

RECENZJE

Hipokrates po polsku

Józef Bogusz (red.), *Chorzy w stacjach terminalnych a etyka zawodowa w medycynie*, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, Bydgoszcz 1985, s. 91.

Praca jest plonem odbytej w kwietniu 1981 roku w Bydgoszczy konferencji naukowej zorganizowanej pod hasłem będącym tytułem książki. Materiał przedstawiony w pracy obejmuje sześć referatów, dyskusję po referatach oraz wypowiedzi określone mianem „konferencji znawców”. W końcowej części książki zamieszczono statut Towarzystwa Przyjaciół Chorych „Hospicjum” oraz wyniki badań ankietowych przeprowadzonych w ramach omawianej konferencji.

Pracę otwiera referat Józefa Bogusza zatytułowany „Sumienie najwyższym sędzią”. Autor podejmuje, bardzo skrótowo, problem eutanazji. Profesor Bogusz potępia wszelkie formy eutanazji. Równocześnie stwierdza jednak, iż „wolno choremu zbliżającemu się do śmierci podać niezbędne środki kojące nawet z tą ewentualnością, że przyspieszy to koniec życia” (s. 8—9).

Następne trzy referaty poruszają problem prawa do pełnej informacji chorego ze złą prognozą lekarską. O. Jacek Salij nie odpowiada wprost na pytanie, czy należy mówić umierającemu prawdę, lecz ogranicza się do sformułowania czterech, jak to określa, dogmatów: „Po pierwsze, pytanie to [...] wolno nam stawiać tylko na bazie moralnego dogmatu, że człowiekowi umierającemu należy się od nas prawdziwie ludzka obecność. [...] Drugim niepodważalnym dogmatem jest prawda, że śmierć nie jest największym złem, jakie może spotkać człowieka. [...] Kolejny — trzeci już dogmat [...] to pełne człowieczeństwo chorego. Umierający, niezależnie od stanu, w jakim się aktualnie znajduje, do ostatniego tchnienia jest osobą ludzką i powinniśmy się do niego odnosić z szacunkiem, jaki jest należny osobie ludzkiej. Tymczasem przeciętnemu lekarzowi trudno liczyć się praktycznie z podmiotowością nawet chorego na katar. [...] Wreszcie po czwarte, zauważmy abstrakcyjność tego pytania 'mówić umierającemu prawdę czy nie mówić'. Przecież dialog człowieka z człowiekiem polega nie tylko na słowach. Ludzie rozmawiają ze sobą również wyrazem twarzy, tonem głosu, postawą, całym sobą” (s. 13—15).

Tadeusz Brzeziński, aczkolwiek w swym referacie nie formułuje wprost takiego twierdzenia, to wyznaje typowy dla większości przedstawicieli polskiego świata lekarskiego pogląd, że przed chorym należy zataić prawdę. Zakres informacji o roz-

poznaniu powinien być zdaniem autora tylko taki, aby pacjent zgodził się na proponowane leczenie. Oto charakterystyczny fragment: „Im możliwości lecznicze są większe tym pełniejsza powinna być informacja dająca szansę wyboru spośród istniejących możliwości leczenia. [...] Zakres informacji nie powinien jednak przekroczyć progu niezbędnego do podjęcia tych decyzji” (s. 21). W dalszej części swego referatu T. Brzeziński posługuje się jednym z klasycznych argumentów zwolenników zatajania prawdy przed chorym, opisując przykłady pacjentów-lekarzy, którzy umierali do końca broniąc się przed prawdą.

Adam Bilikiewicz podejmuje zagadnienie opieki nad nieuleczalnie chorym z punktu widzenia psychiatry. Na uwagę zasługują rozważania, w których autor pragnie sprostować „pewne nieściśle poglądy na temat psychopatologii umierania, z którymi spotkać się można zarówno w piśmiennictwie naukowym, jak i w życiu codziennym”. A. Bilikiewicz podkreśla konieczność stosowania wobec pacjentów umierających specjalnie ukierunkowanych programów psychoterapeutycznych, których jednak nie charakteryzuje. Zagadnienie praktycznej realizacji tego postulatów w warunkach naszego szpitalnictwa ogranicza autor do stwierdzenia, iż należy „w zakresie psychoterapii przeszkolić większą ilość osób, zarówno lekarzy, jak i pielęgniarki” (s. 31).

Mieczysław Sośniak powraca w swym referacie do zagadnień eutanazji. Po przedstawieniu krótkiej historii tego pojęcia przechodzi do zarysowania podstawowych odróżnień i kryteriów (eutanazja bierna i czynna, bezpośrednia i pośrednia). Dalszą część referatu stanowią niektóre problemy wiążące się z samobójstwem, a w szczególności prawo i obowiązek lekarza udzielania pomocy osobie, która tej pomocy sobie nie życzy. Tekst zdaje się, niestety, potwierdzać tezę, iż o zagadnieniach tak złożonych nie można mówić w sposób skrótowy.

Wystąpienie Haliny Bortnowskiej, będącej jednym z członków-założycieli Towarzystwa Przyjaciół Chorych „Hospicium”, poświęcone jest problemom wiążącym się z ruchem hospicjów. Autorka omawia doświadczenia angielskie, przechodząc następnie do przedstawienia swoich przemyśleń na temat zasad organizacji oraz idei, które powinny przyświecać tworzeniu hospicjów w Polsce. W swej pełnej zaangażowania wypowiedzi autorka daje wyraz przekonaniu, iż ruch hospicjów zmieni całkowicie podejście do chorych znajdujących się w stanie terminalnym. Ważnym uzupełnieniem tego referatu jest zamieszczony w książce statut Towarzystwa Przyjaciół Chorych „Hospicjum”. Do problemów związanych z polskim modelem hospicjum powracają uczestnicy konferencji w dyskusji, z której sprawozdanie można znaleźć w dalszej części pracy. Charakterystyczne dla przedstawicieli polskiego środowiska lekarskiego wątpliwości najpełniej wyraża głos A. Bilikiewicza: „zastanawiam się czy skoszarowanie w jednym miejscu, w jednym szpitalu ludzi z tym samym złym rokowaniem nie będzie miało wpływu na wytworzenie się w tym szpitalu atmosfery beznadziejności. [...] Czy w takim hospicjum nie będą wszyscy ludzie się tam znajdujący traktowani według jednego szablonu lub według jednego schematu [...] Czy hospicjum zapewnia konieczną chyba w takich sytuacjach atmosferę intymności. [...] Warunkiem przyjmowania pacjenta do tego hospicjum jest przekazanie temu pacjentowi prawdy. Pod warunkiem, trzeba dodać, że on tej prawdy oczekuje. A jaką mamy pewność, że on rzeczywiście chce usłyszeć prawdę? Czy mamy do końca pewność?” (s. 73, 76). Bogdan Kamiński dodaje do tego pytanie: „Dla ilu chorych umierających znajdzie się miejsce w hospicjum i jakie będą kryteria doboru?” (s. 73).

W sprawozdaniu z dyskusji zamieszczono również wiele wypowiedzi dotyczących problemu eutanazji, kryteriów śmierci, zagadnień transplantacji. Poruszono

także dramatyczne zagadnienie reguł, które powinny rządzić postępowaniem lekarza w sytuacji, gdy dysponuje jedną sztuczną nerką dla kilkudziesięciu wymagających dializy chorych. Oto słowa E. Nartowicza: „Aktualnie w krajach, gdzie techniczna strona dializy nie stanowi problemu dializuje się średnio w Europie 200 chorych na milion mieszkańców. W Polsce dializowało się w roku 1979 12 chorych na milion mieszkańców. [...] Ilość transplantacji w Polsce jest bardzo mała. [...] Czyli konkretnie my stoimy stale przed problemem świadomej zgody na śmierć dziesiątków ludzi i dlatego zwracam się do grona obecnych tutaj z podstawowym pytaniem, jakie kryteria zastosować w kwalifikacji chorych do dializ. Lekarskie kryteria spełniają bowiem wszyscy jednakowo. [...] Staramy się komisyjnie rozważać kryteria ludzkie. Podejmując trudną decyzję włączenia chorych do dializoterapii bierzemy też pod uwagę młody wiek. Niestety w Polsce wiek dializowanych nie przekracza 30 lat, a w Europie wynosi on 50 lat. Taka jest prawda” (s. 66).

W tym kontekście co najmniej zaskakująco brzmią słowa J. Bogusza: „Z problemem dializ borykają się wszystkie kraje, także najbogatsze. Powstała nowa metoda i nie można sprostać rosnącym potrzebom, szczególnie w naszej biednej Polsce. Nie tylko na tym polu jest tak dramatyczna sytuacja. W wielu przypadkach ciężko chorzy nie uzyskują właściwej pomocy. Tu może nie tyle chodzi o tego chorego, co lekarza, o to, żeby był w porządku” (s. 67). Kiedy jednak lekarz jest „w porządku”?

Książkę zamyka omówienie wyników badań ankietowych przeprowadzonych w ramach konferencji. Ankieta objęto lekarzy, studentów medycyny, pielęgniarki oraz przedstawicieli innych zawodów. Pytano m. in. o zagadnienia eutanazji (nie używając jednak, rzecz charakterystyczna, tego terminu): kto powinien decydować o odłączeniu aparatury podtrzymującej oddychanie chorego od dawna nieprzytomnego, czy można zaakceptować skrócenie gasnącego życia dawcy narządu dla ratowania życia biorcy, czy lekarz ma obowiązek poinformować pacjenta o nieuleczalności choroby. Wyniki ankiety trudno uznać za reprezentatywne (badaniem objęto jedynie 437 osób); są one jednak interesujące. Szczególnie ciekawe wydaje się przesłedenie różnic w odpowiedziach na poszczególne pytania udzielonych przez lekarzy oraz przez studentów medycyny.

W sytuacji niedostatku na polskim rynku wydawniczym prac poświęconych zagadnieniom etyki medycznej, książka *Chorzy w stanach terminalnych a etyka zawodowa w medycynie* jest cenną pozycją. Na uwagę zasługuje fakt, iż autorzy referatów i uczestnicy dyskusji nie ograniczają się do rozważań teoretycznych, lecz podejmują (z różnym co prawda skutkiem) próbę odpowiedzi na pytanie, jaka jest możliwość realizacji niektórych postulatów w warunkach naszej służby zdrowia. Szkoda jednak, że wśród uczestników konferencji zabrakło wielu czołowych przedstawicieli polskiej filozofii, zajmujących się etyką medyczną. Czytając materiały z konferencji nie sposób oprzeć się przekonaniu, iż w trakcie jej trwania emocje często górowały nad racjonalnymi argumentami. Jest to niestety zjawisko charakterystyczne dla wielu dyskusji poświęconych tym, jakże złożonym zagadnieniom.

Na koniec trudno nie wyrazić zdziwienia, że materiały z konferencji odbytej w roku 1981, ukazały się drukiem w roku 1985, co jest chyba swoistego rodzaju rekordem wydawniczym. Dobrze jednak, że się w ogóle ukazały.

Małgorzata Sidor-Rządowska

Teorie praw i teorie użyteczności

R. G. Frey (ed.), *Utility and Rights*,
University of Minnesota Press, Min-
neapolis 1984, s. 245.

Co jest bardziej naturalne, postrzegać ludzi wokół nas jako ludzkie jednostki właśnie czy raczej jako osoby? Kiedy powinniśmy używać słowa „człowiek”, a kiedy „osoba”? Czy czujemy się, każdy z nas osobno człowiekiem czy raczej osobą? To odróżnienie nabrało istotnego znaczenia we współczesnej filozofii moralnej. Utylitarystyzm mówi o jednostkach, teorie prawa moralnego o osobach.

Odróżnienie jest przede wszystkim językowe, a nie teoretyczne. Czym się może różnić człowiek od osoby? Zgodzimy się przecież, przy pewnych zastrzeżeniach, że każdy człowiek jest osobą i że każda osoba jest człowiekiem. Możemy najwyżej być zdania, że dzieci nie są osobami, a także, możemy uważać za francuskimi personalistami, że osobą jest także Bóg, anioł, archanioł, a także diabeł oraz, pod wpływem obrońców praw zwierzęcych, możemy dowodzić, że niektóre zwierzęta są osobami, np. umiające mówić szympanse, wierne psy lub gadające papugi.

W zasadzie więc, osobami są ludzie, nawet jeśli istnieje kilka niepewnych przypadków, w których nie wiadomo czy pewien żyjący, świadomy i czujący byt jest jednocześnie osobą i człowiekiem.

Skoncentrowanie uwagi na osobie w odróżnieniu od człowieka wiązać się więc musi z dokonywaniem subtelnych odróżnień. Takie właśnie subtelne różnice ujawnia polemika między zwolennikami praw moralnych i utylitarystami w tomie *Utility and Rights*¹. Zwolennicy praw uważają, że człowiek jest przede wszystkim osobą, której przysługują niepowtarzalność, autonomia i niezbywalne prawa moralne. Utylitarysty widzą w człowieku raczej istotę społeczną, uspołecznioną, związaną poczuciem lojalności i wieloma współzależnościami ekonomicznymi, psychologicznymi, politycznymi itd. Utylitarysty dominował do niedawna w etyce anglojęzycznej, dziś coraz więcej zwolenników znajduje punkt widzenia oparty na prawach moralnych. Może wiąże się to z rosnącym zainteresowaniem filozofią „kontynentalną”, tzn. pochodzącą z zasadniczego terenu Europy, może wiąże się to z większą popularnością postaw konserwatywnych, tradycyjnych i antyliberalnych.

W każdym razie, w filozofii, która na pozór wydaje się filozofią analityczną, zdecydowanie mówi się, że osobom przysługują pewne prawa w sposób naturalny.

„Prawo do szacunku przysługującego osobie, jako prawo do szacunku przysługujące istocie moralnie autonomicznej, która jest racjonalna, zdolna do przeżywania emocji i wyposażona w wyobraźnię, daje się uchwycić przez refleksje nad naturą

¹ Oto pełna lista zamieszczonych w książce prac.: R. G. Frey, *Introduction: Utilitarianism and Persons*; L. W. Sumner, *Rights Denaturalized*; J. Raz, *Right-Based Moralities*; R. G. Frey, *Act-Utilitarianism, Consequentialism, and Moral Rights*; J. L. Mackie, *Rights, Utility, and Universalization*; R. M. Hare, *Rights, Utility, and Universalization: Reply to J. L. Mackie*; H. J. McCloskey, *Respect for Human Moral Rights versus Maximizing Good*; J. Griffin, *Towards a Substantive Theory of Rights*; J. Narveson, *Contractarian Rights*; A. Ryan, *Utility and Ownership*; R. Sartorius, *Persons and Property*; Ch. Fried, *Rights and the Common Law*.

osoby jako osoby, i nad tym, co z powodów moralnych jest właściwą postawą wobec osoby. Brak szacunku wobec osób, brak poszanowania dla ich moralnej autonomii i integralności bez dostatecznego uzasadnienia moralnego jest sprowadzeniem osoby do rzeczy, jest odebraniem osobie jej cech związanych z byciem osobą (*personhood*)" (H. J. McCloskey, s. 128).

Zwróćmy uwagę, że słowo *personhood* jest neologizmem w języku angielskim i gdyby było użyte w czasach Russella i Poppera, to wywołałoby zdziwienie, że ktoś tak lekko mówi na tematy metafizyczne. Nie mniej znaczące jest użycie argumentu, że osoba może być zredukowana do rzeczy przez brak szacunku. Do rzeczy, a nie do zwierzęcia. Jest to albo sugestia, że zwierzęta mogą być osobami, albo że są one rzeczami. Jak sądzę, autor zgodziłby się raczej na pierwszą ewentualność niż na drugą.

W teorii praw moralnych interesują nas głównie trzy kwestie: (1) czy prawa te są naturalne, tj. metafizycznie nieodłączne od faktu bycia osobą, jakos wewnątrznie związane ze statusem osoby czy też powstają w inny sposób, np. są wynikiem porozumień i kontraktów między jednostkami lub są następstwem współzależności wiążących jednostki w społeczeństwo — w tym ostatnim przypadku ich istnienie musi być jakoś wytłumaczone, a stosowność w konkretnej sytuacji wyraźnie uzasadniona; (2) czy prawa są niezbywalne, czy też można je stracić i uzyskać, albo nawet zamienić, zastawić, czasowo zawiesić itd.; (3) czy prawa obowiązują bezwzględnie, a więc są rozstrzygającym argumentem w każdym sporze etycznym, czy też obowiązują tylko *prima facie*, mogą więc popadać w konflikt i stanowią konkluzywną rację działania dopiero wówczas, gdy wiemy, że nie są wykluczone przez jakieś wyższe racje moralne.

W omawianym tomie nikt nie broni stanowiska najbardziej radykalnego, tzn. zakładającego, że prawa moralne są naturalne, niezbywalne i absolutne. Najbliższy tego poglądu jest McCloskey, który uważa, że prawa moralne są naturalne i niezbywalne, lecz nie są absolutne. Jak jest to stanowisko uzasadnione? Prawa powinniśmy uznać za naturalne, mówi McCloskey, bo są one oczywiste. W XVIII wieku ich podstawą była jeszcze domniemana decyzja Stwórcy. Takie stanowisko, przypomina McCloskey, zajął John Locke w *Drugim traktacie o rządzie*. Jednak od XIX wieku przeważa pogląd, że prawa moralne są oczywiste. Tak je rozumie Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych i Deklaracja Praw Człowieka ONZ. „Podstawowe, oczywiste prawa osoby obejmują: prawo do życia, zdrowia i nienaruszalności ciała, do szacunku należnego osobie, a zatem do szacunku dla własnej autonomiczności i integralności, a także dla własnych uczuć, twórczej wyobraźni i rozmaitych potrzeb, prawo do samodoskonalenia i do wykształcenia, od którego zależy samodoskonalenie, prawo dostępu do wiedzy i prawdy. Te prawa są oczywiste i podlegają bezwzględnej ochronie” (McCloskey, s. 126). Lista ta nie rozstrzyga wyraźnie, jakie prawa przysługują embrionom i płodom ani też, jak z podstawowych praw należy wyprowadzać prawa wtórne. McCloskey wspomina tylko, że istnieją osobne prawa osób szczególnie uzdolnionych i osobne osób upośledzonych. Zapewne można by w analogiczny sposób wyróżnić jeszcze inne kategorie osób. Jednak należy pamiętać, że wszystkie prawa pochodne nie są oczywiste.

Wszystkie prawa są niezbywalne, uważa McCloskey (s. 128), ale poglądu tego nie uzasadnia. Odrzuca natomiast przekonanie, że prawa są absolutne, zwracając uwagę na fakt, że mogą one popadać w konflikt. Jest to tym bardziej prawdziwe, rzecz jasna, im więcej praw się wylicza. Jest to więc wyjątkowo prawdziwe w jego systemie etyki, zawierającym bardzo wiele szczegółowych praw. Decyzja ta ujawnia jednocześnie niepewność co do hierarchii praw moralnych. McCloskey słusznie

przypomina, że św. Tomasz uznawał prawo do czczenia Boga jako prawo absolutne, bo najważniejsze i tym samym zawsze dominujące nad jakimkolwiek innym uprawnieniem. Podobną rangę ma dzisiaj w filozofii konserwatywnego libertynizmu prawo własności, które, np. zdaniem Roberta Nozicka, obowiązuje jako najwyższe uprawnienie moralne.

Lagodniejsze stanowisko w kwestii praw zajmuje James Griffin. Prawa, jego zdaniem, wymagają uzasadnienia, są zasadniczo niezbywalne, ale przysługują jedynie warunkowo, a więc mają charakter *prima facie*. W pierwszej kwestii Griffin przedstawia rozbudowaną argumentację. Prawa muszą być oparte na pewnych merytorycznych rozważaniach. Tak powstaje *a substantive theory of rights*, tj. materialna teoria praw. „Tak więc wydaje mi się, że istnieją trzy elementy materialnej (*substantive*) teorii praw ludzkich: fakt bycia osobą (*personhood*), względy praktyczne i równy wzgląd na każdego (*equal regard*). Ewentualny czwarty element, potrzebę prywatności, najlepiej objąć pojęciem bycia osobą” (Griffin, s. 144).

Co uzasadnia te trzy elementy leżące u podstaw uprawnień moralnych? Na pewno nie użyteczność; są to wyraźnie czynniki, które nie przyczyniają się do maksymalizacji szczęścia maksymalnej liczby osób. Bycie osobą jest, zdaniem Griffina, niezbędnym warunkiem bycia człowiekiem (s. 138). Do każdego z nas należy wybór drogi życiowej. Życie nasze ma dla nas wartość i posmak życia prawdziwie ludzkiego tylko wtedy, gdy widzimy je w tym świetle, w którym chcemy je oglądać. Stąd więc nasze decyzje muszą być swobodne i autonomiczne. Ponadto, mówi Griffin, bardziej nam zależy na tym, by nasze życie było ludzkie, niż by było szczęśliwe. Stąd wzgląd na swą własną drogę życiową, czyli status bycia osobą jest wyraźnie odróżniany od motywacji hedonistycznej i utylitarystycznej.

Względy praktyczne nie pozwalają na absolutyzowanie norm. Mamy prawo do jakiegoś wpływu na życie polityczne, do jakiejś ochrony zdrowia i jakiejś przeciętnej długości życia, do jakiegoś wykształcenia i jakiejś nietykalności ciała (s. 140). Nie ma jednak sensu dążyć do maksymalnej realizacji tych uprawnień, jak tego wymagałby utylitarysta ani też uparcie trzymać się zadania, by pewne prawo nie zostało nigdy złamane, jak to często postuluje teoria praw absolutnych. Nasza postawa powinna być praktyczna, tzn. elastyczna, nacechowana skłonnością do kompromisów i do dokonywania wzajemnych ustępstw. Na pewno nie powinniśmy się godzić, by agencje rządowe lub instytucje medyczne miały prawo wbrew naszej woli wyciąć nam nerkę potrzebną do przeszczepu (przykład wzięty z Nozicka). Możemy nie być pewni, czy jednak nie mają one prawa wytoczyć z nas ćwierci litra krwi podczas snu i bez naszej zgody, jeśli ta krew jest potrzebna komuś, kto w inny sposób nie otrzyma właściwego rodzaju krwi. Trzeba gdzieś przeprowadzić linię między tym, co dozwolone i tym, co niedopuszczalne. Czasem linia musi być przeciągnięta arbitralnie i w sposób dość przypadkowy, gdy racje moralne nie mówią wyraźnie, którądy ma ona przebiegać. Racje pragmatyczne są więc ważne, a nawet fundamentalne w teorii praw moralnych.

Wreszcie równy wzgląd na każdego, jest w pewnym sensie korelatem uznania faktu bycia osobą (pierwszy element). Jeśli każdy człowiek jest osobą, a bycie osobą nie jest stopniowalne i stanowi podobną podstawę do ufundowania praw moralnych dla każdego, to równy wzgląd jest jedynie uznaniem braku podstaw do tego, by jeden człowiek był faworyzowany kosztem innego. Jest to czysto formalna zasada sprawiedliwości, postulowana np. również przez Ajdukiewiczza.

„Czy te trzy podstawy uzasadniają prawa ludzkie, których potrzebuje teoria etyczna? Jak sugerowałem, wspierają one tak czy inaczej prawo do życia, do nietykalności ciała, do nie bycia poddanym torturom, do autonomiczności, głównych

uprawnień obywatelskich, do minimalnego zabezpieczenia warunków życia, do silnej wersji wolności, tzn. do niezawisłości w podejmowaniu decyzji dotyczących spraw centralnych dla własnego życia; tak więc można by argumentować, że również do swobody seksualnej, a nawet, choć jest to już bardziej wątpliwe, do zamroczenia alkoholem i narkotykami, i wreszcie do jakiejś formy równego podziału dóbr, tzn. do udziału w tym, co umożliwiłoby przyzwoite życie, chociaż osobna teoria równości musiałaby zdecydować, czy równość ta ma dotyczyć punktu wyjścia, czy obowiązywać dłużej, może stale, czy ma być równością szans i możliwości, równością zaspokojenia potrzeb, czy równością zaspokojenia pragnień (Griffin, s. 144).

Ten system etyki pozbawiony jest akcentów utylitarnych. Użyteczność nie jest ani podstawą praw, ani kryterium ich właściwej realizacji, ani nie wynika z teorii uprawnień, tzn. nikt nie ma prawa żądać, byśmy stawiali na pierwszym planie maksymalizację powszechnego szczęścia. Użyteczność, zdaniem Griffina, jest czysto formalnym pojęciem, nie jest najwyższą wartością ani kryterium porównywania wartości. Jest jedynie „metryką” nadającą wielkość temu, co się ceni biorąc własne dobro pod uwagę. Skala utylitarna jest skalą dla oceny działania wyznaczonego przez cnotę roztropności, a nie skalą oceny moralnej.

„Zatem użyteczność będzie powiązana z materialnymi wartościami (*substantive values*), takimi jak autonomia i wolność i to nie w ten sposób, by stała się dominującą wartością obejmującą w sobie inne, lecz jako analityczne pojęcie i dopuszczalna metryka jakichkolwiek wartości wskazanych przez roztropność” (s. 147).

Możemy oczywiście postawić pytanie, jak wygląda związek między trzema podstawami praw moralnych, tj. faktem bycia osobą, względami praktycznymi i równego traktowania, a samymi prawami. Czy Griffin wywodzi prawa z metafizyki, ze zdrowego rozsądku, z faktów czy z *implicite* założonych praw moralnych? Zapewne można mieć w tej sprawie różne opinie. W każdym razie, prawa moralne opierają się w filozofii Griffina na pewnej koncepcji sensu życia człowieka, czyli pewnej antropologii: życie mamy jedno, życie każdego jest tyle samo warte dla niego, życie sensowne to życie widziane w świetle własnych planów, przemyśleń i ocen, życie autonomiczne to życie zgodne z tymi przemyśleniami. Do takiego właśnie życia mamy prawo; i to wszystko, co jest niezbędnym warunkiem byśmy mogli żyć wedle własnego obrazu nas samych zalicza Griffin do praw moralnych. Możliwa jest więc i taka interpretacja jego filozofii, w której związek pomiędzy materialnymi podstawami teorii praw a teorią praw jest związkiem logicznym. Jest to oczywiście najmocniejszy związek, jaki możemy sobie wyobrazić. Czy jednak do tego samego celu nie wystarczyłoby uzasadnienie utylitarne, które mówi, że cenimy sobie życie wolne autonomiczne, oparte na jakichś regułach równości itp., właśnie dlatego, że jest ono wolne, autonomiczne itp., a więc dobre jest to, co jest użyteczne? Jak widzieliśmy, Griffin najwyraźniej uważa, że podobne uzasadnienie byłoby niewystarczające.

Jeszcze bardziej ograniczoną wersję teorii praw przedstawia J.L. Mackie. „Teoria moralna oparta na pojęciu prawa moralnego stara się rozwinąć i wyjaśnić powszechnie spotykane przekonanie, że każdy powinien mieć coś z życia (*everyone should have a fair go*)” (Mackie, s. 87).

Nie po raz pierwszy kluczowe bądź nawet definicyjne twierdzenie w brytyjskiej filozofii moralnej opiera się na idiomatycznym powiedzeniu. Ten styl filozofowania wywoływał przed laty charakterystyczną reakcję prof. Geacha, który śmiało używał ku konsternacji otoczenia niespotykanego w Oxfordzie argumentu: „You cannot say it in Polish” (Tak nie można powiedzieć po polsku). Cóż to znaczy „mieć coś z życia”? „Jest to coś więcej, niż utylitarystyczna zasada, sformuło-

wana przez Benthama i powtórzona przez Milla, że każdy się liczy za jednego i nikt za więcej niż jednego. Jest to też coś więcej niż [...] zakłada Hare, że moralny punkt widzenia polega na tym, że sprawca przenosi się w wyobraźni i stawia po kolei na miejscu każdej osoby, która znajdzie się w zasięgu skutków jego czynu zwracając równą uwagę na preferencje poszczególnych osób, które przyjmuje w myślach jako własne" (Mackie, s. 87). Mackie uważa, że prawa moralne obowiązują *prima facie*, a nie absolutnie, gdyż mogą popadać w konflikt (s. 88); są naturalne, tzn. pojawiają się same; i są zbywalne, tzn. można je stracić, zaprzepaścić i nie wykorzystać. Stąd jako osobne prawo wprowadza Mackie „prawo syna marnotrawnego” (s. 90), które przewiduje, że jeśli ktoś nie wykorzystał swoich wcześniejszych praw, to przysługuje mu później specjalne prawo uzyskania tego, o co wcześniej nie zabiegał, nawet jeśli nie zabiegał z własnej winy. Prócz tego prawa, Mackie *explicite* wymienia dwa inne pochodzące od Locke'a: 1) że bogactwa naturalne należą do wszystkich i 2) że każdy posiada prywatną własność ciała, energii, talentu i pracy, oraz tego wszystkiego, co z nich pochodzi (s. 88). Ponadto Mackie sprowadza swoją teorię praw do „tradycyjnego prawa do życia, zdrowia, wolności i poszukiwania szczęścia” (s. 87).

Taka teoria, zdaniem Mackie, nie daje się pogodzić z utylityzmem i Mackie dowodzi tego odnosząc się w szczególności do utylityzmu Hare'a. Formuluje jednak całkowicie ogólne zastrzeżenie: utylityzm jest bardziej kolektywistyczny niż slogan: „od każdego wedle jego możliwości, każdemu wedle potrzeb”. Slogan bowiem każdemu coś zabiera, ale też każdemu coś zwraca, utylityzm natomiast każdemu coś zabiera, a tylko niektórym zwraca (s. 90). Utylityzm przyjmuje tym samym schematyczną, autorytarną i pedantyczną koncepcję poświęcania jednych ludzi dla innych. Opiera się na wątpliwej analogii (niegdyś poświęcił jej całą książkę Grice, daleki od utylityzmu) między terażniejszością i przyszłością jednego człowieka a jednoczesną terażniejszością dwóch ludzi. Gotowi jesteśmy ponieść ofiary na własny użytek, jeśli spodziewamy się, że dzisiejsze poświęcenie przyniesie nam w przyszłości korzyść. Czy jesteśmy równie gotowi dziś poświęcić się dla kogoś, tak by nasza ofiara uczyniła nie nas, lecz jego szczęśliwym? Utylityzm uważa, że tak, Mackie uważa, że nie. „Ignorujemy w tym przypadku granice między osobami, gdy twierdzimy, że satysfakcja jednej osoby zastąpiona jest po prostu satysfakcją innej, jeśli tylko przewyższa ona cierpienia i frustracje tej pierwszej” (Mackie, s. 93). Jest to interesujący argument, rzucający światło na analogie między własną satysfakcją dziś i jutro a własną i cudzą satysfakcją dziś. Czy istotnie zamazuje się tu granica między osobami? Myślę, że nie, bo myślę, że nie jest to możliwe. Jeśli osoby są czymś realnym, to nie można zamazać granicy między nimi. Osób jest tyle, ile jest ludzi, a trudno mówić, że ktoś zamazuje granice między jednostkami. Można zamazać różnice, ale nie granice. Jeśli natomiast osoby nie są czymś realnym, tylko dość mglistym i nieokreślonym pojęciem, to nie szkodzi, że ktoś te osoby zamazuje, bo lepiej będzie, jak znikną.

Argument utylitystów broniący szczęścia innych osób niż sprawca ma charakter moralny, a nie metafizyczny. Utylityści twierdzą, tak mówił Bentham i Mill, że jest naszym obowiązkiem poświęcać się w jakimś stopniu dla innych. Podobnie mówi religia chrześcijańska i żydowska, pewnie inne też, których nie znam, oraz marksizm. Dodatkowo, i to tylko w polemice z egoistą, można użyć argumentu, że działanie na rzecz innych nie jest marnotrawstwem, nie jest czczeniem poświęceniem i roztrwonieniem dóbr. Inni korzystają z naszych poświęceń jeśli umiejętnie poświęcamy się dla nich. Takich tylko poświęceń wymaga utylityzm, choć stopień wymaganych poświęceń nie powinien nas teraz zaprzętać, gdyż nie do-

tyczy istoty sporu. Można więc egoiście powiedzieć: „Czyjeś szczęście jest równie realne, co twoja, egoisto, przyszłość. Jeśli więc poświęcasz innych dla siebie, to jesteś stronniczy, a argument, że nie czujesz tego, że inni cierpią jest niepomysłowy i arogancki”. Inaczej mówiąc egoista musi się bronić jako egoista, a nie jako sceptyk moralny, który nie wierzy w istnienie wartości nie odczuwalnych przez niego. To, czego on nie czuje mogą czuć inni, i to co czują dziś nie jest mniej realne od tego, co on spodziewa się czuć za parę lat.

Jeśli kwestia realności innych osób w ogóle nie staje, to argument z analogii między własnym jutrem i czymś dniem dzisiejszym w ogóle nie powinien być użyty. W szczególności argument ten nie dowodzi, że należy się poświęcać dla innych. Mówi tylko, że nie jest to niedorzeczne. Tak więc utylitaryści nie zamazują granicy między jednostkami, i jak słusznie argumentuje Hare, utylitaryzm potencjalnie godzi się na stosowanie zasady zapewnienia każdemu *a fair go* (s. 108). Jeśli użyteczne jest darować błędy, trzeba przyjąć „prawo syna marnotrawnego”, jeśli użyteczne są dwa prawa Locke'a trzeba je też przyjąć, i to samo dotyczy wszystkich innych praw. I choć nie jest to powiedziane *explicite*, Hare wyraźnie sądzi, idąc w tej sprawie za Millem, że wszystko co jest moralnie dobre jest także dlatego, że jest użyteczne.

Jest wreszcie w omawianym tomie artykuł Jana Narvesona, który wyraźnie sprowadza wszystkie prawa moralne do reguł użyteczności. Jeśli użyteczne jest przyjęcie jakiegoś prawa, to prawo to powinno być ogłoszone i przestrzegane. Innych praw nie ma. Prawa są wyłącznie efektem umowy społecznej.

„Mamy prawa, które zobowiązują do czegoś członków grupy G, jeśli jest wzajemnie korzystne dla wszystkich w G przyjąć dające się egzekwować zobowiązania do powstrzymywania się od utrudniania, lub zamiennie, do wspomagania, takich działań, o których mówimy, że mamy do nich prawo, gdy ten właśnie stan rzeczy jest publicznie uznany” (Narveson, s. 172). Zdanie to nie brzmi lepiej po angielsku niż w tłumaczeniu, ale Narveson może mieć rację, tzn. autentyczne prawa moralne mogą wymagać wyraźnej, świadomej aprobaty lub muszą się wspierać na argumentach utylitarystycznych. Jeśli jest to prawda, to nie są one potrzebne w teorii etycznej. To czego one wymagają można sformułować lepiej powołując się na jakies racje utylitarne lub na umowę społeczną. Nawet jednak przy tym założeniu, argument, którego używa Narveson, by wykazać, że prawa nie istnieją, jest tak trywialny, że wprost bez wartości: prawa nie istnieją, bo nie są częścią ciała ani umysłu; jeśli ktoś jest porąbany na kawałki, to jego prawa nie przez to zostały naruszone, że zostały też porąbane na kawałki (s. 163). Dowód nieistnienia przez brak analogii do dowolnego przedmiotu istniejącego jest w każdym przypadku brzydkim błędem. Energiczne dowodzenie, że prawa nie istnieją, bo nie są materialne, ani naturalne, ani metafizyczne, ani z pierza, ani z mięsa, mija się z celem. Tą metodą można wykazać, że wszystko nie istnieje, jak długo istnieje coś, co jest od tego pierwszego różne. Można co najwyżej dowodzić, że prawa są zbędne, że to, czego one żądają daje się lepiej wyrazić w języku innych teorii etycznych przy mniej ekstrawaganckich założeniach metafizycznych. Narveson i Hare, są bez wątplenia tego zdania. Przeciwnego zdania są McCloskey, Griffin i Mackie.

Wydaje się, że kontrowersja między nimi dotyczy między innymi tego, jak wielką rolę przypisują oni teorii etycznej z jednej strony, a konieczności dokonywania możliwie niekontrowersyjnych ocen bez odwoływania się do teorii, z drugiej strony. Utylitaryści uważają zwykle, że przyjęta przez nich teoria ma dodatkowe piętno słuszności widoczne w fakcie, że jest ona prosta i ogólna. Zwolennicy praw

moralnych chcą mieć możliwość stwierdzenia, że każdy kto krzywdzi obce dziecko, kto oszukuje lub okłamuje, kto napada, grabi, zabija i kaleczy, robi źle, choćby powoływał się na nie wiadomo jakie racje, że wolno mu tak postąpić. Myślę, że w dzikim świecie prawa moralne są teorią, która wyrządza więcej dobra niż utilitaryzm i umowa społeczna. Natomiast nie wiem, czy żyjemy w dzikim świecie. Nie wiem, czy jest wykluczone, by ludzkość mogła pogodzić się, co do pewnych naczelných norm moralnych, zasad postępowania, gwarancji bezpieczeństwa, wzajemnego poszanowania woli i planów między ludźmi o odmiennych ideologiach i filozofiach. Może utilitaryzm istotnie skończył się w XIX wieku.

Jacek Hołówka

Człowiek, umysł i moralność

Ruth Macklin, *Man, Mind, and Morality*, Englewood Cliffs 07632 Prentice-Hall, Inc. 1982, s. 130.

Z socjologicznego punktu widzenia, moralność jest jednym z systemów kontroli społecznej. Jak każdy z tych systemów stanowi ona zespół norm i sankcji, działających po ich przekroczeniu. Przedmiotem norm i ocen moralnych mogą być różne zachowania ludzkie, także te, które polegają na stosowaniu sankcji za łamanie norm istniejących w ramach poszczególnych systemów kontroli. Właśnie moralne aspekty zinstytucjonalizowanych form kontroli zachowania są tematem pracy Ruth Macklin. Ścisłej biorąc, rozważane są tu problemy wynikające z dynamicznego rozwoju medycyny (zwłaszcza psychiatrii), psychologii, biochemii i innych dyscyplin nauki, który to rozwój otwiera nowe lub rozszerza istniejące już wcześniej możliwości kontroli i sterowania zachowaniem ludzkim, dostarczając niezwykle wyrafinowanych, a zarazem bardzo kontrowersyjnych moralnie narzędzi ingerencji w osobowość człowieka.

W pierwszym rozdziale pracy autorka podaje krótki przegląd technik kontroli zachowania. Wyróżnia dwie podstawowe grupy, mianowicie środki psychologiczne i techniczne. Do pierwszych zalicza przymus (np. postawienie przed dramatyczną alternatywą typu „pieniądze lub życie”, jest to tzw. *gunman model*), manipulację (oszukiwanie innych, wykorzystywanie ich niewiedzy do własnych celów, pozyskiwanie poprzez atrakcyjne oferty uzależniające od proponującego), pokusę (wykorzystywanie czyjejś słabej woli i braku zdolności do odmowy przyjęcia oferty), perswazję (usilne przekonywanie do swoich racji, apele do rozsądku i emocji, przy braku przymusu bądź manipulacji osobą przekonywaną), indoktrynację (wpajanie określonych poglądów, systemów wartości i sposobów patrzenia na świat przez apelowanie do emocji, hamowanie rozwoju zdolności do samodzielnego, krytycznego myślenia, w skrajnych formach dążenie do całkowitej zmiany osobowości, np. przez „pranie mózgu”), wreszcie wychowanie (pobudzanie do aktywności i poszukiwań, rozwijanie umiejętności krytycznego myślenia i racjonalnego działania).

Drugą grupę metod kontroli zachowania stanowią środki techniczne. Ruth Macklin zalicza do nich psychochirurgię (zabiegi operacyjne dokonywane na mózgu, jak np. lobotomia, mająca przynieść radykalne zmiany osobowości pacjenta), pobudzanie elektryczne (oddziaływanie prądem elektrycznym, realizowane w formie elektrycznego pobudzenia mózgu, tzw. ESB, gdzie elektrody wprowadzane są bezpośrednio do mózgu, bądź też w formie terapii elektrowstrząsowej, tzw. ECT, nie wymagającej wprowadzenia elektrod pod czaszkę pacjenta), oraz psychofarmakologię. Tę ostatnią autorka dzieli, w zależności od zastosowania, na trzy klasy wykorzystujące leki o działaniu antypsychotycznym, środki neutralizujące działanie hormonów męskich oraz środki mogące wywoływać bardzo przykre objawy, stosowane powszechnie np. w odwykowym leczeniu alkoholików. Preparaty antypsychotyczne podawane są osobom chorym psychicznie; są głównym, choć nie jedynym, czynnikiem terapeutycznym. Środki hormonalne, stanowiące drugą grupę, wyodrębnione są tu z racji bardzo specyficznego zastosowania, mianowicie podawania ich osobnikom, którzy dokonali przestępstw na tle seksualnym. Chodzi tu o przeprowadzenie, jak pisze Ruth Macklin, swoistej „chemicznej kastracji”. Wreszcie trzecia grupa preparatów, to środki modyfikujące zachowanie w sposób znany od dawna, przez karanie zachowań niepożądanych (karą są tu np. nieprzyjemne doznania występujące po wypiciu alkoholu przez osoby leczone awersyjnie). Rzecz jasna w ten sposób można modyfikować nie tylko postępowanie osób uzależnionych od alkoholu, lecz również wiele innych zachowań, np. głoszenie określonych poglądów, manifestowanie określonych uczuć itd. Różnorodne cele, jakie przyświecają osobom stosującym wszystkie wyżej opisane sposoby wpływania na zachowanie ludzi, sprawiają, że te same środki, w zależności od konkretnej sytuacji, używane są raz jako narzędzia terapii, raz jako narzędzia społecznej kontroli, wreszcie (chyba najczęściej) jako narzędzia terapii i kontroli jednocześnie. Właśnie ta interferencja celów leczniczych i prewencyjno-karnych jest jednym ze źródeł dylematów moralnych, rodzących się przy okazji stosowania osiągnięć współczesnej psychiatrii.

Innym, być może ważniejszym jeszcze źródłem tych dylematów, jest jednak sam charakter zjawisk określonych mianem zachowania. Psychologia współczesna, uprawiana na wiele różnych sposobów, nieraz skrajnie odmiennych, podzielona na liczne zwalczające się szkoły, nie daje spójnego obrazu zjawisk, które są przedmiotem jej badań (przynajmniej w takim sensie, w jakim obraz ów daje np. fizyka). Zasadnicze z reguły różnice metodologiczne między poszczególnymi sposobami jej uprawiania oraz nieuniknione chyba, ze względu na przedmiot badania, interferencje opisów i wartościowań, dotyczące zresztą zupełnie podstawowych kategorii (jak np. zdrowie psychiczne), wreszcie ząębienie się sfery empirycznej ze sferą ontologiczną i etyczną (problematyka wolności, determinizmu, odpowiedzialności itp.), sprawiają, że przy rozwiązywaniu poszczególnych problemów, obok pytań „czysto” moralnych, pojawiają się zawiłe kwestie związane z wątpliwą pod względem poznawczym i „zanieczyszczoną” aksjologicznie wiedzą czy może raczej mniemaniem. Klasycznym, przytaczanym przez Ruth Macklin, przykładem takiego problemu jest kwestia konieczności zgody pacjenta chorego psychicznie na leczenie. Obok moralnego wyboru między paternalizmem a wolnością jednostki, pojawia się tu problem czy taka wolność w tym wypadku w ogóle istnieje, bo przecież właśnie umysł, kwintesencja istoty myślącej, jest dotkliwy chorobą, co z kolei rodzi problem następny, mianowicie co to jest choroba umysłu, czy w ogóle coś takiego jest i jakie są tego konsekwencje dla podmiotowości, prywatności i wolności jednostki.

Nie przypadkowo przytoczyłem powyższy przykład, w którym przeciwstawnymi wartościami są wolność jednostki i jej interes. R. Macklin uważnie analizuje różne

aspekty postawy zwanej paternalizmem, podaje typologię możliwych rozwiązań kwestii: co należy rozumieć przez obiektywny interes jednostki. Analizując możliwe odpowiedzi na to pytanie, zauważa trudności znalezienia obiektywnych, racjonalnych kryteriów. Również drugi człon powyższej alternatywy, tj. wolność, jest przedmiotem dociekań autorki. Analizuje ona znaczenia tego terminu, rozważa warunki w jakich dopuszczalne jest ograniczanie wolności (np. służba wojskowa, gdy kraj stał się ofiarą agresji, szczepienia ochronne i izolacja chorych zakaźnie, reglamentacja dóbr deficytowych), bada argumenty za stosowaniem kary pozbawienia wolności oraz analizuje drażliwą kwestię przymusowej hospitalizacji osób uznanych za niebezpieczne dla siebie lub otoczenia (nawet jeśli jeszcze nie popełniły przestępstwa).

Znaczną część pracy stanowią rozważania sygnalizowanego już wcześniej problemu interferencji terapii i kontroli społecznej. W rozdziale zatytułowanym „Terapia a kontrola społeczna” autorka analizuje sensowność tego właśnie rozróżnienia, przytacza wątpliwości często wysuwane przy konstruowaniu pojęcia zdrowia i choroby psychicznej, jak np. czy choroba psychiczna to mit, czy jest to specjalna nazwa dla nie akceptowanych, a może po prostu „innych” zachowań, czy nie jest to termin tak silnie obciążony wartościowaniem, że staje się przez to niezbyt użyteczny poznawczo, czy wreszcie zdrowie i choroba psychiczna to kategorie obiektywne, biologiczne, czy raczej zrelatywizowane do danego obszaru kulturowego. Do tych pytań, dotyczących niejako „ontologii” zachowań, dochodzą inne, czysto już moralne, np. czy wolno zmieniać zachowania ludzi nie uznanych za chorych (zakładając, że mamy precyzyjne kryteria choroby), ale postępujących inaczej niż „normalni” członkowie społeczeństwa, jednak nie zagrażających porządkowi prawnemu.

W kwestii istnienia chorób psychicznych i stosunku do nich dominuje dzisiaj tzw. model medyczny. Jego głównym założeniem jest pogląd, iż pewne stany są „chorobami”, a nie tylko „trudnościami w życiu” lub „swoistym stylem życia”. Przyjęcie tego modelu ma poważne konsekwencje praktyczne. Po pierwsze, powstaje konieczność precyzyjnej i obiektywnej klasyfikacji stanów i procesów psychopatologicznych (wyróżnianie oraz opisywanie objawów i ich zespołów, ocena ich znaczenia dla prawidłowego przebiegu poszczególnych funkcji psychicznych itd.). Po drugie, wykształca się specyficzny typ więzi lekarz-pacjent, więzi niesymetrycznej, co związane jest z autorytetem lekarza, opartym na zasadzie wyróżnionych kompetencji. Po trzecie, konsekwencją przyjęcia „modelu medycznego” i uznania, że w pewnych wypadkach jednostka może być niezdolna do podejmowania decyzji, jest możliwość podjęcia przez lekarza działań wbrew woli pacjenta, działań usankcjonowanych przez prawo. Niezdolność, o której tu piszę, to nie brak wiedzy fachowej, który leży u podstaw niesymetryczności stosunku lekarz-pacjent, wspomnianego wcześniej, a występującego we wszystkich dziedzinach medycyny, lecz specyficzna niemożność decydowania, związana z patologicznym stanem umysłu, dająca psychiatrze szersze niż innym specjalistom możliwości działania.

W szczególności ta ostatnia konsekwencja omawianego tu modelu rodzi liczne kontrowersje. Nawet zgadzając się na takie ujmowanie zagadnień zdrowia psychicznego, nie sposób nie zauważyć licznych niebezpieczeństw pojawiających się w związku z szerokimi prerogatywami służby zdrowia w tej dziedzinie. Ruth Macklin zwraca uwagę przede wszystkim na kwestię swoistej „podwójnej lojalności” psychiatrów, mianowicie lojalności wobec pacjenta i lojalności wobec społeczeństwa, państwa czy jakiegokolwiek instytucji, dla której pracują. Rzecz jasna, interes pacjenta może wchodzić w kolizję z interesem ogólnospołecznym czy węższym inte-

resem pracodawcy lekarza; pojawia się więc problem, komu przede wszystkim ma służyć psychiatra. Jako przykład podaje sytuację lekarzy wojskowych mających wykrywać wśród żołnierzy homoseksualistów. Wiadomo, że ci ostatni nie są na ogół skłonni do ujawniania swej przypadłości szerszemu ogółowi, a ujawnienie takie nastąpić może w wyniku np. niedyskrecji przełożonych itp. Inny przykład dotyczy problemu dopuszczania do niektórych zawodów osób, które przebyły pewne choroby psychiczne, zostały wyleczone, ale istnieje większe niż u ludzi, którzy dotychczas nie chorowali, prawdopodobieństwo ponownego wystąpienia zaburzeń psychotycznych.

Istnieje również problem: jak daleko może posunąć się lekarz w swej ingerencji w psychikę ludzką. Czy dopuszczalne jest np. stosowanie elektronicznej aparatury kontrolującej zachowanie zamiast umieszczania w więzieniu? Ta akurat kwestia jest przykładem nowej alternatywy moralnej, związanej właśnie z rozwojem nie znanych dotychczas psychotechnik, mianowicie alternatywy: wolność-prywatność. Wreszcie drastyczne kwestie wykorzystywania osób chorych oraz skazanych do badań, których przebieg często jest przykry fizycznie i psychicznie, a wyniki nie dają się przewidzieć, a ponadto obarczone są dużym ryzykiem. Nawet w wypadku zgody pacjenta czy więźnia, przeprowadzanie takich eksperymentów jest wątpliwe moralnie, zwłaszcza jeśli nie mają one charakteru terapeutycznego (terapią R. Macklin nazywa działanie, które ma na celu korzyść chorego i jest zgodne z ogólnie uznawaną praktyką terapeutyczną), lecz czysto badawczy, podporządkowany często długofalowym celom instytucji, które z leceniem i pomocą ludziom nie mają nic wspólnego.

Zarysowane tu, z konieczności bardzo skrótowo, podstawowe problemy związane z kontrolą zachowania jednostek, nie są wydumanymi kwestiami, nadającymi się jedynie na temat seminariów z etyki albo rozpraw i traktatów moralnych. Przed tymi dylematami stają każdego dnia ludzie zawodowo zajmujący się medycyną, prawem, polityką. Mniej lub bardziej świadomie rozwiązują je zarówno w skali jednostkowej (decyzje o przymusowym leczeniu, wyroki sądowe), jak i masowej (prawne regulacje postępowania w określonych przypadkach). Niezależnie od pytań jak postępować w danym przypadku lub też, jakie przepisy ustanowić w danej kwestii, istnieje pytanie niejako nadrzędne o fundamentalnym znaczeniu: kto powinien decydować? Jest oczywiste, że decyzje moralne zależą od tego, które wartości ceni się najwyżej i chce się chronić. Odzwierciedlają one aksjologiczne preferencje tych, którzy je podejmują. Niezależnie jednak od ich treści, muszą one być wolne i demokratyczne, oparte na wiedzy zdobytej przez uczonych i uczciwie przedstawionej społeczeństwu. W sferze kontroli zachowania ignorancja społeczeństwa jest niebezpieczna. Ma ono prawo znać fakty i wypowiadać się na ich temat. Do niego też należy ostateczny osąd spraw, które nierozzerwalnie wiążą się z jego funkcjonowaniem. Na tym właśnie m. in. polega demokracja.

Powyzsze wnioski i zalecenia stanowią zakończenie pracy Ruth Macklin; pracy będącej udaną próbą przedstawienia złożonej problematyki moralnej i poznawczej, związanej ze sferą kontroli społecznej; pracy wolnej od natrętnej perswazji i agitowania na rzecz określonych rozwiązań. Autorka uczciwie i bez zbędnych emocji prezentuje fakty, ale też równie uczciwie wyraża swoje jasne, jednoznaczne stanowisko w kwestii sposobów rozstrzygania rozważanych przez nią problemów, a więc w kwestii fundamentalnej dla zachowania najwyższych wartości wolnego, pluralistycznego społeczeństwa.

Odpowiedzialność uczonych

Verantwortung und Ethik in der Wissenschaft. Symposium der Max-Planck-Gesellschaft, Schloss Ringberg/Tegernsee, Mai 1984. Herausgegeben von der Max-Planck-Gesellschaft, München 1984, s. 268.

Sto pięćdziesiąt lat temu znany niemiecki lekarz Christoph Wilhelm Hufeland pisał: „Zachowanie ludzkiego życia i przedłużanie go, gdy tylko to możliwe, jest najwyższym celem sztuki leczniczej, a każdy lekarz przysięgał nie uczynić nic, przez co ludzkie życie mogłoby zostać skrócone. [...] Czy życie człowieka jest szczęśliwe, czy nie, czy posiada wartość, czy przeciwnie — nic to lekarza nie obchodzi, a gdyby zechciał on wykonując swój fach brać wzgląd na te rzeczy, to skutki trudno by przewidzieć, a sam lekarz stałby się najbardziej niebezpiecznym człowiekiem w państwie”. Jeśli rozciągniemy pogląd Hufelanda na wszystkie dziedziny wiedzy teoretycznej i praktycznej, to otrzymamy wizję społeczeństwa zakładającą pewien sposób podejmowania decyzji i ponoszenia odpowiedzialności. W jej ramach każdy członek społeczeństwa występuje w określonej roli, która narzuca mu cele działania i troskę o ich urzeczywistnienie. W wypadku niewłaściwego działania może być pociągany do odpowiedzialności, jednak nigdy za to, co mógłby uczynić wchodząc w kompetencje innej roli. Jest tak dlatego, że społeczeństwo jako całość zyskuje więcej wtedy, gdy jeden jest wyłącznie murarzem, drugi lekarzem, a trzeci sędzią, niż wtedy gdy każdy z trzech stara się występować we wszystkich rolach jednocześnie. Obowiązek troski o to, by wartości podtrzymywane w ramach wyspecjalizowanej działalności takie, jak zdrowie, prawda czy bogactwo, nie padały w konflikt z wartościami naczelnymi społeczeństw, a nawet gatunku ludzkiego takimi, jak wolność, postęp, bezpieczeństwo czy sprawiedliwość, nie jest zatem obowiązkiem powszechnym, lecz spoczywa na ludziach przyjmujących rolę szczególną — rolę polityków.

Koncepcja ta, na pierwszy rzut oka spójna i funkcjonalna — i być może dlatego tak silnie zakorzeniona w kulturze europejskiej — posiada jednak punkt słaby. Nie wyprowadza zadowalających teoretycznych wniosków z faktu, iż w społeczeństwie nikt nie jest oddany swej roli w sposób zupełny, lecz obok bycia murarzem, lekarzem lub sędzią, jest zawsze człowiekiem. Odpowiedzialność moralna nie może zatem być zredukowana do odpowiedzialności zawodowej bądź „społecznej”. Jedyną odpowiedzią na ów dylemat jest propozycja zredukowania odpowiedzialności moralnej do odpowiedzialności obywatelskiej chronionej i rozwijanej przez instytucje życia publicznego. Lecz co począć, gdy owe instytucje sprzężone są ze zbrodniczym systemem politycznym? Ograniczenie odpowiedzialności jednostki do wąskiej roli oznacza praktyczne zniesienie odpowiedzialności za masowe zbrodnie. Nie ma winnych i nie ma poczucia winy. Proces norymberski ilustruje ten problem najlepiej.

Koncepcja przeciwstawna, eksponująca bycie członkiem możliwie szeroko rozumianej wspólnoty, nie cieszy się obecnie dobrą sławą. Zakłada ona, iż każdy człowiek wypełniający swą społeczną rolę winien komunikować się z wartościami naczelnymi i pod ich kątem korygować swoje działania. Stąd zarówno przypisywana jednostce odpowiedzialność, jak i postulowane poczucie odpowiedzialności bywają ujmowane bardzo szeroko. Powszechnie znane są w społeczeństwach totalitarnych nadużycia pojęcia i poczucia odpowiedzialności. Gdy zarówno murarz, lekarz, jak i sędzia mają, wykonując swój zawód, odpowiadać za realizację celów narodowych, ustrojowych lub religijnych, to w życie społeczne wkrada się chaos, a ich osobowość ulega tak dalekiej dezintegracji, iż stają się bezwolnymi narzędziami w rękach władców.

Między koncepcją ról a koncepcją odpowiedzialności totalnej istnieje szeroki zakres stanowisk. Charakterystyczne jest, iż dokonują one często rozróżnienia między poszczególnymi rolami przypisując im różny stopień odpowiedzialności. Role związane wartościami najwyższej rangi ciążą z reguły ku któremuś z ekstremów. Istnieje jednak profesja o doniosłym społecznie znaczeniu, co do której utrwalone standardy myślenia ulegają ostatnio zachwianiu i dla której poczucie odpowiedzialności — niezależnie od ideologii — zaczyna być konstruowane na podstawie niespotykanych dotychczas kryteriów. Jest to profesja uczonego.

Przez stulecia panowało w kulturze Zachodu przekonanie, iż jedynym celem działalności uczonego jest poznanie prawdy o badanym przezeń fragmencie rzeczywistości. Uczony odpowiedzialny jest więc tylko za prawdę, nie zaś za to, w jaki sposób społeczeństwo może wykorzystać zgromadzone przez niego informacje. Nawet zwolennicy odpowiedzialności totalnej zostawiali uczonym pewien zakres autonomii; niewielki w wypadku nauk badających obszar objęty głównymi twierdzeniami ideologii, pokaźny w wypadku dziedzin luźno z ideologią związanych.

Przełom nastąpił w połowie XX wieku. Skonstruowanie i wybuch pierwszej bomby atomowej unaocznili fakt, iż nauka jest w stanie wyzwolić siły zagrażające fizycznemu trwaniu gatunku ludzkiego lub przynajmniej jego istnieniu w dotychczasowej formie. Po fizyce traciły swoją „niewinność” nauki inżynierijno-techniczne (w związku z wyścigiem zbrojeń), biologia (inżynieria genetyczna), medycyna (transplantacje i sterowanie zachowaniem ludzkim), elektronika (rewolucja informatyczna), farmakologia, psychiatria i inne. Narastające ostatnio zagrożenie środowiska pozwala rozciągnąć wątpliwości na wszystkie nauki badające teoretyczne i praktyczne sposoby zawłaszczania przez człowieka materii. W sytuacji tej obszar nauk, co do których możemy stwierdzić, że nie mogą stworzyć żadnego zagrożenia dla trwania i tożsamości gatunku ludzkiego skurczył się niepomierne. Nic dziwnego, że pytanie o granice i charakter odpowiedzialności stawiane uczonym jest nie tylko coraz częstsze i bardziej natarczywe, ale coraz silniej poczyna nurtować ich samych.

W maju 1984 roku zachodnioniemieckie Towarzystwo im. Maxa Plancka, (renomowana instytucja zajmująca się popieraniem rozwoju nauk) zorganizowało sympozjum „Odpowiedzialność i etyka w nauce”. Teksty referatów oraz streszczenia dyskusji złożyły się na tom wydany w tym samym roku nakładem Towarzystwa.

Uczestnikami sympozjum było czterdziestu luminarzy nauki zachodnioniemieckiej reprezentujących różne dziedziny. Zaproszono również przedstawicieli prasy i ośrodków badawczych przemysłu. Wystąpienia połączono w cztery grupy tematyczne: I — Odpowiedzialność w medycynie, II — Odpowiedzialność w biologii i badaniach genetycznych, III — Odpowiedzialność w naukach przyrodniczych i technice, IV — Odpowiedzialność w naukach humanistycznych i społecznych.

Na I grupę tematyczną złożyły się dwa referaty: Paula Schlömericha „O etycznej problematyce postępu w leczeniu” oraz Hanfrieda Helmchena „Etyczne problemy badań medycznych na przykładzie badań nad terapią psychiatryczną”. Referaty poprzedził wstępem Wolf-Dieter Heiss. Jako motyw przewodni wystąpień oraz dyskusji można by uznać zagadnienie naruszania wartości osobowych w trakcie sprawowania przez lekarza opieki medycznej nad pacjentem. Sam problem od dawna jest znany i omawiany w kontekście eutanazji, przerywania ciąży bądź transplantacji. Wydaje się, że wystąpienia uczestników sympozjum nie wniosły do dyskusji nic zasadniczo nowego. Interesujące jest natomiast, iż eksponowano postęp w naukach medycznych jako czynnik powodujący najwięcej kłopotów. Społeczeństwo wymaga od dynamicznie rozwijającej się nauki medycznej natychmiastowego wdrażania wyników badań laboratoryjnych. Specyficzny — i w gruncie rzeczy ograniczony — charakter tych badań sprawia natomiast, że w praktyce eksperyment sprawdza się dopiero w trakcie terapii. Nawet jeśli pacjent zgadza się, by leczono go nowymi sposobami, to na lekarzu spoczywa obowiązek dokonania skomplikowanej kalkulacji strat i zysków, korzyści ogólnej i godności indywidualnej. Do tego zaś żaden lekarz nie jest obecnie przygotowany. W wypadku postępu farmakologicznego i intensyfikacji opieki psychiatrycznej problem przyjmuje inny kształt: jak nakłonić psychicznie chorego — nie naruszając zasady dobrowolności leczenia — do poddania się terapii, której nie zna i nie rozumie w pełni ani on, ani ogół społeczeństwa, ani nawet sam lekarz? Gdzie przebiega granica między motywacją a manipulacją? Nawet prosty rozwój aparatury medycznej stawia lekarza przed dylematem: jak dalece można zmechanizować proces leczenia i kiedy utrata kontaktu z cierpieniem pacjenta oznacza utratę kontaktu z własnym sumieniem?

Wnioski z rozważań nie są zbyt bujące. I dobrze się stało, że padły z ust jednego z referentów, Paula Schlömericha: „Tempo rozwoju techniki, diagnostyki i terapii spowoduje, iż będzie coraz trudniej uzyskać społeczeństwu osiągnięcie w rezultacie refleksji etycznej zgody na przyjęcie wspólnych wartości. Przed tym samym problemem staje próba regulacji prawnej. Jak dotychczas nie widać możliwości rozwiązania tego dylematu. Próba przewyciężenia tych problemów wymaga stałego dyskursu wszystkich, na których spoczywa odpowiedzialność” (s. 39).

Wprowadzenie do II grupy tematów wygłosił Benno Hess. Zawierało ono szkic rozwoju nauk biologicznych w ciągu ostatnich stu lat oraz normatywną tezę o konieczności intensyfikacji etycznych, politycznych i prawnych rozważań w miarę rozszerzania się zakresu zastosowań tych nauk. Pierwszy referent, Gunther S. Stent, mówiący na temat „Etyczne dylematy biologii”, skonstruował wystąpienie w sposób podobny, jednak teza końcowa wypadła odmiennie: nasze rozumienie natury i praktyczne zastosowanie wiedzy rozszerzyło się niepomierne, lecz wiedza etyczna nie skorzystała na tym ani trochę — wręcz przeciwnie, przepaść między sferą zjawisk naturalnych a sferą sumienia pogłębiła się niebezpiecznie. Przykładem może być odraza moralna, jaką odczuwamy na myśl o społeczeństwie złożonym z doskonałych, spreparowanych przez inżynierię genetyczną jednostek. Zagrożenie zatem istnieje i — co gorsza — nie wiadomo, jak mu zaradzić. Jedyne, co pozostaje, to pozwolić biologom dzielić poczucie odpowiedzialności z filozofami i to tylko dlatego, że filozofowie posiadają nieco wprawy w porządkowaniu argumentów.

Jaskrawy przykład znaczenia poczucia odpowiedzialności przytoczył Christian Vogel w referacie „Etyczne rozważania o antropologii i etologii”. Oto w Niemczech lat trzydziestych młoda asystentka w pewnym instytucie naukowym, kontynuując swe zainteresowania jeszcze z czasów studiów, prowadziła badania nad cechami

psychofizycznymi Cyganów. Uprawiała „antropologię rasową” — gałąź wiedzy, która rozwinęła się w Niemczech w latach dwudziestych. Sporządziła ok. 24 000 „opinii rasowych”, czyli świadectw stwierdzających stopień genetycznej czystości „cygańskiej krwi”. Na ich podstawie władze nazistowskie wysyłały Cyganów do obozów śmierci. Nikt nie pytał oczywiście pani E. o zgodę, lecz pewne jest, iż pani E. zdawała sobie sprawę, że jej badania były wykorzystywane w celach zgoła nienaukowych. Spokój jej sumienia pozostał jednak niezmacony. Kontynuowała badania naukowe nie tylko w czasie wojny, ale i później troszcząc się nawet o to, by jej kartoteki nie uległy zniszczeniu w ramach akcji wymierzania sprawiedliwości faszystowskiemu zbrodniarzom. Kiedy w 1981 roku (sic!) została postawiona za sprawą organizacji Cyganów w stan oskarżenia i gdy został odebrany jej profesorski (sic!) tytuł, zażądała od oskarżycieli przeprosin i zadośćuczynienia. Co do moralnej oceny postawy pani E. antropolog Vogel nie ma wątpliwości. Sądzi również, że uczony powinien zapobiegać nadużywaniu wyników swoich badań, „gdzie tylko jest to możliwe”. Niestety zdaje sobie sprawę, iż łatwiej to powiedzieć, aniżeli wykonać.

W części poświęconej naukom przyrodniczym i technice poczesne miejsce zajmuje problematyka wyścigu zbrojeń. Wolfgang Panofsky, dyrektor Stanford Linear Accelerator Center przedstawił w obszernym referacie historię i obecny poziom wyścigu zbrojeń. Referat kończy apel do naukowców, by zwracali uwagę rządów i narodów na to, że zastosowanie broni nuklearnej może mieć nieobliczalne skutki. Jeden z uczestników dyskusji, Albin Eser skrytykował ów — jego zdaniem minimalistyczny — postulat i domagał się znacznego rozszerzenia odpowiedzialności uczonych, do odpowiedzialności prawnej włącznie. Tę ostatnią można by stosować np. w wypadku, gdyby oczywiste było, że produkt badań lub nowa technologia mogą służyć wyłącznie agresywnym celom.

Kolejny referat zasługiwał na uwagę ze względu na osobę autora (Herbert Grünewald jest przemysłowcem, przewodniczącym rady nadzorczej koncernu Bayera) oraz ze względu na organizujące tok wywodów pytanie, czy w nauce „śluszne jest wyczerpywanie bez ograniczeń wszystkich możliwości teorii i praktyki?” (s. 155). Niestety, poza naszkicowaniem problemu wystąpienie nie zawierało głębszych propozycji.

Konkretną propozycję zawierało natomiast wprowadzenie do dyskusji wygłoszone przez Carla Friedricha von Weizsäckera. Będąc przekonany, że na fizyku spoczywa bezwzględny obowiązek moralny troski o praktyczne skutki badań, Weizsäcker stwierdza: „W moim osobistym odczuciu byłoby jednak bezsensownym wyciągać z tego obowiązku wnioski: przestajemy robić fizykę. Jedyne, co można uczynić, to zaangażować się w polityczne przekształcanie świata w sposób tak samo radykalny, [...] jak radykalnie odmieniona przez nauki przyrodnicze została nasza wiedza. Bo wiedza, którą mamy i polityczne formy, w których tradycyjnie żyjemy, mogą doprowadzić — jak to dziś widzimy — jedynie do okropnego końca” (s. 153).

Zakończenie sympozjum poświęcone naukom społecznym wypadło mało interesująco. Referaty Hermanna Lübbe oraz Ernsta-Joachima Mestmäckera były utrzymane w jednakowym, realistycznie umiarkowanym tonie. Ich główne tezy sprostawały się do stwierdzenia, że nauki społeczne mogą świat wyjaśniać, choć trudno im go zmienić. Zatem by naukowcom i światu nie zaszkodzić, trzeba prowadzić badania ostrożnie, a wyniki rozpowszechniać uważnie.

Powyższy przegląd treści książki — z natury swej bardzo pobieżny, a szkoda, bo i wystąpienia i dyskusja zawierały mnóstwo szczegółowych informacji, które

rzadko docierają do etyków i filozofów — daje obraz postaw pewnej grupy uczonych. Lektura książki pozwala na następujące wnioski:

1) na sympozjum nie wystąpił nikt, kto byłby przekonany, że uczeni winni kierować się jedynie pragnieniem poznania prawdy, a odpowiedzialność za wyniki badań winna być lokowana poza obrębem ich zawodu. Nie było również nikogo, kto sądziłby, że rozwój poznania nie stwarza istotnych zagrożeń dla ludzkości;

2) pewna część uczonych sądzi, iż problem odpowiedzialności istnieje, lecz nie może być sensownie rozwiązany, bowiem rozwój nauki ma charakter nieunikniony. Należy zatem co najwyżej czuwać nad zmianami i doraźnie łagodzić ich skutki. Większa część była jednak zdania, iż postulat odpowiedzialności da się rozsądnie zoperacjonalizować;

3) niektórzy domagali się interpretowania odpowiedzialności moralnej jako odpowiedzialności obywatelskiej ukierunkowanej na zmianę kształtu politycznego społeczeństwa. Inni — znacznie liczniejsi — sądzili, że zasada odpowiedzialności winna funkcjonować w środowisku jako imperatyw moralny;

4) ci ostatni z reguły podpisaliby się pod hasłem „badać — oświecając, ostrzegając, perswadując”. Tylko jedna osoba skłonna byłaby, i to w szczególnych okolicznościach, postulować przerwanie badań, gdy zostaje naruszony spokój sumienia.

Nie wiemy, w jakiej mierze poglądy uczestników sympozjum odzwierciedlają nastroje światowej społeczności uczonych. Wiemy jednak, iż pewne niepokoje są powszechne. Nie wiemy również, w jaki sposób znajdują one ujście. Widzimy natomiast, że punkty zaczepienia poszczególnych sposobów rozumowania bywają bardzo różne: struktura władzy i autonomia jednostki, konieczność rozwoju dziejów i wolność racjonalnego podmiotu. Dostrzegamy również, że coraz częściej głównym punktem odniesienia staje się los gatunku ludzkiego. Nie bez kozery kilkakrotnie w czasie obrad pojawiła się myśl filozofa Hansa Jonasa: „Postępuj tak, by skutki twego postępowania nie były zgubne dla trwałości prawdziwego ludzkiego życia na Ziemi”.

I choćby po to, by unaocznić sobie ogrom problemów skłaniających do sformułowania takiego imperatywu, warto omawianą książkę przeczytać.

Krzysztof Wojciechowski

Projektywizm

Simon Blackburn, *Spreading the Word*, Oxford University Press, 1984, s. 363.

Po nową książkę Simona Blackburna sięgnie z pewnością każdy, kto z różnych powodów i punktów widzenia interesuje się filozofią języka. Jest ona bowiem — zgodnie z zamierzeniem autora — przeglądem problemów, metod i niektórych wyników filozofii analitycznej. Porusza w niej autor problemy najważniejsze, jak kompozycyjność znaczenia, psychologiczna realność reguł językowych, kwestia pry-

watnego (mentalnego) czy publicznego (referencjalnego) charakteru znaczenia, pojęcie konwencji językowej. Krzyżuje stanowiska Chomsky'ego, Quine'a i Ryle'a, Wittgensteina i Fodora, omawia koncepcje Dummetta, Lewisa, Davidsona i Goodmana, deklarując się po stronie antymentalizmu, antynatywizmu i semantyki referencyjnej. Najbardziej oryginalny charakter mają rozważania Blackburna o naturze prawdy, w których bardzo subtelnie poddaje on analizie korespondencyjną koherencyjną i pragmatyczną teorię prawdy. Zwraca uwagę bardzo życzliwe omówienie poglądów neoheglistów brytyjskich, którzy od dawna nie mieli w filozofii brytyjskiej dobrej prasy. W ostatnich partiach książki poświęconych teorii referencji Blackburn m.in. krytycznie nawiązuje do poglądów Garetha Evansa. Pisma tego nieżyjącego już filozofa (*The Varieties of Reference*) mało są w Polsce znane, jednakże w Oksfordzie jego pośmiertna sława nadal rośnie.

Czytelników „Etyki” najbardziej chyba zainteresuje to, że *Spreading the Word* (odtąd stosujemy skrót SW) zawiera nader ciekawe rozważania metaetyczne. Poświęcony im jest rozdział szósty książki. Niektóre fragmenty tych rozważań zawiera również artykuł Blackburna *Postawy i sądy* (odtąd: PS) zamieszczony w „Etyce” nr 22. W obu tych tekstach wyklada Blackburn swoją teorię znaczenia sądów etycznych, którą nasuwa projektywizmem lub quasi-realizmem (nie jest to dokładnie to samo, ale różnicę między tymi terminami tutaj pominię; por. PS, s. 106).

Teoria ta ma odpowiedzieć na jedno z najbardziej zasadniczych i najstarszych pytań metaetycznych. Jest nim kwestia obiektywności sądów etycznych. Co najmniej od czasu Platona i sofistów filozofowie zastanawiają się, czy powiadając, że coś jest dobre mówimy o obiektywnie, tzn. niezależnie od nas, istniejących wartościach, czy tylko wyrażamy swoją postawę względem jakiegoś zjawiska czy postępowania. Czy sąd „Powinno się dotrzymać obietnic” jest sądem opisowym, który daje się ocenić w kategoriach prawdy lub fałszu, czy też jest raczej sposobem wyrażania aprobaty wobec dotrzymywania obietnic. Kongitywiści (czy, jak za Michael'em Dummet'em przyjęło się mówić w Oksfordzie, realiści) bronią obiektywnego, opisowego i prawdziwościowego charakteru sądów etycznych. Emotywiści (antyrealiści — Ayer, Stevenson) głoszą natomiast, iż sądy moralne mają wyłącznie subiektywne odniesienie, wyrażając nasze uczucia, pragnienia, skłonności itp. Ayer np. jest skłonny zrównywać zdania typu „Męstwo jest cnotą” z wykrzyknikowymi zdaniami aprobaty („Męstwo — a!”), które z pewnością nie aspirują do miana fałszywych lub prawdziwych.

Oba stanowiska mają swoje problemy. Realista musi wyjaśnić ontologiczny status wartości. Jednakże każda próba tego rodzaju narażona jest na zarzut metafizyki, gdyż wartości nie są bytami o charakterze empirycznym. Blackburn ponadto zarzuca realizmowi mnożenie bytów bez potrzeby. Emotywista, którego Blackburn oskarża o subiektywizm naiwny, musi natomiast wyjaśnić, dlaczego sądy etyczne mogą być przedmiotem sporu. Nie mogłyby nim być, gdyby służyły wyłącznie do wyrażania jednostkowych preferencji. Nie ma bowiem konfliktu między wypowiedzianym przez kogoś zdaniem „Lubię ryby” i zdaniem innej osoby „Nie lubię ryb”. Ale też — powie krytyk emotywizmu — sądy etyczne nie służą wcale do wyrażania preferencji. Ktoś, kto wygłasza sąd etyczny na serio mówi o wartościach. Uczestnicy sporów etycznych są przekonani, że jest w nich o co się spierać, że jakiś sąd może okazać się prawdą.

Stanowisko, które zajmuje Blackburn — quasi-realizm — nawiązuje do Hume'a. Sympatyzując raczej z emotywizmem (antyrealizmem) niż z kognitywizmem (realizmem) Blackburn stara się oddać sprawiedliwość obu tym stanowiskom meta-

etycznym, eliminując ich trudności. Zgadza się z emotywizmem, że sądy etyczne wyrażają nasze postawy, pragnienia, uczucia. Twierdzi jednak, iż na tym nie poprzestają. Wygłaszając sąd etyczny mówimy tak, jak gdybyśmy opisywali wartości rzeczywiście istniejące w świecie. Rzutujemy nasze postawy i zwyczaje na świat. Wartości, które mają subiektywną genezę, traktujemy jak gdyby były czymś obiektywnym.

Quasi-realizm niesie więc pewne ustępstwo na rzecz kognitywizmu. Wbrew emotywiom, a zgodnie z kognitywistami sądy etyczne mówią o obiektywnej (*mind-independent*) dziedzinie wartości. Znaczenie tych sądów nie ma więc czysto emotywnego charakteru. Jednakże dziedzina wartości, jeśli w ogóle istnieje, to nie istnieje w sposób samodzielny. Jest ona odbiciem naszych postaw, ocen, uczuć, które sądy etyczne wyrażają.

Takie potraktowanie sądów etycznych wypukla ich dwoisty charakter. Z jednej strony Blackburn bardzo podkreśla różnicę między sądami moralnymi wyrażającymi postawy a zwykłymi sądami poznawczymi wyrażającymi przekonania. Samo przekonanie, że butelka zawiera truciznę, nie skłania mnie jeszcze, by unikać jej zawartości. Skutek taki ma ona dopiero wraz z pragnieniem, by nie zrobić sobie krzywdy. Inaczej z sądami etycznymi. Jeśli oburza mnie okrucieństwo wobec zwierząt, to już ono samo (bez żadnego dodatkowego pragnienia) jest w stanie skłonić mnie do działania (w sytuacji, gdy mam do czynienia z dręczeniem zwierząt). Ten aktywny charakter sądów etycznych dobrze ujmuje projektywizm, głoszący, że sądy takie wyrażają postawy i uczucia. (Dodajmy jednak, że zaletę tę projektywizm dzieli z emotywizmem. Również z emotywizmem dzieli projektywizm inną podkreślaną przez Blackburna zaletę — oszczędność metafizyczną — brak takich tajemniczych bytów, jak wartości).

Z drugiej jednak strony sądy etyczne wyrażające postawy upodobniają się niekiedy do przekonań (z czego, dodajmy, emotywizm już tak dobrze nie zdaje sprawy). Podobnie jak przekonania dadzą się one łączyć za pomocą koniunkcji z przekonaniami np. „Nie powinno się kłamać i twoja matka cię za to nie pochwali”. Podobnie jak przekonania mogą one występować w rozumowaniach logicznych, np.

- (1) Nie powinno się kłamać,
- (2) Jeżeli nie powinno się kłamać, to nie powinno się zachęcać rodzeństwa do kłamstwa.

Zatem:

- (3) Nie powinno się zachęcać rodzeństwa do kłamstwa.

Przykładem takiego rozumowania posłużył się Geach (idący tu za Fregem) po to, by sfalsyfikować teorię emotywistyczną. Chodziło mu o to, że przesłanka (2) zawiera terminy etyczne, a nie wyraża żadnej postawy. A przecież zdaniem emotywiistów wyrażanie postawy jest właśnie funkcją terminów etycznych. Co więcej, jeśli rozumowanie powyższe jest logicznie poprawne (a nic nie wskazuje, że nie jest), wówczas termin „powinno się” ma to samo znaczenie we wszystkich przesłankach. Inaczej mielibyśmy do czynienia z ekwiwokacją. Wyrażanie postawy nie może być znaczeniem sądów zawierających terminy etyczne.

Interesującą odpowiedź Blackburna na ten argument streścimy jedynie w największym skrócie. Język, który zawiera terminy wyrażające lub denotujące postawy, może zawierać środki umożliwiające ocenę tych postaw. Chcielibyśmy w nim na przykład wyrazić, że potępienie kłamstwa i zachęcanie do kłamstwa to postawy kłóące się ze sobą. Do tego między innymi służy okres warunkowy, który pozwala wyprowadzić implikacje naszych postaw i który wcale nie musi być

traktowany prawdziwościowo (por. PS, s. 114). Stąd argument Geach nie trafia w emotywizm (a tym bardziej w projektywizm). Jednakże (zdaje się twierdzi Blackburn) i prawdziwościowe rozumienie okresu warunkowego nie jest przeszkodą dla projektywizmu. Z rzutowaniem naszych postaw na świat wiąże się możliwość traktowania ich jak przekonań, a następnie dociekania ich prawdy. Zwłaszcza, że i pojęcie prawdy moralnej da się zinterpretować quasi-realistycznie.

Współcześni metaetycy próbują ustalić, jakie własności formalne mają sądy moralne. Jedną z takich prób podjął w kilku książkach R. M. Hare, który przypisywał tym sądom pewnego rodzaju uogólnialność. Polega ona na tym — w sformułowaniu Blackburna — „że sądy moralne zależą niejako od faktów ogólnych, które dadzą się określić bez odniesienia do poszczególnych jednostek czy grup” (SW, s. 220). Blackburn traktuje uogólnialność jako próbę wbudowania do samej definicji moralności pojęcia bezstronności, abstrahowania od własnych czy też grupowych interesów. Twierdzi, że taka próba może mieć wyłącznie charakter perswazyjny i prowokować do pytania „Dlaczego miałbym być moralny?”. Zamiast wbudowywać bezstronność do definicji moralności lepiej podkreślać jej zalety za pomocą normalnej argumentacji etycznej. Blackburn przypisuje sądom moralnym inną własność formalną, którą uważa za słabszą niż uogólnialność. Twierdzi, iż własności moralne w pewien sposób zależą od, czy jak woli mówić, są pochodne (*supervene*) wobec własności naturalnych. O jaką zależność jednak chodzi? Nie o zależność fizyczną taką, jak np. związek między kolorem a długością fali. Nie o zależność logiczną, czyli pociąganie za sobą cechy przez cechę *B* we wszelkich możliwych światach. Pochodność jest relacją mocniejszą niż konieczność fizyczna, a zarazem słabszą niż konieczność logiczna. Cecha *A* jest pochodną wobec cechy *B* wtedy i tylko wtedy, gdy jeśli istnieje przedmiot będący *B* i *A*, wówczas wszystkie przedmioty *B* są *A*.

Formalnie:

$$\Box\{\{\bigvee_x (Bx \wedge Ax) \rightarrow \bigwedge_y (By \rightarrow Ay)\}.$$

Wybierając tę właśnie relację uzyskał Blackburn eksplikację konieczności etycznej o niebłahych zaletach. Po pierwsze, zachował on intuicję bliską wielu filozofom (dodajmy: leżącą także u podstaw Hare'owskiej uogólnialności), że „jeśli dwóm rzeczom wspólna jest pełna podstawa własności naturalnych, to mają one te same własności moralne” (SW, s. 184). Po drugie, jego konieczność etyczna jest wyraźnie czymś innym niż konieczność logiczna czy empiryczna, co również zgadza się z naszymi intuicjami. Po trzecie, jego pojęcie jest wyraźnie logicznie wyodrębnione. Chcąc wyjaśnić konieczność etyczną nie musi się on odwoływać do tajemniczych pojęć w rodzaju syntetycznych sądów *a priori* Kanta czy Moore'a.

Blackburn idzie jednak dalej i z zachodzenia relacji pochodności czyni argument na rzecz projektywizmu. Relacja powyższa zakazuje istnienia światów możliwych, w których istniałyby *B* nie będące *A*. Jak wyjaśnić ten zakaz? Dla realistów jest on czymś zupełnie przypadkowym. Natomiast projektywista potrafi go wyjaśnić jako warunek nałożony na poprawne rzutowanie. Niestety Blackburn nie wyjaśnia, dlaczego akurat taki warunek został nałożony na poprawne rzutowanie. Czy jest to warunek logiczny, czy coś podobnego do warunku konsekwencji czy Hare'owskiej bezinteresowności? Odpowiedź na to pytanie jest dla Blackburna ważna, gdyż jego potencjalny krytyk może się wobec niego posłużyć takim samym argumentem jak on wobec Hare'a.

Spójrzmy jeszcze raz na samą ideę projektywizmu. Hume, patronujący przedsięwzięciu Blackburna, powiada, iż niekiedy człowiek zabarwia przedmioty nale-

zące do świata kolorami zapożyczonymi z jego życia wewnętrznego. Tak właśnie na gruncie projektywizmu należy rozumieć naturę wartości moralnych. Są to zabarwienia wnoszone do świata przez podmiot ludzki. Warto tu zauważyć za Blackburnem, że projektywizm (quasi-realizm) należy do szerszego modelu wyjaśnień, którego patronem jest również Hume. Podobnie potraktował on również pojęcie przyczyny, o której mówimy w taki sposób, jak gdyby była ona czymś rzeczywiście istniejącym w świecie. W rzeczywistości jest ona li tylko regularnym następstwem naszych idei.

Jak ocenią projektywizm emotywiata i kognitywista. Pierwszy winien go potraktować jako korekturę własnej teorii. Emotywizm zwalcza się mówiąc często, że wygłaszając sąd „Hitler to łajdak” nie mówię o swoich uczuciach, tylko o Hitlerze. Argument ten nie trafia w projektywizm, który głosi, iż sądy etyczne mówią o świecie, co prawda zabarwionym przez nas uczuciowo. Zasadniczy natomiast charakter może mieć rozbieżność między quasi-realistą (projektywistą) a kognitywistą. Kognitywista może twierdzić, że bez obiektywnych wartości, bez obiektywnej prawdy w etyce musimy popaść w subiektywizm i relatywizm. Przed zarzutem subiektywizmu broni się Blackburn przypominając, że według quasi-realizmu sądy etyczne odnoszą się do świata, a nie do podmiotu. Słaby to jednak argument, skoro świat — dziedziina odniesienia ocen — jest, zgodnie z ontologią projektywizmu, nasycony czynnikami subiektywnymi. W odpowiedzi na zarzut relatywizmu Blackburn powtarza *credo* Hume'a. Przed relatywizmem chroni nas podobieństwo natury ludzkiej. Tak jak budowa naszych zmysłów ogranicza to, co widzimy, tak też i nasza natura ogranicza liczbę postaw, które możemy przyjmować w stosunku do świata. Tkwi w tym pewien naiwny optymizm, który charakteryzuje niektórych filozofów brytyjskich. Czyż nie pisał Russell: „pragnienia nasze są w istocie bardziej uniwersalne i nie tak jednolicie samolubne, jak to sobie wyobraża większość moralistów”?

Zresztą, zdaniem Blackburna, nie tylko nasze sądy etyczne mają subiektywne zabarwienie. „Również i nasze pojęcia są wytworem właściwych nam postaw intelektualnych” (PS, s. 116), a ponadto muszą respektować całkowicie konwencjonalne reguły języka, które mogą mieć duży wpływ na nasze wyniki poznawcze (Blackburn przypomina tu paradoks Goodmana, którego znaczenie dla relatywizmu epistemologicznego omawia wcześniej). „Czyż mogą zatem stanowić odpowiedni instrument dla wytworzenia obiektywnie poprawnych, prawdziwych sądów opisujących niezależny od umysłu świat. Nasze wątpliwości dotyczą nie tylko prawdy moralnej” (PS, s. 116). Zamiast więc sarkać na relatywizm prawdy moralnej, Blackburn zachęca nas, byśmy się zastanowili, czego ona nas właściwie uczy. A uczy nas ona tolerancji wobec cudzych postaw i unikania pochopnych sądów. Blackburn odwołuje się tutaj do przykładu z eseju Hume'a *Sprawdzian smaku*. Młodzi czytelnicy cenią miłosną poezję Owidiusza, a dojrzała mądrość Tacyta. Jednakże smak jednych, niezależnie od tego jak poprawny, jest tylko smakiem, smak zaś drugich, bez względu na to, jak błędny, może również zawierać cząstkę prawdy. Niech zatem młodzi doceniają Tacyta, a starzy przestaną uważać Owidiusza li tylko za pornografię. Najlepiej zaś zaprzestać sporów o wyższości jednego nad drugim, lecz skupić się na walorach obu. Podobnie rzecz się ma z postawami. Moja postawa jakkolwiek słuszna jest tylko postawą. Pozwala mi to docenić walory moralne postawy odmiennej. Wrażliwość moralną, podobnie jak estetyczną, można kształtować i wysubtelniać.

Rodzi się jednak wątpliwość, czy wszystkie sądy moralne dadzą się potraktować tak jak Hume'owskie sądy smaku. Są spory etyczne, które mają charakter albo-albo. Nie można ich rozstrzygnąć wyrokiem salomonowym. Jeśli ktoś głosi, że

eutanazja jest w pewnych warunkach dopuszczalna, to może mieć rację lub nie mieć racji. Trudno zakończyć spór wskazując na zalety jego stanowiska i zalety stanowiska przeciwnego i czyniąc z nich Heglowską syntezę. Nie można tu się odwołać do koncepcji podobieństwa natury ludzkiej, bo np. w kwestii eutanazji ludzie mają bardzo różne intuicje etyczne. Wyjaśnienia Blackburna nie są więc wystarczające.

Trudności te dzieli jednak Blackburn ze wszystkimi, którzy odmawiają wartościom w pełni realistycznego charakteru (z emotywistami, teorią dobrych racji, preskrytywistami). Stąd też nie można z nich czynić argumentu jedynie przeciwko projektywizmowi. *Humean predicament is human predicament*. Skoro spór między kognitywizmem a nonkognitywizmem w etyce nie został rozstrzygnięty, to praca nad precyzacją stanowisk jest czymś niezbędnym. A wydaje się, że projektywizm góruje nad emotywizmem tym, że usuwa jego jednostronność. W inny też nieco sposób ujmuje myśl Hume'a, który dotychczas uchodził za patrona emotywistów. Koncepcja Blackburna jest jeszcze w niektórych miejscach bardzo szkicowa (dopracowania wymaga np. pojęcie pochodności). Wiadomo mi jednak, że Blackburn nadal pracuje nad swoją teorią i że jego następna książka będzie poświęcona całkowicie problematyce etycznej.

Marek Witkowski