilitarianism Justify Any Moral Rights?*, 9) Richard E. Flathman, *Rights, Utility, and Civil Disobedience*, 10) George P. Fletcher, *Utility and Skepticism* podejmuje kwestię, czy w ramach utylitaryzmu da się w sposób zadowalający uzasadnić istnienie legalnych i moralnych praw jednostki. Część trzecia: 11) Brian Barry, *Humanity and Justice in Global Perspective*, 12) Kai Nielsen, *On the Need to Politicize Political Morality: World Hunger and Moral Obligation*, 13) Thomas M. Franck, *Political Functionalism and Philosophical Imperatives in the Fight for a New Economic Order*, 14) David A. J. Richards, *International Distributive Justice* zawiera, często bardzo ostrą w tonie, prezentację różnych stanowisk w sprawie moralnego obowiązku niesienia pomocy materialnej mieszkańcom trzeciego świata. Tom zamyka wydzielony jako osobna część artykuł poświęcony problematyce historycznej: 15) Harry N. Scheiber, *Law and the Imperatives of Progress: Private Rights and Public Values in American Legal History*.

Przyjrzyjmy się wymienionym częściom nieco dokładniej. Frank I. Michelman, którego artykuł otwiera tom pyta, czy na podstawie założeń efektywności i racjonalności, przyjmowanych w toku ekonomicznych analiz da się uzasadnić prawo do posiadania własności prywatnej. Odpowiedź, jakiej na to pytanie udziela jest negatywna w dwojakim sensie: nie tylko założenia te są za słabe, by z nich „wyprowadzić” własność prywatną jakkolwiek rozumianą (a tym mniej określony system własności prywatnej), ale i założenia dodatkowe, które się zwykle w toku uzasadniania prawa do własności prywatnej przyjmuje okazują się nie spełniać oczekiwań — są bowiem albo fałszywe, albo quasi-empiryczne, tj. takie, że ich wartości logicznej w obecnym stanie wiedzy naukowej nie da się ustalić. Przykładem takiego quasi-empirycznego dodatkowego założenia może być przeświadczenie, że racjonalna motywacja w sytuacjach społecznych przyjmuje postać, którą ujawnia znany „dylemat więźnia”.

Polemizując z artykułem Michelmana, Harold Demsetz stwierdza, że żaden system ekonomiczny nie jest w stanie spełnić wymogów, jakie Michelman nakłada na system własności prywatnej. Nie tylko bowiem własności prywatnej, ale i żadnego innego systemu ekonomicznego nie wiąże z efektywnością i racjonalnością dająca się apriorycznie ustalić konieczność. Zresztą ekonomia zdaje sobie z tego sprawę, twierdzi Demsetz, przyjmując, że *homo oeconomicus* godzi się na krańcową

wymienialność dóbr różnych porządków, tzn. że gotów jest on poświęcić trochę wolności dla pewnego bezpieczeństwa, trochę prywatności dla jakiegoś bogactwa materialnego. Aczkolwiek żaden system ekonomiczny nie jest w stanie dostarczyć maksymalnej ilości dóbr wszystkich porządków i stąd rzeczywistość ekonomiczna jest zawsze mieszaniną różnych systemów i musi nią być, to jednak racje, które przemawiają za systemem własności prywatnej są ważne — twierdzi Demsetz. Jedna z nich polega na tym, że system ten zmusza ludzi do liczenia się z kosztami własnych poczynań, zwłaszcza kosztami, które muszą ponieść inni.

Artykuł Richarda A. Epsteina podejmuje kwestię ściśle związaną z poprzednimi — rozpatruje mianowicie różne sposoby uzasadnienia ograniczeń, jakie na korzystanie z prawa własności prywatnej nakłada amerykańskie ustawodawstwo antymonopolowe. Uzasadnienia te powołują się na racje dwóch różnych rodzajów. Z jednej strony wskazuje się na nieefektywność ekonomiczną monopolu, z drugiej natomiast wykorzystuje się pewne konstrukcje cywilnoprawne. Prezentacja tych racji jest interesująca m. in. za sprawą pewnej egzotyki pojawiającej się przy okazji szczegółów.

Ostatni artykuł pierwszej części — praca Julesa L. Colemana zawiera nt. in. analizę takiego oto przykładu. Wyobraźmy sobie, że na sąsiadujących ze sobą gruntach, nie oddzielonych od siebie żadnym ogrodzeniem gospodarują: Rolnik — uprawiający pszenicę i Hodowca, który swój teren wykorzystuje jako pastwisko dla bydła. Oczywiście bydło Hodowcy przechodząc na grunt obsiany pszenicą wyrządza tam szkody, przy czym szkody te będą tym większe, im liczniejsze będzie stado. Szkód tych nie byłoby wcale, gdyby stado zredukować do zera. Nie byłoby to jednak rozwiązanie najefektywniejsze z ekonomicznego punktu widzenia. Pytanie, jak powinno wyglądać takie właśnie najefektywniejsze rozwiązanie interesować może np. pracodawcę, który odwołując się do nakładania podatków może oddziaływać na zachowanie się Hodowcy i Rolnika. Analiza, jaką przeprowadza Coleman stanowi przykład wykorzystania bogatego instrumentarium pojęciowego ekonomii dobrobytu m. in. wspomnianego rezultatu Coase'a.

Część druga nosi tytuł „Utility and Rights”. Na szczególną uwagę zasługują w niej: artykuł Lyonsa (także dlatego, że nawiązują do niego wszyscy inni autorzy tej części) oraz uwagi Hare'a i Gewirtha.

David Lyons rozważa powstającą na terenie utilitaryzmu sytuację praw moralnych człowieka (a także innych uprawnień gwarantowanych przez różne instytucje, np. prawo). Cechą wyróżniającą prawa moralne człowieka spośród innych jego uprawnień ma być, zdaniem Lyonsa, to że istnieją one niezależnie od społecznego uznania i społecznej sankcji. Prawa morale to nie tylko tzw. prawa człowieka, lecz wszelkie uprawnienia nie wymagające społecznego uznania. Autor przyjmuje za rzecz powszechnie znaną tezę, że utilitaryzm musi do tak rozumianych praw moralnych człowieka odnieść się wrogo. Istotnie, jeśli ostatecznie liczy się tylko powiększenie sumy dobrobytu, to prawa moralne nie mogą w utilitarystycznym obrachunku zyskiwać pozycji wyróżnionej. Naruszenie czyjś prawa moralnego jest dopuszczalne, jeśli tylko może przyczynić się do zwiększenia ogólnej sumy dobrobytu. To jednak znaczy, że utilitaryzm nie ma dla praw moralnych żadnego respektu. Uprawnienia zagwarantowane przez prawo zdają się być w innej sytuacji. Bentham i inni utilitaryści wierzyli przecież, że utilitaryzm może przedstawiać racje dostatecznie silne dla ugruntowania instytucji społecznych, zwłaszcza prawa. Wierzyli więc, że utilitaryzm może zdać sprawę z zasadności uprawnień instytucjonalnych. Lyons twierdzi jednak, że także do praw tak rozumianych utilitaryzm musi się odnosić wrogo. Jeżeli Mary ma prawo do wyłącznego korzystania

z wjazdu do garażu, to naprawdę wolno jej z tego prawa czynić użytek tylko w takim zakresie, jaki wyznacza jej postulat maksymalizacji sumy dobrobytu. Ten sam postulat reguluje też dopuszczalność naruszeń (ze strony innych ludzi) tego prawa, które jakoby Mary wyłącznie przysługuje. To znowu znaczy, że uprawnienia gwarantowane przez prawo właściwe nie są na gruncie utylityzmu żadnymi uprawnieniami. Tradycyjnie przyjmuje się przecieź, że podmiot uprawnienia może ze swego uprawnienia robić w pewnych granicach zupełnie dowolny użytek. Mary może np. w ramach wyznaczonych przez jej uprawnienie działać także na własną szkodę, co niewątpliwie grozić może obniżeniem ogólnej sumy szczęścia. Przedstawiając swoje własne, w jego przekonaniu przeciwstawne utylityzmowi stanowisko, Lyons dość nieprecyzyjnie stwierdza, że prawa Mary, jeśli mają być moralnie zasadne, winny ostatecznie mieć jakieś oparcie w ludzkich dążeniach, potrzebach, interesach itd.

Do tego stwierdzenia nawiązuje Alan Gewirth w swojej krytyce artykułu Lyonsa. Krytyka ta jest w pewnym sensie wzorcowa. Gerwith odsłania najpierw słabe strony stanowiska Lyonsa, pokazując, że Lyons nie zawsze potrafił się ustrzec przed błędami, jakie sam wytyka utylityzmowi. Następnie podaje Gewirth ważne argumenty własne wymierzone przeciwko utylityzmowi. Zasadniczy zarzut Gewirtha brzmi: Lyons, jak wielu innych autorów przed nim, nie potrafił uporać się z takim oto dylematem — albo przedmiot prawa, czyli to, do czego prawo jest prawem jest częścią ludzkiego dobra (dobrobytu), albo nie. Jeśli jest taką częścią, wówczas odwołując się do prawa odwołujemy się ostatecznie do użyteczności, czyli jesteśmy utylitystami. W konsekwencji respekt dla prawa zależy od wyniku rachunków. Jeśli natomiast prawa moralne (i inne) nie są częścią dobra, jeśli w niczym nie przyczyniają się do ludzkiego dobrobytu, to czymże są, gdzie szukać źródła respektu dla nich. Gewirth uważa, że wywód Lyonsa pełen jest wahań pomiędzy tymi dwiema możliwościami. Swoje własne stanowisko zaleca Gewirth m. in. jako sposób na uporanie się z owym dylematem. Według tego stanowiska prawa są dobrami, lecz dobrami ściśle zrośniętymi z jednostką; domagamy się ich respektowania, by zapewnić każdej jednostce warunki konieczne dla realizowania jej siojście ludzkich poczynań. Koncepcja Gewirtha znana jest z jego prac wcześniejszych, szczególnie książki *Reason and Morality* (1978). Dodajmy więc, że dołączony do artykułu dodatek zawiera odpowiedź Gewirtha na głosy krytyczne skierowane dotąd pod jego adresem.

Również Hare w swoich uwagach na marginesie artykułu Lyonsa odwołuje się do własnych poglądów wyłożonych gdzie indziej, m. in. do wydanej ostatnio książki *Moral Thinking: its Levels, Method and Point*. Właśnie to tytułowe rozróżnienie (dwóch) poziomów myślenia moralnego pozwala — twierdzi Hare — uznać atak Lyonsa na utylityzm za chybiony. Utylitysta, także utylitysta czynów, gotów jest przyznać, że na poziomie zwykłego, codziennego życia odwołuje się do intuicyjnych reguł, jakie zawdzięczamy naszym wychowawcom i rodzicom jest w pełni uprawnione. Utylitysta reguły te może w większości wypadków przyjąć bez zastrzeżeń, gdyż potoczna świadomość moralna znajdująca odbicie w podstawowych pojęciach moralnych jest dziwnym zbiegiem okoliczności (którego Hare nie zamierza wyjaśniać) *naturaliter* utylitystyczna. Do tego, co uznaje się na ogół za korpus doktryny utylitystycznej trzeba się odwoływać jedynie w wyjątkowych przypadkach wymagających krytycznego namysłu, a więc wtedy, gdy np. dochodzi do konfliktu reguł intuicyjnych lub gdy konieczna jest rewizja tych reguł (przykład Hare'a: takiej rewizji domagają się nasze intuicje dotyczące pozycji kobiety w domu). Trudności, jakie stwarza stanowisko Hare'a są znane. Związła



prezentacja tego stanowiska w omawianym artykule trudności te ujawnia jeszcze dobitniej.

Trzecią część książki, poświęconą moralnym aspektom globalnej redystrybucji bogactw, otwiera artykuł Briana Barry'ego. Zasadnicza teza tej pracy głosi, że ci, co uzasadniają moralną konieczność niesienia pomocy chorym i głodującym mieszkańcom trzeciego świata powołują się na względy humanitarne, posługują się niewłaściwymi argumentami. „Nie możemy jednak mówić sensownie o względach humanitarnych, dopóki nie ustalimy przez odwołanie się do sprawiedliwości, co jest naszym punktem wyjścia. Nie mogę sensownie mówić o tym, co powinienem zrobić ze względów humanitarnych i o tym, co moje, dopóki najpierw nie ustalę, co jest moje. Jeśli ukradłem coś, co jest należną komuś innemu własnością, albo jeśli odmawiam komuś spłacenia zaciągniętej pożyczki, choć nadszedł termin spłaty i w rezultacie osoba ta cierpi niedostatek, wówczas jest rzeczą niegodną, jeśli część pieniędzy, które powinny należeć do tej osoby, przekazuję jej jako zapomogę obwarowaną szeregiem warunków co do sposobów wydatkowania i udaję przy tym wielkiego humanistę. Jest to w moim przekonaniu dokładny opis sytuacji, w której znalazły się obecnie kraje bogate” (XXIV, s. 249). Barry wymienia cały szereg racji odwołujących się do różnych pojęć sprawiedliwości, które przemawiają za wprowadzeniem nowego ładu ekonomicznego w stosunkach pomiędzy krajami bogatymi a krajami trzeciego świata.

Pracę tę atakują Kai Nielsen i Thomas M. Franck. Obaj oskarżają Barry'ego o brak realizmu politycznego, choć co innego przez realizm polityczny rozumieją. Realizm polityczny Nielsena każe mu stwierdzić odnośnie do postulowanych przez Barry'ego przemian ekonomicznych: „Oczywiście oczekiwanie, że Stany Zjednoczone, Niemcy Zachodnie, Japonia, Kanada, Francja, Wielka Brytania czy jakiegokolwiek duże państwo burżuazyjne zdobędzie się na coś takiego jest czystą fantazją. Jeśli bierze się pod uwagę istnienie przemysłu świadomości, wówczas widać, że moralna argumentacja w tej sprawie po prostu nigdy nie znajdzie posłuchu. Podstawowym czynnikiem sprawczym odpowiedzialnym za cały problem jest nie rozwój przyrodoznawstwa czy medycyny, nie przeludnienie czy zanieczyszczenie środowiska, a kapitalizm” (s. 260). Thomas M. Franck argumentuje natomiast, że system redystrybucji bogactw, który miałby objąć swoim zasięgiem cały glob doprowadziłby jedynie do upowszechnienia ubóstwa. Chociaż więc względy moralne nakazywałyby opowiadać się za wprowadzeniem takiego systemu, to jednak realizm polityczny nakazuje co innego: Frank wzywa do niesienia pomocy tym, „którzy aprobują nasze cele społeczne i nasze wartości polityczne” (s. 272).

W swym wprowadzeniu do recenzowanego tomu „Nomos” redaktorzy serii odwołują się do etymologii słów umieszczonych w tytule, podkreślając tym samym wagę dziedzictwa, które zawdzięczamy światu starożytnemu. Istotnie niejedną szczegółów omawianej książki pozostaje w bardzo ścisłym związku z tym, co myśleli o sprawach etyki, ekonomii i prawa starożytni Grecy czy Rzymianie. Co jednak ważniejsze, zasadniczy wątek książki wywodzi się w prostej linii z myśli starożytnych. Wątkiem tym jest kwestia: co z tej koncepcji człowieka — suwerennego podmiotu praw moralnych, politycznych, socjalnych itd., którą kultura nowożytna zawdzięcza Grekom, da się ocalić w tak bardzo zmienionych i tak bardzo skomplikowanych warunkach współczesnego świata. Sposób, w jaki kwestię tę podejmują poszczególni autorzy, sprawia, że przypomina się jeszcze jedno greckie słowo — *logos*. Wszy-

scy autorzy, nawet ci, którzy nie potrafią ukryć swojego emocjonalnego zaangażowania, starają się bowiem przestrzegać wymogów rozumnego myślenia: swoje wywody ujmują w ciągi jasno wyrażonych tez i argumentów, które za tymi tezami przemawiają.

Czesław Porębski

## O wolności i konieczności, woli i zniewoleniu

Gary Watson (ed.), *Free Will*, Oxford University Press, 1982, s. 192 seria „Oxford Readings in Philosophy”

„Oxford Readings in Philosophy” to seria wydawnicza przeznaczona przede wszystkim dla studiujących: skupia dla nich najnowsze artykuły z poszczególnych sfer badań filozoficznych. Gary Watson z Uniwersytetu Kalifornijskiego w Irvine, wydając rzecz o wolności woli i determinizmie, zebrał i opatrzył przeglądowym wstępem dwanaście artykułów<sup>1</sup>, które obok zasadniczego tematu traktują o postawach moralnych, motywacji ludzkiego działania, o odpowiedzialności za siebie samego, o człowieku oglądanym jako podmiot działający i jako fragment natury. Stare bowiem pytanie o wolność woli (czy też o wolność postępowania), o właściwe stare i nową nań odpowiedzi, nie są bez znaczenia dla filozofii moralnej i filozofii człowieka — i dlatego właśnie absorbują równie wiele uwagi, co wyzwalają emocji. W zbiorze Watsona problem, który początkowo występuje w czystej i abstrakcyjnej postaci, stopniowo obrasta w kwestie niby to poboczne, ale przecież istotne, bo właśnie decydujące o wadze sprawy.

Zbiór otwiera *Freedom and Necessity* A. J. Ayera, artykuł w zbiorze najstarszy, bo pochodzący z 1946 roku. Oto zawarte w nim tezy. Musimy uznać wolność woli, jeżeli mamy przypisać człowiekowi odpowiedzialność za jego czyny. Zasade przyczynowości przyjmujemy natomiast po to, aby móc wyjaśnić zjawiska (a więc też zachowania ludzi). Niesłusznie jednak przeciwstawiamy wolności powszechną przyczynowość, z którego to przeciwstawienia powstaje tzw. problem wolnej woli; problem ten zanika, gdy uświadomić sobie, że tak naprawdę to w opozycji do wolności stoi nie przyczynowość, ale przymus. Nieporozumienie bierze się bądź to z animistycznego pojmowania przyczyny jako czegoś „wymuszającego” (*compelling*), czyli „przymusu”, bądź z pomieszania konieczności kauzalnej z logiczną — i, co za tym idzie, błędnego mniemania jakoby przyczyna zawierała w sobie skutek. W wyborze Watsona Ayer reprezentuje „determinizm miękki”, tj. gotów jest go-

<sup>1</sup> A oto zawartość omawianej książki: G. Watson, *Wprowadzenie*; A. J. Ayer, *Freedom and Necessity*; R. M. Chisholm, *Human Freedom and the Self*; Bruce Aune, *Hypotheticals and „Can”*: Another Look; Keith Lehrer, *Cans Without Ifs*; Peter van Inwagen, *The Incompatibility of Free Will and Determinism*; Peter Strawson, *Freedom and Resentment*; H. G. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*; Gary Watson, *Free Agency*; Charles Taylor, *Responsibility for Self*; Norman Malcolm, *The Conceivability of Mechanism*; D. C. Dennett, *Mechanism and Responsibility*; Thomas Nagel, *Moral Luck*.

dzić wolność z zasadą powszechnej przyczynowości. Ścisły i piękny, wolny od technicznych terminów wywód późniejszego profesora logiki w Oxfordzie dotyka podstawowych pojęć sporu o wolność woli — przyczyny, determinizmu, wolności, przypadku, osobowości, przymusu, natręctw, poczytalności — a zatem stanowi naturalne wprowadzenie w zagadnienie tytułowe, które w następnych, bardziej współczesnych artykułach, rozpada się na problemy o charakterze czy to metafizycznym, czy to moralnym.

W eseju *Human Freedom and the Self* Roderick Chisholm zajmuje stanowisko umiarkowanego indeterminizmu: nie mogąc pogodzić wolności z prawem przyczynowości powszechnej, rezygnuje z uznania tego ostatniego, a przynajmniej odrzuca jego powszechność. Chisholm, który jest profesorem humanistyki na Uniwersytecie Browna, pojmuje przyczynowość bardzo tradycyjnie: przyczyny „powodują” skutki, mają charakter „metafizyczny” raczej niż „epistemologiczny”. Ayer nazwałby takie rozumienie przyczynowości animistycznym, piętnując je jako błąd myślenia. Wróćmy jednak do samego Chisholma. Odrzuciwszy powszechny determinizm, musi on znaleźć sposób, aby nie wpaść z kolei w indeterminizm powszechny, który także uniemożliwiłby traktowanie wolności jako warunku odpowiedzialności. Przyznaje więc człowiekowi boską prerogatywę nieruchomego poruszyciela: wyróżnia mianowicie przyczyny „immanentne”, wyłączone spod przyczynowości powszechnej (czym wyklucza twarde determinizm), lecz zarazem będące działaniem podmiotu ludzkiego (dzięki czemu da się utrzymać postulat odpowiedzialności za czyny). Warto zauważyć, że gdyby ktoś uskarżał się, że nie rozumie, czym właściwie miałyby być owe „przyczyny immanentne” — to można by zwrócić mu uwagę na to, że nie sposób również pojąć, czym są u Chisholma „zwykłe” przyczyny.

W szkicu zatytułowanym *Hypotheticals and „Can”: Another Look* Bruce Aune broni pochodzącej od Moore'a hipotetycznej interpretacji wolności działania. Broni jej przed zarzutami Chisholma (zawartymi także w poprzedzającym eseju), a przede wszystkim przed zarzutami Keitha Lehrera. Chisholm i Lehrer twierdzą, że interpretacja hipotetyczna tylko pozornie godzi wolność z powszechnym determinizmem. Przypomnijmy, że według Moore'a: *S* mógłby uczynić to, czego nie uczynił *df* = *S* postąpiłby inaczej, niż to uczynił, gdyby tak zdecydował<sup>2</sup>. Jeśli przyjąć tę analizę za prawidłową, to kwestia wolności wyboru wydaje się niezależna od zasady determinizmu. Moore mówił raczej o wolności działania niż woli: jeśli powiadał o kimś, że jest wolny, to rozumiemy przez to, że mógłby on postąpić inaczej niż to uczynił, a to znów znaczy tyle, że występuje związek pomiędzy jego postępowaniem a działaniem. Ujęcie takie nie dopuszcza pytania: „czy mógłby on postąpić inaczej?”, przy tym samym rozumieniu słowa „móc”, jak w zdaniu: „mógł postąpić inaczej”. Zarzuty Lehrera i Chisholma zasadzają się na pewnym przeformułowaniu problemu: zadają oni właśnie to pytanie, na które analiza Moore'a nie pozwala. Rzecz jasna, jeśli odpowiedź na pytanie: „czy *S* mógłby postanowić inaczej?”, będzie negatywna, to (przy tym samym rozumieniu „móc”) okaże się, że *S* nie mógłby uczynić inaczej niż to uczynił. Z punktu widzenia interpretacji hipotetycznej popełniono tutaj błąd ekwiwokacji (możliwość działania pomyłono z możliwością postanawiania). Zarzut ekwiwokacji upada tylko wtedy, gdy interpretację Moore'a odrzuci się już z góry; ale wtedy spór dotyczy tylko tego, jak należy posługiwać się słowem „móc”. Małe słówko *could* jest kością niezgody w sporze o hipotetyczną interpretację wolności. Spór ten został sprowokowany przez *Ifs and Cans* Austina; daleko mu do wygaśnięcia, a polemika Aune'a z Chishol-

<sup>2</sup> Por. G. E. Moore, *Etyka*, Warszawa 1980, rozdz. „Wolność woli”.

mem i Lehrerem (którego odpowiedź, *Cans Without Ifs*, wydawca publikuje obok), stanowi dobrą tego ilustrację.

Jeszcze dalej niż Chisholm i Lehrer posuwa się w krytyce Moore'owskiej interpretacji hipotetycznej, i w ogóle wszystkich umiarkowanie deterministycznych koncepcji, Peter van Inwagen z Syracuse University. Konkluzję swego wywodu zawarł w tytule eseju: *The Incompatibility of Free Will and Determinism*. Van Inwagen unika stosowania pojęcia przyczyny, które budzi wiele nieporozumień i tezę twardego determinizmu rekonstruuje za pomocą terminów „prawa fizyki” oraz „stan świata w danym momencie” (nie poddając z kolei tych pojęć zbyt wnikliwej analizie). Na podstawie swej rekonstrukcji stwierdza, że nawet hipotetyczna interpretacja Moore'a nie jest w stanie zbratać wolności z determinizmem. Warto zauważyć, że i ta konkluzja nie dała się wyprowadzić bez założenia pewnego rozumienia wyrazu *could*.

Determiniści skłonni są, pisze Peter Strawson (*Freedom and Resentment*), traktować moralne odniesienia międzyludzkie, np. potępienie czy pochwałę moralną jako instrumenty służące jedynie układaniu stosunków społecznych. Nie jest jednak tak, twierdzi Strawson, że te społeczne narzędzia regulacji tylko wykorzystują ludzką naturę do celów społecznej kontroli; są one czymś więcej: w nich natura ta się ujawnia. Toteż przyjęcie czy odrzucenie teoretycznej tezy determinizmu nie powinno wpływać na nasze praktyczne postawy moralne, tak samo jak możliwość pełnego przyczynowego wyjaśnienia zachowania naszego krzywdziciela nie jest w stanie radykalnie usunąć naszej do niego urazy. Jeśli przyjmujemy postawę „obiektywną”, ograniczając się wyłącznie do opisu wyjaśnienia, to możliwe jest wówczas utrzymanie tezy determinizmu. Lecz jeżeli mowa o naszej przynależności do społeczności moralnej, o postawach „uczestniczących”, a więc o emocjonalnych i moralnych odniesieniach do innych ludzi, to teza determinizmu traci wtedy swój sens. To nie aktywność poznawcza, ale emocjonalne i moralne zaangażowanie jest źródłem naszych roszczeń do odpowiedzialności i wolności. I o tę konstatację wystarczy, pisze Strawson, uzupełnić stanowisko kompatybilisty, a więc zwolennika tezy o możliwości pogodzenia determinizmu z wolnością, aby uczynić tym zadość przypuszczeniu, że moralne potępienie czy aprobata są czymś więcej niż tylko instrumentami regulacji zachowań społecznych, nie wpadając jednocześnie w „paniczną metafizykę” w rodzaju teorii przyczynowości kontrkausalnej.

Problem wolności woli okazuje się więc — zdaniem Strawsona — względnie niezależny od prawdziwości tezy determinizmu. W tym samym kierunku zmierzają autorzy dwóch następnych esejów. Harry Frankfurt (*Freedom of the Will and the Concept of a Person*) wprowadza ciekawe pojęcie chciejcy (*wanton*), istoty podlegającej wyłącznie prostym popędom i pragnieniom. Chciejca może cieszyć się wolnością działania w tym samym sensie, w jakim żyrafa może poruszać się po sawannie w dowolnym kierunku. To jednak nie wystarczy, aby przypisać mu działanie z jego własnej woli. Posiadanie własnej wolnej woli jest tym, co przeciwstawia chciejcy osobę. Wolnością własnej woli cieszyć się może ten, kto rzeczywiście podlega „wolicjonalnym pragnieniom wyższego rzędu”, czyli realizuje własne pragnienia bycia takim, a nie innym, pragnienia, aby być skłanianym przez takie, a nie inne popędy pierwszego rzędu (tj. dotyczące celów rzeczowych).

Proponowane przez Frankfurta rozróżnienie między pragnieniami pierwszego i wyższych rzędów ma na celu znalezienie takich chcień, które można uznać za „własne”, za płynące z „własnej woli” osoby. Podobnej dystynkcji dokonuje Gary Watson w eseju *Free Agency*. Nie hierarchizuje on jednak, jak Frankfurt, pragnień w zależności od ich przedmiotu, uznając, że nie ma wystarczających powodów,

by raczej wyższe, a nie niższe chcenia uznawać za „własne”. Używa natomiast pojęć systemu wartości działającej jednostki, który przejawia się poprzez powinności, oraz systemu motywacyjnego, który jest po prostu źródłem popędów. „Uważam — pisze — że nie sposób pojmować ludzkiej wolności w oderwaniu od pojęcia rozumu praktycznego czy też władzy sądenia i że pojęcie to jest powiązane z rozróżnieniem pomiędzy pożądaniem a wartościowaniem”. Jednostka wolna potrafi przechodzić od wartościowania do działania; natomiast postępowanie niewolne ma miejsce tam, gdzie system motywacyjny nie pokrywa się w pełni z systemem wartości. A całkowite pokrycie się obu struktur — pełna zawisłość motywacji od wartościowania — jest do pomyślenia tylko w tradycyjnym wyobrażeniu Boga. Ludzie natomiast są wolni w mniejszym lub większym stopniu (acz zazwyczaj w mniejszym) — konkluduje bez nadmiernego optymizmu Watson.

Charles Taylor (*Responsibility for Self*) analizuje problem odpowiedzialności za siebie samego, problem wartościowania swego istnienia, które zależy od nas samych do tego stopnia, do jakiego zdolni jesteśmy siebie kształtować. W tym ujęciu odpowiedzialność za siebie, czy inaczej — wolność człowieka, jest nie tyle jego przymiotem, ile zdobyczą, i to taką, którą można osiągnąć w mniejszym lub większym stopniu. W przekonaniu o niewystarczalności utylitarystycznego obiektywizmu i przeciwstawiając się egzystencjalistycznej teorii radykalnego wyboru, Taylor opisuje postawę otwartą, gotową do radykalnego przekształcenia tych wartości, które zdają się konstytuować naszą tożsamość. Ponieważ możemy decydować o naszym własnym ja, mówi Taylor, ponosimy odpowiedzialność za siebie samych.

Norman Malcolm w *The Conceivability of Mechanism* rozważa taki hipotetyczny opis zachowań ludzkich, który nie angażowałby żadnych pojęć teleologicznych — takich jak intencja, pragnienia, cele — a więc opis czysto „mechanistyczny”. Odrzucając możliwość, że pewne wyjaśnienia mechanistyczne (nieteleologiczne) odpowiadają opisom w kategoriach zamiarów, celów, dążeń — Malcolm pokazuje, że nie można mechanistycznie opisać działania istot ludzkich. Przy opisie tym tracą bowiem sens takie wyrażenia, jak intencja, pragnienie, cel; a zatem nie da się w nim także ująć wolności, działania, odpowiedzialności. Malcolm wyprowadza pasjonujące skrajne konsekwencje ujęcia czysto mechanicznego: w ujęciu tym, jak twierdzi, straciłyby sens np. pojęcia języka, opisu, mowy. Gdyby przyjąć argumentację Malcolma, to otrzymalibyśmy taką wersję indeterminizmu, która przeciwstawia nie tyle wolność powszechnej przyczynowości, ile teleologiczny opis zachowań ludzkich opisowi mechanistycznemu.

Daniel Dennett (*Mechanism and Responsibility*) nie przyjmuje argumentacji Malcolma i zajmuje stanowisko przeciwne: opis intencjonalny (odpowiadający z grubsza teleologicznemu u Malcolma) da się w pełni pogodzić z opisem mechanicznym. Jest to kompatybilizm podobnego typu, co u Strawsona, według którego nie sposób zrezygnować z postawy uczestniczącej, moralnie zaangażowanej, choć nie oznacza to, że niemożliwy jest przyczynowy opis zachowań człowieka. W miejsce postawy uczestniczącej mamy u Dennetta postawę intencjonalną, tj. taką, która zakłada racjonalność obiektu, wobec którego postawę tę się przyjmuje. Obiekt taki Dennett nazywa systemem intencjonalnym: jest nim np. komputer zaprogramowany do gry w szachy, jeżeli tylko skłonni jesteśmy opisywać jego zachowania w kategoriach celów, zamiarów, racjonalnych strategii, nie zaś badać krok po kroku realizację zadanego mu programu. Mniejsza jednak o komputery: postawa intencjonalna jest przede wszystkim typowym sposobem odnoszenia się ludzi do ludzi. Ale nie ma racji Malcolm, mówi Dennett, jakoby ludzie nie podlegali mechanicznemu opisowi. Przeciwnie, niekiedy zachowania ich wyjaśnia się z powo-

dzeniem w sposób mechaniczny, i to wówczas, gdy zawodzi naturalna postawa intencjonalna. Nie ma istotnych powodów, by nie przyjmować w takich przypadkach postawy mechanistycznej. Zmusza nas ona wprawdzie do „odwrócenia się plecami” do sfery moralności, działania i odpowiedzialności, ale ani nie jest teoretycznie sprzeczna z postawą intencjonalną, ani jej nie obala, narusza czy ogranicza.

Thomas Nagel zamyka zbiór esejem *Moral Luck*. Przyznając, że nie sposób spójnie opisać człowieka pojmowanego jako działający podmiot, podległy ocenie moralnej, i zarazem jako element natury — pozostawia problem wolnego działania otwarty.

Wydaje się, że większość wybranych przez Gary Watsona artykułów to teksty w pewnym sensie klasyczne. Ograniczenie się do filozoficznej problematyki wolności woli w naturalny sposób pociągnęło za sobą rezygnację z prac neurofizjologów, psychoanalityków czy socjologów. W zamian wydawca uzyskał problemową oraz językową spójność całości. Zbiór zawiera prace stosunkowo nowe, w większości pochodzące z lat siedemdziesiątych i z końca sześćdziesiątych. Być może nie za dowoli to historyków filozofii, którzy z natury wolały rzeczy należycie odleżałe; ale też nie jest to książka przeznaczona do studiów historycznych. Ktoś mógłby zapytać, dlaczego wydawca poprzestał na Anglosasach. Ale tak się składa, że w ciągu ostatnich lat to właśnie oni najintensywniej eksplorują problematykę wolnej woli i to w charakterystyczny dla siebie sposób. Zważywszy, że cel książki jest przede wszystkim dydaktyczny, włączenie do zbioru autora z zewnątrz byłoby sztuczne i ze szkodą dla logiki układu. A poszczególne eseje rzeczywiście składają się na zwartą całość, w której problematyka komplikuje się i zagęszcza, przechodząc w kolejnych artykułach od analiz determinizmu i wolności do szerszej rozumianej filozofii moralnej. Nawet esej Chisholma, który zdaje się być raczej ilustracją błędów rozumowania, znajduje swoje miejsce w dobrze zestrojonym układzie. Związyli, przeglądowy artykuł wstępny, autorstwa Gary Watsona, który pokazuje obecny stan anglosaskiej dyskusji o wolnej woli, oraz wskazówki bibliograficzne — dopełniają całości.

*Maciej Panufnik*