

RECENZJE

Wybór formuły czy teoria sprawiedliwości

Wojciech Sadurski, *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*, w serii: Współczesne doktryny polityczno-prawne w USA, pod red. Jerzego Wróblewskiego, PWN, Warszawa 1988, s. 283.

Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Ta znana definicja Ulpiana, otwierająca *Instytucje Justyniańskie*, jest dowodem na to, że związek sprawiedliwości z prawem od wieków jest ugruntowany w umysłach ludzkich i uznawany za tak podstawowy, że autorzy tego najslynniejszego z podręczników prawnych, czuli się obowiązani wskazać nań w pierwszych słowach wykładu. Nie jest to jednak definicja neutralna aksjologicznie. Nauczyciele zależni od cesarza starali się w nią wtłoczyć określoną treść. Tę mianowicie, że sprawiedliwe jest to, co nakazuje prawo cesarskie i w stosunku do tych, na których prawo wskazuje. Od czasów starożytnych do dnia dzisiejszego pojęcie sprawiedliwości zachowuje swoją atrakcyjność jako narzędzie społecznej perswazji w rękach tych, którzy dzierżą władzę, czy też odwrotnie jako argument moralny starających się zmienić stosunki społeczne. Z powodu tego uwikłania niezmiernie trudno obrać właściwą formułę wyznaczającą tok wykładu o koncepcjach sprawiedliwości w jakimś kręgu kulturowym. Ze względu na ładunek emocjonalny słowa samo uzgadnianie pojęć ma zabarwienie wartościujące. Autor omawianej pozycji nie tyle przedstawia amerykańskie doktryny sprawiedliwości, ile — wchodząc z nimi w dialog — formułuje koncepcję własną. Książka ta nie jest więc tylko czymś w rodzaju sprawozdania z trudno dostępnej literatury przedmiotu. Wyłania się z niej obraz poglądów na sprawiedliwość w krajach języka angielskiego, jest to jednak punkt wyjścia autorskiej „normatywnej teorii sprawiedliwości”. Jest to książka trójwarstwowa: warstwę pierwszą stanowi usystematyzowany opis doktryn amerykańskich (przede wszystkim), drugą można określić jako warstwę dialogową, trzecia to własne propozycje autorskie konstruuujące nową jakość — nową „teorię sprawiedliwości”. W tym miejscu ograniczymy się do przedstawienia też Wojciecha Sadurskiego dotyczących proponowanej przez niego „normatywnej teorii sprawiedliwości”.

Autor rozpoczyna wykład od metodologii uzasadniania teorii sprawiedliwości (rozdz. I). Opowiadając się za rozumowaniem biorącym za punkt wyjścia niesporne i akceptowane opinie na temat oceny społecznej poszczególnych czynów bądź stanów rzeczy (opartej nadto na osobistej ocenie podmiotu konstruującego teorię) dokonanej z punktu widzenia sprawiedliwości, autor opowiada się za złożonym mode-

lem uzasadniania norm i ocen moralnych. Ma to być proces indukcyjno-dedukcyjny przebiegający „od szczegółu do ogółu” — od akceptowanych sądów szczegółowych do norm ogólnych — i „od ogółu do szczegółu” — to znaczy od owych norm do nierozstrzygniętych dotąd sądów szczegółowych (s. 22). Proces ten ma być stale modyfikowany. Brak jest natomiast uzasadnienia słuszności ocen wyjściowych. Autor w tej mierze uznaje, że racją dostateczną jest zgodność tych ocen z „intuicją moralną” (s. 23—26). Owe intuicyjne podstawy rozumowania autora to akceptacja potocznych sądów szczegółowych o sprawiedliwości rekompensat, np. za szczególny wysiłek, uciążliwość pracy i wyższe niż przeciętne ryzyko jako przywracających stan równości i — odpowiednio na tej samej zasadzie — karania jako narzucania przez społeczeństwo określonych ciężarów za czyny przestępne, to jest uznane za naruszające ów hipotetyczny stan równości. Drugą szczegółową zasadą sprawiedliwości, wiążaną przez autora z ogólną koncepcją równowagi, jest zasada dystrybucji według potrzeb. Trzecią i ostatnią — traktowanie kary, z punktu widzenia sprawiedliwości jako odwetu (s. 38—42).

Sprawiedliwość w proponowanym przez autora ujęciu jest ideałem dotyczącym stosunków między poszczególnym człowiekiem a innymi ludźmi i to ideałem regulującym rozdział dóbr w sytuacji względnego niedostatku. Gdy ilość dóbr przewyższa sumę ludzkich potrzeb i roszczeń, sprawiedliwość staje się ideałem zbędnym (s. 49). Sprawiedliwość według autora jest ideałem odnoszonym do co najmniej dwóch ludzi w porównywalnym kontekście społecznym. Porównanie to może dotyczyć tak stosowania reguł, jak i samych reguł (s. 54—60).

Autor przyjmuje, że kryteria sprawiedliwości rozdzielczej stanowią podstawę dla konstrukcji pojęcia sprawiedliwości wyrównawczej (s. 72). Nie mówi tego wprost, ale wskazuje, że sprawiedliwość wyrównawcza da się w sposób dość prosty sprowadzić do jednej z reguł sprawiedliwości rozdzielczej, mianowicie do formuły „każdemu według zasług”. Sprawiedliwość zdaniem autora powinna być podstawową cechą systemu prawnego. Inne wartości — których znaczenia autor bynajmniej nie neguje i których przy wąskim pojmowaniu sprawiedliwości zaniegować nie można — realizowane być winny przez mniej sformalizowane działania społeczne (s. 79). Przy rozstrzyganiu kolejnego problemu: stosunku sprawiedliwości materialnej do sprawiedliwości proceduralnej, autor trafnie wskazuje, że związek między nimi ma charakter empiryczny, a nie logiczny; jeżeli oceniamy jakąś procedurę w kategoriach sprawiedliwości, to tylko w ten sposób, że odnosimy prawdopodobieństwo uzyskania rezultatu materialnie sprawiedliwego przy jej użyciu, do możliwości uzyskania tegoż rezultatu przy użyciu innych sposobów działania (s. 82 i 83).

Analizując problem równości wobec prawa (*sensu largo*) autor stwierdza, iż w istocie chodzi tu o dwa odrębne problemy: równości wobec prawa *sensu stricto* i równości w prawie. Co do pierwszej kwestii autor uważa, że w istocie chodzi tu nie o równość, lecz po prostu o bezsporność w stosowaniu norm, wynikającą z generalnego charakteru norm prawnych. Natomiast druga zasada rzeczywiście dotyczy treści prawa. Rozpatrując ten problem autor *a limine* odrzuca tezę, iż zasada ta miałaby oznaczać pełną jednakowość praw wszystkich adresatów norm i recipiencjów uprawnień. „Klasyfikacje prawne” (tak określa autor wyróżniane kategorie „jednakowych” w prawie) są konieczne, a to ze względu na same funkcje prawa. Kryterium równości w prawie dotyczy zatem uznania, w treści norm prawnych, jakichś cech za istotne, a w związku z tym uznania różnicowania „w prawie” za usprawiedliwione. Problem zatem, czy jakiś system prawny realizuje zasadę „równości w prawie”, sprowadza się do uznania takiego albo innego kryterium za istot-

ne, stąd materialnie sprawiedliwe. Zdaniem autora sprawiedliwa ocena dopuszczalności jakiegoś kryterium różnicującego może polegać jedynie na powiązaniu go z celem danej definicji, niemożliwe jest natomiast analizowanie uzasadniania kryterium klasyfikacyjnego w oderwaniu, przy czym należy ustalić system preferencyjny celów jawiących się jako możliwe i dopuszczalne. Sprawiedliwość celów danej dystrybucji winna przesądzać o sprawiedliwości kryterium klasyfikacyjnego. Sądy o sprawiedliwości jakiegoś systemu prawnego nie są oparte na sądach o realizacji zasady równości wobec prawa (*sensu largo*), lecz wręcz odwrotnie (s. 107—115).

W dalszych rozważaniach autor omawia dwie, uznane przezeń za najistotniejsze, formuły sprawiedliwości: każdemu według zasług i każdemu według potrzeb. Przepaść między tymi formułami została zmniejszona przez przyjęcie, przy okazji rozważań autora na temat „równości wobec prawa”, elementu równości szans i to tak dalece posuniętego, że nakładającego obowiązek wyrównywania ich w momencie startu i to przy usprawiedliwieniu kompensacyjnych celów „odwróconej” dyskryminacji. Zniwelowanie drastycznej różnicy szans jest punktem wyjścia argumentacji autora na rzecz nieegalitarnej w swej istocie formuły „każdemu według zasług”. Przy czym pojęcie zasługi jest brane w znaczeniu wąskim. Zasługa na mocy definicji autora jest to kategoria oceniająca, dotycząca konkretnej osoby, będąca cechą lub działaniem, które można zasadnie przypisać tej właśnie osobie i to cechą już występującą lub działaniem przeszłym. Cecha ta czy działanie, co może niezbyt wyraźnie jest uwidocznione w wyrażeniu „kategoria oceniająca”, podlega wartościowaniu moralnemu i tym — zdaniem autora — zasada „każdemu według zasług” różni się istotnie od zasady „każdemu według potrzeb” (s. 118—119). Zauważamy też jak szerokie pole dla interpretacji stwarza kategoria „zasadnej przypisywalności działań czy cech jakiejś osobie”, która to przypisywalność zachodzi jedynie wówczas, zdaniem autora, gdy czyn czy cecha są zależne od woli jednostki. Stąd nie mogą być traktowane jako zasługa np. większa inteligencja jakiejś jednostki, a powinna nią być np. pracowitość pozwalająca cechę tę wykorzystać. W tym zatem punkcie autor broni złożonej formuły „od każdego według jego zdolności, każdemu według jego pracy”, z tym, że nie chodzi autorowi o efekt pracy, lecz o wysiłek (efekt co najwyżej traktowany być może jako kryterium pochodne — praktyczna metoda oceny wysiłku), skądinąd oczywiście wysiłek znajdujący pozytywną ocenę moralną jako społecznie użyteczny (s. 138—139).

Jak łatwo zauważyć takie pojmowanie sprawiedliwości prowadzi do poglądu, że społeczeństwo ma obowiązek w procesie dystrybucji rekompensować jednostkom upośledzonym niezawinione nierówności (s. 146). Zauważmy też, że także ta rekompensata wiąże się z zasługą, tak jak jest ona pojmowana przez autora. Co więcej autor stwierdza, że kompensatoryjne funkcje zasługi powinny prowadzić do harmonijnego uwzględniania składników z dwóch (co najmniej) sfer: korzyści materialnych i korzyści prestiżowych (s. 146—150).

Zasada „każdemu według zasług” w tym ujęciu nie jest jednak uniwersalną zasadą sprawiedliwości rozdzielczej. Konieczne jest — twierdzi autor — pomocnicze korzystanie z zasady „każdemu według potrzeb”, gdyż rezultatem jej zastosowania ma być umożliwienie jednostce zdobywania „zasług”, a także dlatego, iż zakres jej stosowania ma być ograniczony do określonych sytuacji. Sytuacje te mają miejsce wówczas, gdy według formuły „każdemu według zasług” niezaspokojone byłyby podstawowe i zarazem społecznie „usprawiedliwione” potrzeby jednostki, to znaczy warunki przeżycia oraz godziwej egzystencji. Kategoria „godziwości” i tylko ona jest w znacznym stopniu uwarunkowana kulturowo (s. 159—171).

Obiektywność pewnych potrzeb ludzkich i konieczność ich zaspokojenia jako warunek umożliwiający uzyskanie „zasług”, prowadzi autora do wniosku, że ludzie mają uprawnienia do otrzymywania od społeczeństwa środków niezbędnych do zaspokojenia tych potrzeb. Uprawnienia te traktuje autor jako jedno z praw podmiotowych. Realizacja tych uprawnień, twierdzi, jest priorytetowa, niezależna od zwykłych względów utylitarnych. Ograniczenie praw podmiotowych jest dopuszczalne wówczas, gdy realizacja ich prowadziłaby do naruszenia praw podmiotowych innej osoby lub ze względów utylitarnych najwyższej wagi, jak np. przetrwanie danej społeczności jako takiej (s. 173—183).

Autor zajmuje się też sprawą preferencji grupowych (rozdz. VII). Dla uznania jakichś preferencji za usprawiedliwione (na gruncie formułowanej przezeń „teorii sprawiedliwości”), konieczne jest, aby znajdowały one uzasadnienie w argumentach natury etycznej, nie zaś utylitarniej. Argumentem takim, zdaniem autora, jest zasada równości szans, która jednak nie może być pojmowana absolutnie jako wyrównywanie wszelkich niezawinionych braków, lecz jedynie tych braków, które są spowodowane dawniejszą dyskryminacją, jeśli dyskryminacja ta faktycznie trwa, przybierając tylko inną formę, bądź też trwają jej skutki. Preferencje zatem same w sobie nie są ani sprawiedliwe, ani niesprawiedliwe, należy je odnieść do celu danej dystrybucji i w tym świetle nie tyle argumentować na rzecz ich sprawiedliwości, ile wykazywać, iż w danym stanie rzeczy są one mniej niesprawiedliwe (s. 205—229).

Ostatnim z zagadnień, którym zajmuje się W. Sadurski w omawianym dziele jest sprawiedliwość karania. W sporze między zwolennikami retrybucyjnej teorii sprawiedliwości karania a teorii utylitarniej autor opowiada się za koncepcją retrybucyjną, to jest opartą tylko i wyłącznie na kategorii winy (kategorii etycznej, którą zresztą zwolennicy utylitaryzmu uważają za element definicyjny samego pojęcia kary). Autor stoi na stanowisku, że tak rozdział dóbr, jak i kar (oparty jest na jednolitych zasadach sprawiedliwości dystrybucyjnej. Poprzez popełnienie czynu zabronionego jednostka zagarnia dla siebie nadmierne korzyści (polegające na przyznaniu sobie nadmiernej wolności działania), kara przywraca „hipotetyczny stan równowagi”. Dopuszczalna wolność działania winna być tedy dla wszystkich jednostek zasadniczo równa. Różnica zatem między czynem przestępnym a zasługą, zdaniem autora, polega przede wszystkim na tym, że w tym drugim przypadku zachwianie równowagi następuje na niekorzyść podmiotu działającego. Wina odpowiada stopniowi korzyści uzyskanych przez sprawcę. Kara zatem, aby spełniała funkcję przywracania równowagi, winna być proporcjonalna do winy. Autor formułuje postulat, aby przez proporcjonalność rozumieć porównanie danej kary z karą za inne przestępstwa (wyróżnianymi stopniem „winy przedmiotowej”) dopiero z tych dwóch „skal” nałożonych na siebie wyciągać wnioski co do proporcjonalności konkretnej winy do konkretnej kary (s. 230—247). Jest to niewątpliwie najsłabszy moment wywodów autora. Nieprzekonujący przy tym wydaje się argument, że koncepcja retrybucyjna mówiąc o hierarchii kar w ramach przyjętej skali, nie przesądza o tym, gdzie skala ta ma się zaczynać i gdzie się kończyć (s. 248). Faktem jest, że takie postawienie problemu prowadzi do dowolnych wniosków. To iż sprawiedliwość jest według autora tylko jedną z cnót, która harmonijnie komponowana być winna z innymi wartościami (s. 266), nie wzmocnia bynajmniej argumentacji. Postulaty „normatywnej teorii sprawiedliwości”, pozostając postulatami o charakterze ogólnym, nie mogą przecież prowadzić w swej konkretyzacji do sprzeczności. Skoro zaś autor, na co sam wskazuje, za podstawę wywodliwości swojej teorii przyjmuje „intuicje społeczne”, nie może uchylić się przed konfrontacją swoich twierdzeń szczegółowych z owymi intuicjami. „Intuicje społeczne”

domagają się większego skonkretyzowania twierdzenia o proporcjonalności winy i kary i to na podstawie sądów sprawiedliwościowych. Argument, że takie a nie inne twierdzenie jest efektem przejścia, po sformułowaniu twierdzenia naczelnego, z rozumowania indukcyjnego na dedukcyjne, jest w istocie argumentem słabym. Pojawia się bowiem pytanie o zasadę tego przejścia. Co więcej, całkiem zasadnie może ktoś — opierając się stale na wątpliwym kryterium „intuicji społecznych” — twierdzić, że falsyfikując twierdzenie (następstwo), falsyfikuje też jego rację (twierdzenie wyjściowe), albo też uznając rację za prawdziwą — wykazywać błędność wyprowadzenia następstwa, które ma być „prawdziwe”, to jest zgodne z owymi „intuicjami społecznymi”.

Na zakończenie kilka uwag ogólniejszej natury. Z metodologicznego punktu widzenia, jeśli się staje na gruncie akognitywizmu, wybór jakiegoś prawidła sprawiedliwości jest sam w sobie kwestią oceny. Ocena jednej osoby jest równie wątpliwa pod względem logicznym jak i zgodne oceny (jeśli by nawet założyć, iż istnieje jakaś wartość, co do której wszyscy współcześnie żyjący byłiby zgodni) wszystkich w ogóle ludzi. Sprawiedliwość jest jednak pojęciem swoistym. Zawierając w każdej wersji znaczny ładunek emocjonalny, i to zawsze dodatni, staje się w związku z tym przedmiotem manipulacji — w dobrej lub złej wierze — w dążeniu do osiągnięcia zamierzonych celów społecznych. Argumentując na rzecz takiej czy innej koncepcji sprawiedliwości materialnej, argumentuje się zarazem na rzecz jakiegoś istniejącego bądź tylko projektowanego systemu społecznego, którego prawo jest tylko wyrazem. Argumentacja ta jest jeszcze mocniejsza, gdy przyjmuje wyraz „teorii normatywnej”. Orzekając o właściwości moralnej (taką funkcję spełnia „teoria normatywna”), boć przecież nie o prawdziwości czy fałszywości jakiegoś materialnego pojmowania sprawiedliwości, w istocie orzeka się o własnych bądź grupowych preferencjach moralnych. Jeżeli o właściwości tych preferencji uda się przekonać większość społeczeństwa, a przynajmniej tę część, która ma decydujący wpływ na tok spraw publicznych, pożądana zmiana, modyfikacja czy stabilizacja zastanego systemu normatywnego nabiera realnego kształtu. W istocie zatem „normatywna teoria sprawiedliwości” jawi się jako element socjotechniki, a jej ocena zależy od tego jakie są praktyczne konsekwencje jej stosowania i oceny tych konsekwencji.

Teoria sprawiedliwości W. Sadurskiego jest książką, która dostarcza ciekawego materiału do refleksji nad sformułowaniami określonych fragmentów doktryny moralnej i stąd zasługuje na szczególną uwagę etyków.

Jarosław Mikołajewicz

Użyteczność i cnota

James Griffin, *Well-Being*, Clarendon Press, Oxford 1986, s. XII—412.

Czym się różni pomyślność, pojęcie tytułowe książki Griffina, od użyteczności, terminu na którym oparte są uutilitarystyczne systemy etyki, lub szczęścia, głównego ideału w etyce Arystotelesa? Odpowiedź, jaką znajdujemy w książce Griffina nie

jest prosta. „Naszym zadaniem nie jest opisanie pojęcia, które istnieje niezależnie od prowadzonych tu badań. [...] Jest możliwe, że różne pojęcia powodzenia potrzebne są w różnych kontekstach teoretycznych” (s. 1). Kontekstów takich jest kilka: Griffin przedstawia np. utylitarną, perfekcjonistyczną i psychologiczną analizę pomyślności; jakby oświetlając ten sam przedmiot z rozmaitych stron. Trzeba więc w specyficzny sposób rozumieć jego zastrzeżenie, że nie zamierza opisać pojęcia, które nie istnieje niezależnie od prowadzonych przez niego badań. Bynajmniej nie zamierza on stworzyć lub definiować projekcyjnie pojęcia pomyślności. To zadanie jest łatwe, ale dla etyki całkiem nieprzydatne. Griffin mówi o pomyślności tak jakby była jakimś realnym przedmiotem, niezależnym od definicji i ustalonych terminologicznych. Jest realistą etycznym. Jego zdaniem, życie jednych ludzi jest pomyślne, innych nie jest. Musimy tę różnicę przyjąć jako różnicę faktyczną i starać się dobrze opisać to, co składa się na życie pomyślne. Jednocześnie musimy unikać takiej metody opisu, w której pomyślność byłaby wyznaczona przez nasze rozumienie tego słowa i zmieniała się wraz z modyfikacjami, jakie zechcemy wprowadzić do znaczenia tego terminu.

W pierwszej próbie opisanego przedmiotu, któremu odpowiada słowo „pomyślność” Griffin mówi, że pomyślność wyznaczona jest przez „poziom zaspokojenia podstawowych potrzeb” (s. 42), w następnej, że pomyślność wyznaczona jest przez „poziom zaspokojenia potrzeb, pod warunkiem, że ich zaspokojenie jest istotne” (s. 52), wreszcie w ostatnim sformułowaniu, poziom pomyślności „jest wprost proporcjonalny do tego, w jakim stopniu życie człowieka przybliży się do jego ideału”, czyli do jego wyobrażenia o własnym idealnym życiu (s. 56).

Pomyślne życie zakłada więc dużą dozę myślenia o własnym życiu, opiera się na samoświadomości, na umiejętności opisanego własnych postaw, dążeń i dokonań w terminach ogólnych, porównywalnych z życiem innych ludzi. Pomyślne życie zakłada istnienie ideału, który powstaje przez nadanie własnemu istnieniu jakiegoś sensu, przez wyznaczenie sobie zadań i celów, przez poświęcenie się dla czegoś, czego wartość nie budzi wątpliwości. Realizm etyczny Griffina dochodzi szczególnie wyraźnie do głosu, gdy opisuje on sens życia: „Jednym z naszych celów jest wieść życie pełne treści, wartości i znaczenia (to live a life of substance or value or weight” (s. 157). Dawno nie było w filozofii moralnej autora, który mówiłby o wartości życia w sposób tak zmysłowy, namacalny, rzeczowy i realistyczny. Życie świadome w filozofii Griffina zakłada zbudowanie planu życia i jego elastyczną realizację; jest niezależne od terminologii językowych i konstrukcji teoretycznych; opiera się na wartościach fundamentalnych dla sposobu myślenia i reagowania każdej jednostki.

Plan życia opiera się w dużej mierze na wartościach uznawanych tylko indywidualnie przez zainteresowaną osobę i musi być do tych wartości dostosowany. „Z pewnych powodów charakteryzujących Jessike, dążenie do własnej autonomii nie jest dla niej najważniejsze. Nicholas, całkowicie zaabsorbowany swoją pracą, nie ma upodobania do codziennych przyjemności, nie zabiega o chwile radości i dąży do trwałych osiągnięć. Edward działa sprawnie w sytuacji niepewnej, Sarah jest wtedy sparaliżowana” (s. 72). Sens życia jednostki jest więc w dużym stopniu wyznaczony przez wychowanie, naturalne predyspozycje i świadomie wykształcone nawyki. W jakimś zakresie sens naszego życia jest wyznaczony przez czynniki od nas niezależne; w innym zakresie decydujemy o nim sami. Każdy powinien więc dostrzec pod jakim względem musi się dostosować do zadanych mu warunków, a pod jakim względem sam może decydować kim i czym będzie. Te decyzje są wyborem wartości wyznaczonych przez roztropność, są wyborem spośród *prudential values*.

Griffin uważa, że jest czymś niesłychanym, że dotychczas filozofia nie stworzyła teorii wartości wyznaczonych przez roztropność. Opisywano rozmaite wartości: moralne, estetyczne, polityczne, ekonomiczne itp. Nie ma natomiast zadowalającej teorii roztropności. Griffin podaje jedynie szkic takiej teorii. Jeśli dokonujemy wyboru kierując się rozsądnymi pragnieniami (*informed desires*), to wybierać będziemy właśnie te wartości, które są wyznaczone przez roztropność. Wartości te można podzielić na pięć kategorii: (a) dokonanie trwałych osiągnięć, (b) zaspokojenie potrzeb składających się na zwykłą ludzką egzystencję, (c) poznanie siebie i świata, (d) przeżycie przyjemności i kontemplowanie piękna oraz (e) nawiązanie głębokich związków miłości i przyjaźni z innymi ludźmi (*accomplishment, the components of human existence, understanding, enjoyment, deep personal relations*) (s. 67). Każdy człowiek może sam zdecydować, w jakim stopniu sens jego życia zostanie wypełniony wartościami z poszczególnych kategorii. Ważne jest jednak, by choćby w jakimś stopniu doświadczył wartości każdego rodzaju. Jeśli całkowicie wyrzeknie się wartości należących do którejś kategorii, a szczególnie, gdy zrobi to bezmyślnie i bez powodu, jego życia stanie się ułomne, niepełne i nieszczęśliwe.

Pomyślność, czyli uchwycenie sensu własnego życia i stopień realizacji tego sensu, zależą w jakimś stopniu od nas i w jakimś od losu, a więc od naszych predyspozycji naturalnych oraz od warunków materialnych, poziomu intelektualnego i wrażliwości ludzi, którzy nas otaczają. Sens życia, a tym samym pomyślność, nie jest wartością konsumpcyjną ani przedstawieniem danym w introspekcji. Nie można się nasycić sensem swego życia, nie można stwierdzić, że sens ten pojęto się całkowicie, albo że się wie ponad wszelką wątpliwość, co powinno się na ten sens składać. Wypełnienie sensu własnego życia nie jest identyczne ze szczęściem — człowiek nieszczęśliwy, cierpiący i doświadczony przez los może w wyższym stopniu żyć życiem sensownym niż człowiek, który osiągnął sukces społeczny, polityczny lub zawodowy. Etyka Griffina nie jest więc ani hedonizmem, ani eudajmonizmem, ani utylitaryzmem. Jak mówi nawet, pełny sens życia może się objawić dopiero po śmierci człowieka: jeśli np. dojdzie do poważnego ograniczenia zasobów broni nuklearnej na świecie, sens życia Bertranda Russella ulegnie zmianie. Jego starania o powszechne rozbrojenie prowadzone w ostatnich dekadach życia uwiecznione zostaną częściowym sukcesem. Będziemy mogli powiedzieć: dobrze, że zajął się rozbrojeniem. Nie będziemy mówili: szkoda, że nie zajmował się dalej teorią tyków (s. 27).

Ta koncepcja wartości życia wydaje mi się bardzo interesująca. W koncepcji tej wartość życia opiera się na wartościach realizowanych przez to życie. Tym samym wartość życia różnych ludzi nie jest ta sama. W szczególności nie sprowadza się do przetrwania i przeżycia. Życie nie jest traktowane przez Griffina ani jako świętość i cudowny stan w naturze, ani jako wypełnianie prymitywnych funkcji biologicznych. Na tle tej filozofii rażąco ograniczone wydają się jednoczynnikowe teorie sensu życia: hedonizm, apoteoza rzekomej racjonalności człowieka, sprowadzanie specyficznie ludzkich funkcji do działania w społeczeństwie itp. Człowiek jest zarówno organizmem biologicznym, jak i częścią społeczeństwa, jest istotą obdarzoną dość konfliktowymi pragnieniami i zdolnościami: czasem jest chłodnym racjonalistą, kiedy indziej ulega pasjom i namiętnościom; ma poczucie odrębności i pragnie umocnić swą autonomiczność, a z drugiej strony pragnie uznania i miłości innych. Jest istotą tak złożoną, że wszelkie uproszczenia jego natury przynoszą więcej szkody dla zrozumienia ludzkich potrzeb i wartościowych form istnienia niż rzekomego pożytku. Nie znaczy to oczywiście, że pięć kategorii wartości wyróżnionych przez Griffina jest ostatecznym rozwiązaniem problemu wartości wyznaczonych przez roz-

trotność. Być może liczba tych kategorii nie da się precyzyjnie określić, co więcej, może nawet wyliczenie tych wartości nie jest potrzebne.

Ta uwaga nie musi każdego przekonać. Tym bardziej, że wydaje się, że rozmaite epoki, rozmaite społeczeństwa i rozmaite kultury różnie widziały wartości związane z roztropnością. Czasem osobną kategorią było poświęcenie, pokora, podporządkowanie i podległość. Dziś tak chyba nie jest. Czasem ze względu na trudne warunki życia, osobną kategorią mogła być rywalizacyjność, skąpstwo, podejrzliwość i klanowość; dziś chyba też tak nie jest. Każdy kto jest mocno przywiązany do jakiegoś systemu wartości, a szczególnie, jeśli jego system wartości jest skonstruowany „wąsko i wysoko” zarzuci Griffinowi brak jakiejś dodatkowej kategorii wartości składających się na sens życia: mogą to być wartości religijne, polityczne, wojenne itd. Jak można odpowiedzieć na taki zarzut?

Chyba tylko w jeden sposób. Doniosłość poszczególnych wartości ujawnia się w przeżyciu, które się pojawia w kontakcie z tymi wartościami. Przedtem jeszcze możliwość takiego przeżycia sugerowana jest przez odpowiednie pragnienie. Jeśli pragnienie poparte jest wiedzą o świecie i o sobie, to jest to pragnienie sugerujące istnienie jakiejś nieznaney jeszcze zainteresowanemu wartości wyznaczonej przez roztropność. Takie pragnienie jest racją do działania, do dążenia do wartości, poznania jej, uchwycenia i zatrzymania. Jak powstaje taka racja do działania (*reason for action*)? Racja taka musi się odwoływać do istniejących już wyobrażeń o wartościach. Odkrycie nowych wartości możliwe jest tylko przy zachowaniu kontaktu z systemem wartości uznawanym wcześniej. Nowe wartości muszą być rekomendowane przez stare wartości, mimo że nowe nigdy się nie dadzą sprowadzić do starych. Nowe wartości nigdy nie opierają się na starych w tym sensie, że stare wartości dostarczają im pełnego poparcia. Zostają jedynie przez stare wartości uprawomocnione i rekomendowane, co się z nimi dalej stanie nie musi być jasne w chwili gdy zostają wprowadzone do systemu wartości. Może się więc zdarzyć, że nowe wartości zmienią dotychczasowy system wartości, rozsądzą go od wewnątrz. Stając się integralną częścią systemu mogą bowiem wprowadzać do niego następne wartości, zmieniając tym samym całą konstrukcję systemu, a nawet narażając go na sprzeczność. Jednocześnie powstaje wtedy nowy język wartości, w którym odzwierciedlone są aktualne wartości systemu. Język ten dostarcza nowych motywów do działania. „Nie chodzi tylko o poznanie własności nowych, cenionych przedmiotów tak jakby były one wyrażone w sposób neutralny pod względem wartości. Trzeba znaleźć sposób przyswojenia sobie nowego słownictwa, które wyraża nasze przekonanie, że pewne własności raczej niż inne zasługują na naszą uwagę. To słownictwo ma charakter ekspresyjny, nie może być więc oddzielone od znaczeń, które wpływają na działanie. Przyswojenie sobie tego nowego słownictwa, umiejętność dostrzeżenia rzeczy w świeży, subtelny i złożony sposób może nie być łatwe. Nie chodzi tu o to, że nowe postrzeżenie rzeczy zakłada podporządkowanie motywów nowym postrzeżeniom. Odwrotnie, można w oderwany sposób, charakteryzujący dobrego antropologa, dokonywać subtelnych odróżnień nie dzieląc racji ich istnienia. Chodzi raczej o to, że zmiana taka zachodzi z trudem. Wymaga naprowadzania, ćwiczenia i wprawy. [...] Musimy umieć zdecydować, że powiedzmy życie zawierające radości i osiągnięcia jest lepsze, *ceteris paribus*, niż życie bez nich. Sądzę taki mogę sformułować tylko w perspektywie postrzegania świata w taki sposób, że radości i osiągnięcia są istotnie wartościowe. By sąd taki nie był arbitralny muszę umieć zdecydować w sposób niearbitralny, że z przyjętego punktu widzenia radości i osiągnięcia są wartościowe. [...] Rozumienie i motywacja nie dadzą się ściśle oddzielić” (s. 138—9).

W podobny sposób postrzegamy, co jest moralne. Uczymy się identyfikować wartości moralne, rozpoznajemy cechy naturalistyczne, na których moralność się opiera i umacniamy w sobie motywację do wypełniania obowiązków moralnych. Jest to umiejętność wyuczona z trudem i zawodna. Stąd potrzebne są dodatkowe testy, które przekonują nas, czy dany czyn jest dobry moralnie czy zły. Wyniki tych testów nie pozostają bez wpływu na naszą motywację do moralnego postępowania. Jeśli wymagania moralności okazują się zbyt wygórowane lub zbyt często popadają w konflikt z regułami roztropności, tracimy motywację do postępowania zgodnego z moralnością; jeśli natomiast reguły moralne okazują się zgodne z wymaganiami roztropności, chętnie podporządkowujemy się jednym i drugim. Głównym motywem działania pozostaje bowiem dla nas roztropność. Moralność dostarcza nie tyle motywów działania, ile racji do działania. Bardziej rozumiemy, że powinniśmy postępować moralnie niż pragniemy tak postępować, a pragniemy tak postępować tylko w tym stopniu, w jakim rozumiemy, że powinniśmy postępować moralnie. To stanowisko daje wyraźną odpowiedź na pytanie, dlaczego powinienem postępować moralnie.

„Nie można odpowiedzieć: ponieważ tak radzi własny interes, ani: bo jest to jeden z osobistych celów w życiu, ani: ponieważ jest to wymaganie zgodne z minimalną koncepcją racjonalności. Jedyna możliwa odpowiedź, jak się wydaje, musi mieć formę: gdy przedstawimy sobie praktyczne racje działania w pełnym zakresie, racje moralne nie tylko znajdują się między nimi, ale zajmują wysokie miejsce. Najmocniejsza odpowiedź stwierdza nawet, że zajmują one najwyższe miejsce. Ale to zależy od treści moralnych racji. [...] Jeśli postępowanie sprawiedliwe spowodowałoby, że zawali się niebo, jeśli sprawiedliwość stawia niebotycznie wysokie wymagania, to są one przeważone przez nasz kolektywny interes. Jeśli przestrzeganie uprawnień może spowodować katastrofę lub jej nie zapobiega, to znów interes przeważa wzgląd na poszanowanie uprawnień” (s. 161—2).

Poszczególnym racjom moralnym, które mogą popaść w konflikt z kolektywnym interesem lub zasadami roztropności poświęca Griffin osobne rozdziały. Są to zasady równego szacunku, równych szans, przestrzegania uprawnień, nagradzania zasług i sprawiedliwego podziału. Znow można by pytać, czemu nie ma innych zasad działania, mających nie mniejsze poparcie potocznych intuicji moralnych. Czemu nie ma np. zasady sprawiedliwego karania, normy wierności, prawdomówności, pomocy, solidarności, przyjaźni? Wydaje się, że w ramach realistycznej koncepcji etyki nie ma innej odpowiedzi na tak postawione pytanie, jak tylko stwierdzenie, że takie właśnie wartości ujawniły się przy zastosowaniu metody niearbitralnego rozpoznawania wartości. Zapewnienie to może budzić wątpliwości. Podobnie wątpliwości może też budzić relatywistyczna koncepcja moralności. W filozofii Griffina nic nie jest ostatecznie złe lub dobre, tylko nabiera tego charakteru w wyniku przyswojenia sobie przez oceniających pewnych wartości moralnych. Dla absolutysty jest to stanowisko nie do przyjęcia.

Niearbitralność w etyce jest oczywiście jednym z najtrudniejszych problemów tej dyscypliny. Najłatwiejszym wyjściem, utrzymanym w duchu pozytywizmu, jest przyjęcie względnej niearbitralności, a więc pełnego uzasadnienia norm w obrębie przyjętego systemu, lecz nie poza nim. Przy dowolnych, byle dostatecznie mocnych założeniach etycznych, arbitralne są tylko założenia, a ich następstwa już nie. Wystarczy więc przyjąć, że najwyższą wartością jest np. szczęście, kodeks, przyjemność itp., by popełniwszy już też horrendalną niezręczność teoretyczną dowodzić następnie, że wszystkie wynikające z tej normy zalecenia są niesprzeczne, uporządkowane, porównywalne, dobrze uzasadnione itp. Tego łatwego wyjścia stara się

uniknąć Griffin i jak sądzę, osiąga na tej drodze niemały sukces, choć zapewne nie ostateczny.

Jego realizm etyczny opiera się nie na nadzwyczaj ogólnych przesłankach, lecz na pojęciu rozsądnych pragnień i racji do działania. Oba te pojęcia mają charakter teoretyczny i praktyczny jednocześnie. Ich zasadność opiera się z jednej strony na rozważaniach ściśle teoretycznych, a z drugiej na pewnych danych o charakterze empirycznym. Mówiąc konkretnie, gdy układamy plan życia myślimy zarówno o tym, co nam osobiście sprawia radść i zadowolenie, jak i o tym, co z bezstronnego punktu widzenia byłoby dla nas korzystne i osiągalne. Griffin stara się więc przezwyciężyć tradycyjne dualizmy w etyce. Jego zdaniem wartości, rozsądne pragnienia i racje do działania mają zarazem charakter obiektywny i subiektywny, racjonalny i emocjonalny; częściowo są wartościowe, bo motywuje je pragnienie, a częściowo są upragnione, bo są wartościowe, stanowią zarówno internalistyczny, jak i eksternalistyczny motyw działania w moralności (s. 137, 155). Griffin zrywa tu z długą tradycją wybierania z każdej pary możliwości tylko jednego wyjścia. Zrywa więc z obiektywizmem intuicjonistów i z subiektywizmem emotywistów, z racjonalizmem Kanta i z teorią uczuć moralnych Hume'a, z Sokratesem i Eutyfronem, z internalizmem utylitarystów i eksternalizmem etyki religijnej. Wprowadza pojęcia o mieszanej treści, jak rozsądne pragnienia i racje do działania, unikając tym samym dualizmu w teorii i wszystkich trudności związanych z odrębnością tego co jest i tego co być powinno. Jego etyka opiera się na faktach moralnych, częściowo odkrywanych, a częściowo tworzonych.

I tak np. pragnienie rozsądne w filozofii Griffina to nie takie spośród istniejących już pragnień, które dodatkowo spełnia wymagania roztropności, lecz pragnienie, które narodziło się przy jednoczesnej aktywności emocjonalnych i racjonalnych władz człowieka. Racja do działania, to nie tylko argument na rzecz wykonania pewnego czynu, ale argument dostrzeżony i uznany, a więc argument wzmocniony już jakimś emocjonalnym poparciem, argument stanowiący motyw działania. „Pragniemy różnych rzeczy, ale nie traktujemy pragnienia, samej jego obecności jako racji do działania. Pragnienie musi się ostać w świetle krytyki, o której mówiłem wcześniej. Uznajemy racje, na nich opieramy nasze przekonania i nasze działanie, ale racja nie pobudzi nas do czynu, jeśli nie zależy nam na tym, co poparte zostało racjami” (s. 155—156).

Ten sposób myślenia pozwala traktować własne życie jako świadomie podjęte przedsięwzięcie, coś pośredniego między prowadzeniem przedsiębiorstwa, kreowaniem dzieła sztuki i pielęgnacją ogrodu. Sens życia ujawnia się w szerokiej realizacji różnych wartości, a pluralizm wartości jest warunkiem rozkwitu (*flourishing*, np. s. 55—60) w człowieku tego, co najlepsze. Realizując w swym życiu rozmaite wartości człowiek nabiera sprawności i uczy się wrażliwości; umie lepiej ukierunkować swe działania i mądrzej wypełnić czas, który ma do dyspozycji. Pięć kategorii wartości wyznaczonych przez roztropność pełni więc w filozofii Griffina tę samą funkcję, co cnoty w etyce Platona czy Arystotelesa. Tylko zamiast roztropności, odwagi, powściągliwości i sprawiedliwości mamy tu przedsiębiorczość, witalność, mądrość, radość i przyjaźń. Jednoczesna realizacja tych cnót może nie gwarantować szczęścia, choć je uprawdopodobnia, ale daje człowiekowi poczucie własnej wartości, a jego życiu nadaje sens.

Jednocześnie jest to wizja życia ludzkiego inspirowana do pewnego stopnia przez utylitaryzm. Griffin uważa, że nie wystarczy tylko realizować celów nadających życiu sens; należy nadać swemu życiu możliwie najwyższą wartość, z punktu

widzenia roztropności. „W dziedzinie roztropności maksymalizowanie narzuca się w sposób nieodparty. Choć powinniśmy odrzucić politykę maksymalizowania jednej wartości (np. przyjemności) kosztem innych, trudno wyrzec się stosowania polityki, dzięki której życie człowieka staje się tak dobre, jak to tylko możliwe” — (s. 144).

Maksymalizacja wynika z faktu, argumentuje Griffin, że posiadamy hierarchię wartości. Nie mamy racji do wybierania czegoś, co jest mniej wartościowe, jeśli możemy wybrać coś, co jest bardziej wartościowe (s. 145). Ponieważ różne jednostki mają jednak różne systemy wartości, maksymalizowanie nie odnosi się do sytuacji społecznych. Nie możemy wprost maksymalizować sumy szczęścia czy ilości lub intensywności kolektywnie realizowanych wartości. „Nadzieja na nieodparte i bezkonfliktowe przeniesienie zasad maksymalizacji z sytuacji jednoosobowej na wieloosobową nie ginie łatwo” (s. 147).

Zwracam uwagę na to twierdzenie, bo równie wiarygodne wydaje mi się twierdzenie odwrotne. Nie widzę silnego powodu by maksymalizować cokolwiek w swoim własnym życiu, a jednocześnie często mam wrażenie, że sytuacje społeczne wymagają maksymalizacji pewnych wielkości. Griffin sam przyznaje, że dziesięć głębokich przyjaźni nie jest koniecznie czymś lepszym niż cztery (s. 146). Fakt ten dowodzi jednak, jego zdaniem, tylko tego, że same wartości nie żądają maksymalizacji i żądanie to wypluwa z naszego wyobrażenia o wartościowym życiu. Muszę powiedzieć, że mam inne wyobrażenie o wartościowym życiu. Nie tylko liczba przyjaciół wydaje mi się nieistotna; podobnie myślę, że poziom osiągnięć, egzystencji, rozumienie i radość podlegają maksymalizacji tylko w ograniczonym zakresie. Oczywiście w zasadzie lepiej jest mieć więcej tych wartości niż mniej, ale to nie znaczy, że dążymy do osiągnięcia jakiejś najwyższej agregowanej wielkości tych wartości. Myślę, że nie trzeba żyć życiem zachłannym, gorączkowym i zaborczym. Można żyć trochę niedbale, ospale i nieefektywnie. Można tracić czas i marnować pewne szanse, popadać w bezmyślność i zdawać się na przypadek, patrzeć, a nie działać, droczyć się z losem raczej niż go wyzywać, a więc nie maksymalizować wartości, tylko poprzestawać na pewnej ich niższej, choć w miarę możliwości dostatecznie wysokiej wartości. Cnota nie żąda bicia rekordów, a widzenie wartości życia w efektywnym osiąganiu celów łatwo prowadzi do reakcji nerwicowych. Tyle po pierwsze.

Po drugie, mam wrażenie, że kwantyfikacja jest ważniejsza w sytuacjach społecznych niż w sytuacjach indywidualnych. Nie muszę szacować, jak bardzo mi zależy na radości w dniu dzisiejszym w porównaniu ze zrozumieniem, jeśli wiem np., że dziś szczególnie mi zależy na zrozumieniu problemów postawionych przez Griffina. Zwykle zresztą takie szacunki są mi niepotrzebne. Nie odczuwam wielości motywów i rozlicznych możliwości działania jako sytuacji konfliktowej. Podobnie myśli chyba większość ludzi. Gdy szczęśliwie miną lata pierwszej młodości mało kto obserwuje, że motywy jego działania są w wysokim stopniu konfliktowe. Stają się one konfliktowe tylko wtedy, gdy wyznaczone przez nich ideały są bardzo ambitne: gdy jednocześnie chcemy mieć wielkie osiągnięcia, wysoki standard życia, chcemy być bardzo mądrzy, weseli i mieć wielu przyjaciół. Wtedy na wszystko nie starcza czasu. Ale konfliktowość tkwi wówczas nie w samych wartościach, ale w dążeniu do ich maksymalizacji. Stąd w sytuacjach jednostkowych kwantyfikacja i maksymalizacja wydają mi się czymś zbędnym.

Inaczej jest w konfliktach międzyjednostkowych. Tu nie możemy się odwołać do introspekcji i bezpośrednio stwierdzić co dziś ważniejsze: nauka czy zabawa.

Jeśli chcę skupić się na filozofii Griffina, a jednocześnie w pokoju obok moje dzieci chcą głośno słuchać muzyki, konflikt jest nieunikniony: albo one muszą siedzieć cicho, albo ja muszę przestać myśleć. Teraz porównanie motywów, potrzeb i pragnień staje się czymś pilnym i potrzebnym. Konflikt można rozwiązać tylko przez porównanie użyteczności. Jeśli dzieci miały ciężki tydzień, a książka Griffina może trochę poczekać niech słuchają muzyki. Jeśli natomiast hałasowały już wczoraj, a zrozumienie Griffina staje się dla mnie czymś pilnym, dzieci powinny się uciszyć. Bez wątplenia takie porównania są zawodne i nigdy nie mamy pewności, czy zewnętrzny opis czyichś potrzeb zbiega się z obserwacją tych potrzeb od wewnątrz. Griffin krytykuje np. przedłużoną funkcję użyteczności Harsanyi'ego (*extended utility function*), mówiąc: „Wszystko, co w tym przypadku oznacza twierdzenie, że istnieje przedłużona funkcja użyteczności, to że preferencje są przedmiotem powszechnych regularności przyczynowych i że na tej podstawie każdy jest zmuszony do formułowania tych samych przyczynowych sądów o preferencjach. [lecz] przedłużona funkcja użyteczności nie jest moją funkcją użyteczności” (s. 112).

Griffin wyobraża sobie te porównania nieco inaczej. Opiera je na pojęciu pomyślności. Istotnie, jeśli sens i wartość życia wyznaczone są przez pięć kategorii wartości, które wyliczył, stopień wypełnienia życia tymi wartościami, w zasadzie obserwowany intersubiektywnie, pozwala porównać, jak ważne jest osiągnięcie pewnych celów przez poszczególne jednostki. Jeśli od dawna szukałem przyjaciela i dziś go dopiero znalazłem, to moja potrzeba nawiązania z nim głębokiej, osobistej więzi jest zapewne silniejsza niż pragnienie innej osoby, potencjalnie konfliktowe z moimi celami, by dziś maksymalizować sukces, wiedzę lub radość. „Podstawowe wartości wyznaczone przez roztropność dostarczają nam ważnego kryterium oceny wielu (tuzinkowych) sposobów życia. Pozwalają nam powiedzieć, choć tylko w przybliżeniu, jak dobre jest pewne życie, co można zrobić by było lepsze i jak ono wygląda na tle innych sposobów życia. To bardzo zmniejsza kłopotliwość porównań. Najgłębsze i najbardziej decydujące problemy związane z porównywaniem dotyczą właśnie natury pomyślności” (s. 119).

Sądzę, że jest to najciekawsza i najbardziej obiecująca propozycja w filozofii Griffina, choć nie dość szczegółowo jeszcze opracowana. Sam pomysł zasługuje jednak na uwagę i uznanie. W wielu konfliktach zasadnicze znaczenie ma nie to, jak wielkie ktoś poniesie straty i jak wiele ktoś inny wygra, tylko cała sytuacja życiowa zainteresowanych. Gdy głodny walczy o kawałek chleba to walczy o życie, syty tylko walczy o kawałek chleba. Utylitaryzm wprowadzie tę różnicę dostrzega, ale nigdy celowo jej nie podkreśla. W filozofii Griffina jest to odróżnienie podstawowe. Ważne sprawy muszą być rzutowane na pełny sens życia zainteresowanych jednostek. Jednocześnie, ponieważ sens ich życia jest wyznaczony przez intersubiektywnie postrzegane wartości, takie jak osiągnięcia, warunki egzystencji itd., ułatwione jest porównanie potrzeb i realizacji celów poszczególnych ludzi.

Etyka Griffina, jak żadna inna wśród współczesnych wersji filozofii moralnej stwarza nadzieję wypracowania systemu ocen wnikliwych i niearbitralnych, opartych na wartościach kwantyfikowalnych i empirycznie weryfikowalnych. Przy wszelkiej możliwej różnicy zdań, co do szczegółów takiego systemu (różnic które z czasem zapewne będą zanikać, tak jak to było w przypadku każdego poważnego systemu etyki), sam zarys i zasięg działania systemu wydaje mi się imponującym osiągnięciem teoretycznym. Jest to filozofia moralnego paternalizmu (s. 71), nie oparta na wartościach absolutnych, lecz na minimalnej teorii rozwoju wrażliwości ludzkiej i koncepcji obiektywnego istnienia wartości. We współczesnej filozofii

moralnej, gdzie dominuje bądź moralistyczny sentymentalizm, bądź kostyczna buchalteria ocen, filozofia Griffina niesie powiew szerokiego myślenia o wszystkich najważniejszych sprawach człowieka, tak jak je ujmuje spokojna mądrość i doświadczenie życiowe.

Jacek Hołówka

Obłąkanie a odpowiedzialność

Jennifer Radden, *Madness and Reason*, George Allen and Unwin, London—Boston—Sydney 1985, s. 174.

Do potocznie przyjętych należy opinia, że trzeba działać świadomie, aby podlegać ocenom moralnym i że nie wolno karać kogoś, kto nie zdawał sobie sprawy z tego, co czyni. Umiejętność trafnego poznania sytuacji i skutków działania oraz możliwość kierowania swoim postępowaniem są powszechnie uważane za istotne warunki odpowiedzialności moralnej. Uwzględnia je także prawodawstwo, które uzależnia wymiar kary lub jej wysokość od stopnia poczucia winy sprawcy czynu. Prawne pojęcie odpowiedzialności opiera się również na pewnych założeniach dotyczących normalności psychicznej człowieka, zaś poważne odstępstwa od tej normy prowadzące — jak się przypuszcza — do popełnienia przestępstwa, na ogół bywają traktowane jako czynnik uniewinniający. Autorka recenzowanej książki nawiązuje do tych rozpowszechnionych przekonań, uważając je za słuszne i humanitarne. Stwierdza jednak, że ich teoretyczne przesłanki nie są dokładnie opracowane, a przyjmowane tradycyjne uzasadnienia budzą wiele wątpliwości. Znalezione nowych teoretycznych podstaw dla intuicji moralnych, skłaniających nas do usprawiedliwienia sprawców czynów popełnionych pod wpływem poważnych psychicznych dewiacji, jest celem jej pracy. Przedstawione w książce analizy i propozycje mogą zainteresować wszystkich, którzy ze względów praktycznych lub teoretycznych zajmują się zagadnieniami z pogranicza filozofii, prawa, psychologii i psychiatrii.

Wychodząc z przesłanek filozofii analitycznej, Jennifer Radden bada różne formy i manifestacje poważnych dewiacji psychicznych i stara się znaleźć ich wspólną cechę, która mogłaby służyć jako racja usprawiedliwiania przestępstw dokonanych przez osoby psychicznie chore. Zakres dewiacji psychicznych, będących przedmiotem analiz autorki, jest wyraźnie ograniczony problemem, który sama wyraża w postaci pytania: „dlaczego obłąd istotnie usprawiedliwia, gdy wydaje się usprawiedliwiać?” (s. 5). Pojęcie obłądzenia oznacza więc tylko pewną grupę poważnych stanów psychotycznych, które charakteryzują się przede wszystkim zaburzeniami procesu percepcji rzeczywistości, a w psychiatrii są diagnozowane jako schizofrenia, cyklofrenia oraz psychozy maniakalno-depresyjne w różnym stopniu nasilenia. Poza tym przypadkami w zakres tego pojęcia wprowadza autorka także paranoję (por. s. 4—5).

Jennifer Radden programowo stara się unikać (choć nie zawsze z pozytywnym skutkiem) nazewnictwa psychiatrycznego ze względu na jego związek z „medycznym modelem” interpretacji zaburzeń psychicznych. Przywraca więc pojęciu „obłąd

jego dawne i funkcjonujące do dziś w języku potocznym znaczenie, które charakteryzuje ten stan psychiczny jako pewną formę irracjonalności. Niejako przy okazji omawiania sposobów użycia tego terminu przypomina, jak — historycznie rzecz biorąc — ewoluowało pojęcie obłądę, zmieniał się stosunek społeczeństwa do obłąkanych i kryteria normalności psychicznej (s. 7—12). Na uwagę zasługuje przypomniany przez nią fakt, że aż do czasów oświecenia niektóre zachowania, odbierane dziś jako manifestacje obłądę, w opinii powszechnej uchodziły za normalne, ponieważ ówczesny światopogląd (a dotyczy to zwłaszcza średniowiecza) pozwalał akceptować duży zakres przeżyć irracjonalnych, związanych — jak wierzono — z ingerencją sił nadprzyrodzonych — zwłaszcza dobrych. Dopiero od wieku XVIII rozpoczyna się proces odchodzenia od tego szerokiego pojęcia normalności do ułożenia go z pojęciem racjonalności. W ten sposób wszelkie zachowania i przeżycia o charakterze irracjonalnym zaczynają być traktowane jako odstępstwa od normy. Rozwój psychiatrii jako dyscypliny związanej z medycyną pogłębia ten proces poprzez uznanie tych zachowań i przeżyć za symptomy choroby psychicznej, zaś racjonalność staje się stopniowo synonimem zdrowia psychicznego. „Medyczny model” interpretacji obłądę upowszechnia się i przyjmuje w świadomości potocznej i w prawodawstwie.

Potraktowanie obłądę jako stanu chorobowego analogicznego (lub nawet tożsamego) ze stanem chorobowym organizmu nazywa autorka „chorobowym modelem obłąkania”. Rozdział 2 poświęca analizie tego modelu i jego związków z prawem i moralnością (rozd. 3). Model ten autorka definiuje — za E. Batesem następująco: jest to „przekonanie głoszące, że zaburzenia psychiczne (*mental illness*) są procesem chorobowym, mającym swe określone organiczne lub biochemiczne przyczyny i charakteryzującym się pewnymi objawami wraz z właściwym mu leczeniem i rokowaniami” (s. 14). Jennifer Radden uważa, że przyjęcie tego sposobu myślenia o obłądę pozwoliło z całą ostrością postawić zagadnienie odpowiedzialności obłąkanych za popełnione przez nich przestępstwa. Jeżeli bowiem obłądę jest chorobą co najmniej analogiczną do chorób somatycznych, to jest pewnym stanem niezależnym od woli człowieka, a więc nie może on ponosić odpowiedzialności za ten stan. Skoro zaś nie jest on odpowiedzialny za swą chorobę, to nie może także odpowiadać za czyny, będące skutkiem tego stanu. „Chorobowy” model obłąkania znosi więc winę i odpowiedzialność obłąkanych za popełnione przez nich czyny. Autorka podważa zasadność tego rozumowania. Dowodzi że nie jest konieczne, aby intuicje moralne, skłaniające nas do usprawiedliwienia obłąkanego przestępcy, opierały się tylko na interpretacji obłądę jako choroby w medycznym sensie tego słowa. Pod znacznym wpływem poglądów T. Stasza i W. D. Lainga formułuje szereg zarzutów pod adresem medycznego modelu obłądę. A oto przedstawione w skrócie najważniejsze jej argumenty:

1. Medyczny model interpretacji „chorób” psychicznych, przyjęty we współczesnym prawodawstwie, poszukuje przyczyn dewiacji w stanach fizycznych organizmu, co prowadzi do redukcjonizmu i pozostaje w sprzeczności z najnowszą wiedzą psychologiczną i psychiatryczną, w której coraz bardziej dochodzą do głosu trendy o charakterze holistycznym (s. 22).

2. Organiczne przyczyny niektórych poważnych zaburzeń psychicznych pozostają dotychczas w sferze hipotez i domniemywań (np. przyczyny schizofrenii) i dopóki dalszy rozwój nauk medycznych nie potwierdzi istnienia bezpośredniego związku przyczynowego między stanem organizmu a stanem psychicznym w przypadku konkretnych dewiacji, dopóty obłądę należy interpretować tylko na zasadzie analogii z chorobami fizycznymi. Odrzucając redukcjonizm charakterystyczny dla dominu-

jącego w psychiatrii zinstytucjonalizowanej „modelu medycznego”, Jennifer Radden przyjmuje złagodzoną jego postać opartą właśnie na zasadzie analogii, co pozwala jej stwierdzić, że „obłąd jest ‚chorobą’, nie zaś chorobą” i że jest to stan psychiczny jedynie podobny, a nie tożsamy z chorobą fizyczną (s. 18). Wynika stąd wniosek, że analiza stanu psychicznego sprawcy czynu, a nie tylko jego stanu fizycznego, ma zasadnicze znaczenie dla rozstrzygnięcia kwestii odpowiedzialności za popełnione przezeń czyny. Nie jest bowiem prawdą, że wszystkie czyny powstające na podłożu zmian patologicznych organizmu mają charakter kompulsywny jak to, zdaniem autorki zdaje się sugerować „chorobowy” model obłąkania. A skoro niektóre z nich można uznać za dowolne, to pogląd ten zmienia nasze przekonania dotyczące usprawiedliwiającej funkcji obłądu.

3. Nie jest prawdą, że choroba — dotyczy to także chorób somatycznych — zawsze jest stanem niezawinionym i niezależnym od człowieka. Skoro istota ludzka stanowi pewną całość psychofizyczną, to należy przyjąć istnienie wzajemnych powiązań funkcjonalnych między sferą *somy* a sferą *psyche*. (Dodajmy tu od siebie, że w świetle znanych psychiatrii i psychologii wyników, uzyskiwanych poprzez trening autogeniczny, można opanować niektóre choroby, jak np. nadciśnienie, niektóre schorzenia serca — traktowane dotychczas jako niezależne od woli człowieka). Ponadto niektóre choroby (np. rak płuc) są w znacznym stopniu — jak się dziś sądzi — następstwem najzupełniej dobrowolnych działań chorego (np. palenia papierosów). Powołując się na te i podobne odkrycia współczesnej psychiatrii i medycyny, niektórzy przedstawiciele „antypsychiatrii” twierdzą, że skoro człowiek może świadomie wpływać na przebieg pewnych procesów zachodzących w jego organizmie, to nie ma powodu, aby nie obarczać go odpowiedzialnością moralną za choroby powstałe wskutek zaniechania dostępnych mu działań profilaktycznych lub terapeutycznych. Jennifer Radden odrzuca jednak tak radykalne i daleko idące wnioski. Pozostaje ona w zgodzie z potocznymi intuicjami moralnymi, ukształtowanymi pod wpływem medycznego modelu myślenia o dewiacjach. Broni także tradycyjnych wartości, które czasem wpływają na nasz stosunek do obłąkanych przestępców. Mimo to zdecydowanie kwestionuje kategoryczność poglądu, że choroba zawsze usprawiedliwia przestępstwo. Stwierdza, że to „tradycyjne charakterystyczne dla modelu medycznego przekonanie, zwalniające pacjenta od odpowiedzialności za to, co uczynił — powinno być zrewidowane” (s. 25).

Według Jennifer Radden (rozdz. 1 i 3), charakterystyczne dla „modelu medycznego” rozumowanie dotyczące odpowiedzialności obłąkanych przebiega następująco: (1) Obłąkany nie jest odpowiedzialny za swój stan (jest on chorobą w medycznym sensie tego słowa), zatem (2) Obłąkany nie jest odpowiedzialny za czyny, będące skutkiem tego stanu, bo choroba znosi odpowiedzialność. Natomiast rozumowanie, charakterystyczne dla stanowiska antypsychiatrów oraz niektórych przedstawicieli psychologii egzystencjalnej, możemy — porządkując nieco wywody Jennifer Radden — wyrazić następująco: (1) „Obłąkany” jest odpowiedzialny za swe stany tak samo, jak osoby rzekomo normalne (co wynika z przekonania, że choroby psychiczne nie istnieją, zaś zachowania niesłusznie uważane przez społeczeństwo za dewiacyjne, stanowią w istocie swoistą dla danego człowieka formę ekspresji osobowości), więc: (2) „Obłąkany” ponosi pełną odpowiedzialność za swe czyny (włącznie z odpowiedzialnością prawną).

Spory i dyskusje między zwolennikami obu tych stanowisk nie mają charakteru wyłącznie teoretycznego. Dotyczą one także, a może nawet przede wszystkim sprawy o znaczeniu praktycznym, a mianowicie: jak się powinno postąpić wobec osoby, która popełniła przestępstwo pod wpływem poważnych zaburzeń świado-

mości — uniewinnić, osądzić mniej surowo czy też potraktować ją jak każdego innego przestępcę? Jak łatwo zgadnąć, Jennifer Radden zajmuje w tym sporze stanowisko umiarkowane. Wbrew radykalizmowi antypsychiatrów akceptuje ona twierdzenie (2) modelu medycznego, lecz jednocześnie — wbrew tendencjom redukcjonistycznym, związanym z interpretacją obłądu jako choroby — w złagodzonej formie przyjmuje twierdzenie (1), charakterystyczne dla stanowiska antypsychiatrów.

Pojęcia „zdrowie psychiczne” i „choroba psychiczna” uważa autorka za wzajemnie komplementarne. Przeto ten sam stan psychiczny można jej zdaniem opisywać jako stan względnego zdrowia — z jednej strony — oraz jednocześnie jako stan „chorobowy” o określonym stopniu natężenia — z drugiej strony. Krańce tego kontinuum zajęłyby stany pełnego zdrowia psychicznego — a jeśli przyjmiemy, że coś takiego rzeczywiście istnieje — i pełnej odpowiedzialności moralnej i prawnej oraz stany ciężkich zaburzeń psychicznych, co do których panuje powszechna zgoda, że usprawiedliwiają one każdy popełniony czyn, a więc całkowicie zwalniają od odpowiedzialności. Pomędzy tymi skrajnościami znajduje się cały szereg stanów pośrednich „ni to zdrowia, ni to obłąkania; ni to pełnej odpowiedzialności, ni to jej zupełnego braku” (s. 163), w stosunku do których intuicje tracą swą jasność i błędą. „Poważni i rozumni ludzie dyskutują na ten temat — bo po prostu nie wiedzą, co w odniesieniu do tych przypadków jest słuszne” (s. 163). Jennifer Radden ma nadzieję, że przedstawiona przez nią koncepcja „usprawiedliwiającego braku rozumu (*unreason*)” pozwoli przynajmniej częściowo przezwyciężyć te trudności.

Podjęwając filozoficzną analizę usprawiedliwiającej funkcji obłąkania, Jennifer Radden miała na widoku nie tylko dalekosiężne cele teoretyczne i praktyczne, ale także doraźnie perswazyjne. Przyjmowała ona nie bez słuszności, że nasza gotowość do usprawiedliwiania, a więc intuicyjne przekonania moralne, wyprzedzają rozumowanie i uzasadnianie. Wobec tego nasze postawy wobec obłąkania i innych psychicznych zaburzeń odgrywają doniosłą rolę w wyznaczeniu warunków odpowiedzialności moralnej i prawnej. Autorce zależy na zmianie tych postaw, na przezwyciężeniu społecznego ostracyzmu, z jakim borykają się obłąkani, na przewyciężeniu izolacji i obcości, z jaką traktuje ich „rzekomo normalna i zdrowa większość” — jak ironicznie pisze Thomas Szasz, charakteryzując panujący w XX wieku „mit choroby psychicznej”.

Zniesienie ostrej granicy między zdrowiem psychicznym a chorobą psychiczną, między stanem normalności a dewiacją, do czego przyczynili się głównie, choć nie wyłącznie, pisarze spod znaku antypsychiatrii, w nowym świetle stawia zagadnienie odpowiedzialności moralnej i prawnej sprawcy czynu karygodnego. Jennifer Radden, która — jak już wiemy — odrzuca pogląd właściwy modelowi medycznemu o usprawiedliwiającej funkcji choroby (lecz nie „choroby” — w znaczeniu, które ona sama nadaje temu pojęciu), a jednocześnie pragnie zachować naszą intuicyjną gotowość do usprawiedliwiania obłąkanych przestępców — przedstawia w swej pracy własną koncepcję „usprawiedliwiającego braku rozumu (*unreason*)” jako teoretyczny podstawy dla potocznych intuicji moralnych.

Kluczowe dla jej poglądów pojęcie *unreason* i *unreasonableness* niełatwo trafnie przetłumaczyć na język polski w taki sposób, by nie zmienić nadanej im przez autorkę treści, a jednocześnie pozostać w zgodzie z wymogami stylistyki. Wydaje się, że zgodne z jej intencjami byłoby użycie wyrażenia „brak rozumu”, ponieważ sama często zamiast *unreason* używa *want of reason* (por. s. 43 i in.). Czasem jednak należałoby raczej mówić po polsku o „braku rozsądku”, „braku świadomości” lub „braku rozeznania”. Jennifer Radden wprowadza termin *unreason* jako odpowiednik francuskiego *déraison*, którym posłużył się M. Foucault w swej *Historii*

szaleństwa (tłum. polskie, 1987). Zwraca tam uwagę na fakt, który zainteresował Jennifer Radden, że aż do wieku XVII powszechnie uważano obłąkanie za skrajną formę braku rozumu, który w łagodniejszej postaci występował także u osób zdrowych. Obłąd i związany z nim brak rozumu był więc pewną „formą illogiczności” (s. 44). Do tak rozumianego sensu tego słowa nawiązuje Jennifer Radden.

Podkreśla ona, że wprowadzając dawne rozumienie obłądę jako braku rozumu nie ma zamiaru wyjaśniać tego zjawiska w sposób przyczynowo-skutkowy, do czego zmierza „medyczny model” jego interpretacji. „Brak rozumu” to tylko charakterystyka „manifestacji obłądę”, które są pewnymi „psychologicznymi stanami i zachowaniami osób nim dotkniętych”. Jak pisze autorka „brak rozumu” oznaczać ma „pewną niedorzeczną (*unreasonable*) aktywność psychiczną” (s. 51). Jest ona przekonana, że skoro na podstawie obserwacji symptomów i sygnałów często stwierdza się wystąpienie choroby fizycznej, to na zasadzie analogii manifestacje obłądę mogą być uważane za sygnały i symptomy tego stanu. Podobną analogią posługujemy się na co dzień, gdy na podstawie różnych oznak stwierdzamy, w jakim ktoś jest nastroju, choć przyczyn tego stanu nie znamy. Jak by powiedzieli lekarze praktycy, Jennifer Radden proponuje „objawowe” wyjaśnianie zjawiska obłądę, które wszakże nie musi pozostawać w sprzeczności z wyjaśnianiem przyczynowym. Taka fenomenologiczna interpretacja obłądę jest uzasadniona zadaniem, jakie postawiła przed sobą autorka, a mianowicie: dlaczego obłądę usprawiedliwia? Jak kilkakrotnie podkreśla (m. in. w zakończeniu, s. 110), że nie ma ona zamiaru badać całości zjawiska, lecz tylko te jego aspekty, które są istotne z punktu widzenia problemu odpowiedzialności moralnej i prawnej. W związku z tym nasuwa się jednak uwaga, że autorka zbyt mało miejsca poświęca analizie działań przymusowych (s. 129—135), a jeżeli już podejmuje problem warunków działania dowolnego oraz poczytalności sprawcy, to na ogół nie wychodzi poza koncepcję Arystotelesa. Naszym zdaniem to zasadniczy mankament jej pracy (por. także pobieżne omówienie zjawiska akrazji — słabości woli, s. 62—64). Interesuje się ona głównie intelektualnymi mankamentami obłąkania, zaburzeniami percepcji lub zakłóceniami logicznego toku myśli — z pominięciem innych aspektów tych dewiacji nie mniej istotnych dla problemu odpowiedzialności. Dowodzi tego przedstawiona przez autorkę analiza pojęć irracjonalności, nieracjonalności i braku rozumu.

Rozdziały 5, 6, 7 i 8 stanowią szczegółowe rozwinięcie koncepcji obłąkania jako braku rozumu na podstawie analizy zaburzeń psychicznych i ich manifestacji, charakterystycznych dla schizofrenii i innych stanów psychotycznych. Szczególnie wiele miejsca poświęca autorka problemowi braku rozumu w stanach paranoi oraz w stanach zaburzeń emocjonalnych. Ze względu na brak kompetencji musimy uwierzyć autorce, gdy stwierdza, że „dokładna analiza tych stanów pozwala odkryć występowanie w każdym z nich specyficznych wzorów percepcji i doznań, które jak można się spodziewać doprowadzają do irracjonalnie podtrzymywanych przekonań i pragnień oraz do błędnych sądów” (s. 3). Musimy jednak w tym miejscu podkreślić, że wbrew deklaracjom Jennifer Radden jakby zawęża zakres pojęcia „brak rozumu” (*unreason*), ponieważ opisując poszczególne manifestacje obłądę skupia uwagę przede wszystkim na ich strukturze logicznej i coraz częściej posługuje się pojęciem irracjonalności, choć w tym znaczeniu, które pierwotnie przyjęła, tj. w tym, w którym irracjonalność oznacza działania lub stany świadomości „1. nie oparte na jakichś racjach i 2. nie oparte na dobrych racjach, ustalonych zgodnie z regułami logiki i uzasadniania” (s. 59). Tak więc sposób formułowania i podtrzymywania przekonań, a nie ich prawdziwość lub fałszywość, przesądza, czy są one irracjonalne lub nierozumne. Przedstawioną w książce koncepcję „usprawiedliwiającego

braku rozumu" możemy — za autorką — zdefiniować następująco: „jest to uporczywa niezdolność do pojmowania i działania na podstawie odpowiednich racji oraz do uchylania niespójnych przekonań i pragnień" (s. 159). Przyczyny tej „uporczywej niezdolności" Jennifer Radden uważa za sprawę drugorzędną i nieistotną z punktu widzenia odpowiedzialności moralnej i prawnej.

Rozdział 9 dotyczy prawnych aspektów i warunków uniewinniania obłąkanych. Dowiadujemy się więc, że stosunek prawa anglo-amerykańskiego do obłąkanych przestępców kształtował się pod wpływem medycznego modelu interpretacji zaburzeń psychicznych. Jednakże — ku satysfakcji autorki — niektóre wykładnie tego prawa oraz pewne testy poczytalności oskarżonych w coraz większym stopniu uwzględniają irracjonalność (w znaczeniu bliskim tego, co autorka nazywa „brakiem rozumu") jako ważny warunek wymiaru sprawiedliwości. Mimo to prawo pomyślnie wyraźnie nie definiuje „tej dość szerokiej irracjonalności, na której opierają się intuicje moralne, skłaniające nas do uznania jej za czynnik uniewinniający sprawcę przestępstwa" (s. 138). Ten zarzut pod adresem prawa zostaje złagodzony w zakończeniu książki, gdzie Jennifer Radden daje wyraz swemu przekonaniu, że wskutek nieostrych granic pojęcia obłądzenia każda próba ich określenia byłaby arbitralna — jak arbitralne jest przekonanie, że zachowania większości społeczeństwa mają stanowić normę.

Zagadnienie normy psychicznej i określanej na tej podstawie dewiacji jest zagadnieniem dyskusyjnym, ponieważ docieramy tu do granic moralności — a tu intuicje moralne różnych osób nie przemawiają już tym samym głosem. Podobnie dzieje się w przypadku sporu o prawo embrionów do życia. Określenie stopnia obłąkania konieczne dla sprawiedliwego wymiaru kary za dokonane przestępstwo jest trudne nie tylko z powodu niemożności znalezienia obiektywnych, tzn. opartych na faktach, przyczynowo powiązanych i wyjaśnionych naukowo, zależnościach pomiędzy sferą psychiki a sferą somy — ale także z tego powodu, że badanie stopnia poczytalności oskarżonego odnosi się do aktualnego stanu jego świadomości, podczas gdy czyn występny został popełniony na ogół znacznie wcześniej — a wówczas stan świadomości jego sprawcy mógł być zupełnie inny, niż stwierdzony testem.

Praca Jennifer Radden nie jest pozbawiona elementów moralistycznych. Z lektury tej książki wynika postulat abyśmy byli bardziej litościwi i skłonni do wybaczenia, ponieważ nie leży w naszej mocy dokładne ustalenie stopnia czyjejś winy.

Ewa Klimowicz

Oblicza głodu

Onora O'Neill, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development*, Allen and Unwin, London 1986, s. 178.

Książka Onory O'Neill jest trzecią pozycją w serii „Studiów z Filozofii Stosowanej". Podjęty w niej został problem, czy i jak powinniśmy pomagać głodującym oraz w jakiej mierze oni sami mogą odsunąć od siebie widmo głodu.

Zdaniem autorki etyka jest dziedziną rozważań, która łączy w ramach jednego języka różne sfery, jakich dotyczy problem głodu. W etyce bowiem można ująć zarówno ekonomiczne jak i społeczne tło problemu, a także uwzględnić punkt widzenia jednostki. Jest więc potrzebna etyka społeczna, którą mogłyby się posługiwać nie tylko jednostki, ale też całe grupy. Aby móc posługiwać się teorią podającą sposoby rozwiązywania problemu głodu, niezbędne jest: 1) aby zawierała ona wyraźnie zdefiniowane pojęcia etyczne, 2) aby dysponowała standardami dowodzenia, co jest nakazane, a co zakazane, co jest godne zalecenia, a co należy odrzucić oraz 3) aby użytkownik teorii mógł przy jej zastosowaniu dokonywać krytyki zastanych porządków społecznych, a także by krytyka mogła dotyczyć również samej tej teorii. Dla spełnienia trzeciego z wymienionych warunków trzeba, aby metody opisu rzeczywistości pozwalały na adekwatność opisu, a także uznanie go za adekwatny przez jak największą grupę ludzi. Ludzie ci nie mogą być przez użytkownika teorii idealizowani, ale brani pod uwagę takimi jakimi są w rzeczywistości. Z tego też względu teoria musi uwzględniać ograniczone możliwości realnie istniejącego podmiotu. Aby zaś w możliwie największym stopniu uniezależnić wybór sposobów postępowania od ograniczonych możliwości jednostki, trzeba aby decyzje były podejmowane zespołowo. Autorka sądzi bowiem, że zespół ma większe możliwości intelektualne, więcej informacji, większe możliwości działania, więcej szans na obiektywizm, a co za tym idzie jest bardziej zdolny do rozwoju niż jednostka. W ramach zespołu decydującego możliwe jest, zdaniem autorki, przewyciężenie różnic ideologicznych oraz wypracowanie takich metod podejmowania decyzji, aby mogli posługiwać się nimi zarówno głodujący, jak i ci, którzy mogliby udzielić ewentualnej pomocy. Aby do tego doszło, akceptowane przez członków zespołu zasady muszą być sformułowane na tyle jasno, a jednocześnie winny być na tyle preskryptywne, aby mógł posługiwać się nimi każdy, kogo dotyczy problematyka głodu. Oprócz tego poszczególne oceny i opisy rzeczywistych sytuacji muszą być zrozumiałe i do przyjęcia dla każdego, do kogo się je adresuje.

W dalszej części swej pracy Onora O'Neill rozpatruje w jakim stopniu poszczególne teorie etyczne spełniają powyższe warunki, a co za tym idzie, czy są w stanie pouczyć nas co do tego, jaką postawę powinniśmy zająć wobec głodu we współczesnym świecie. Autorka dzieli wszystkie teorie na algorytmiczne i niealgorytmiczne. Te pierwsze zawierają wzory, według których należy podejmować decyzje w danych sytuacjach, a na ich podstawie można podać kompletny zbiór precyzyjnie opisanych czynów pożądaných. Do tej grupy zalicza się utylitaryzm. W drugiej grupie mieszczą się te wszystkie teorie, które podają zasady wykrywające grupy czynów lub porządków społecznych pożądaných lub nie. Dysponują one mniejszą precyzją, ale również są w stanie regulować postępowanie.

Autorka stwierdza, iż utylitaryści mają możliwości rozwiązania problemu głodu, ponieważ ich uwaga jest skierowana na rezultaty. Jest to korzystne przy ustalaniu takich porządków społecznych, w których ewentualną winę za powstanie sytuacji głodu ponoszą ludzie. Poza tym utylitaryści nie są związani z jednym wąskim poglądem dotyczącym postępowania. Trzecim argumentem przemawiającym za przydatnością utylitaryzmu w rozwiązaniu problemu głodu ma być to, że według jego zasad faktycznie postępuje wiele jednostek i instytucji.

Utylitaryści przyjmują podwójnie subiektywny punkt widzenia:

- 1) zyski lub straty relatywizują do jednostek, które je odczuwają,
- 2) jedynie subiektywnie określają, co jest zyskiem bądź stratą dla jakiejś jednostki.

Jednakże w praktyce, zdaniem O'Neill, utylityści nie respektują drugiego rodzaju subiektywizmu i przyjmują nieutilitarystyczne tezy zakładając z góry pewne preferencje (na przykład wyżej cenią sytość niż kulturę), a poza tym nie są w stanie ująć w rachunek użyteczności takich rzeczy jak np. tradycja. W związku z tym muszą rozstrzygnąć problem, czy cel uświęca środki. A zatem utylityści mają niejednokrotnie kłopoty z oceną użyteczności z jednej strony i nie posiadają wystarczającej wiedzy o następstwach czynów, z drugiej.

Brak wystarczającej wiedzy o następstwach czynów prowadzi do stwierdzenia, że nie można w rachunku użyteczności brać pod uwagę czyichś obecnych preferencji. Jest tak dlatego, że czyny podejmowane ze względu na obecne preferencje prowadzą do osiągnięcia stanów obecnie pożądaných. Jednak w chwili osiągnięcia w przyszłości stanów pożądaných wcześniej, mogą stany te okazać się niepożądane, ponieważ w międzyczasie nastąpiła zmiana preferencji. Utylityści nie posiadają bowiem wystarczającej wiedzy o prawach zmian preferencji. Aby tego uniknąć musiałoby się już teraz kształtować przyszłe preferencje jednostek i grup.

Aby być w praktyce użyteczną, teoria utilitarystyczna winna dysponować empiryczną wiedzą socjologiczną uwzględniającą przyczyny zmian społecznych i wiedzą tą powinni móc posługiwać się ci, którzy dysponują wspólnie używaną i akceptowaną siatką pojęć osób podejmujących decyzje w sprawach zmian mogących dotyczyć ryzyka głodu.

Utilitaryzm w zasadzie dopuszcza zmianę „reguł gry” społecznej. Jednak wówczas zastaną siatkę pojęć trzeba by traktować nie jak przeszkodę, ale jako udogodnienie dla rozumowania utilitarystycznego. Zastana siatka pojęć byłaby wtedy punktem wyjścia. Ale mimo to pozostanie ona ograniczeniem w dyskusji, a to z tej przyczyny, że krytyka zastanych instytucji i porządków odbywałaby się w terminach przynależnych tym instytucjom, tj. z punktu widzenia tych instytucji i ich interesów. A zatem nieograniczona zmiana reguł gry byłaby z góry uznana za niewykonalną. Onora O'Neill konkluduje: jeżeli rozumowaniem utilitarystycznym mają posługiwać się wszyscy zaangażowani w problematykę głodu, to nie zezwala ono na krytykę zastanych porządków, jeżeli zaś ma zezwalać na krytykę dzięki swej abstrakcyjności, to nie będą w stanie posługiwać się nim wszyscy.

Powracając do problemu oceny użyteczności jakichś porządków społecznych (regulacji prawnych, instytucji itp.) trzeba rozważyć, kto miałby oceniać te porządki. Powołanie eksperta, którego oceny miałyby być obiektywne i bezstronne jest nie tylko sprzeczne z teorią, ale też niemożliwe w subiektywistycznym społeczeństwie. Eksperta bowiem trzeba by szukać według niesubiektywnego kryterium moralnego. Język wiedzy socjologicznej, którą dzięki ekspertom mieliby posługiwać się utylityści nie nadaje się do użytku przez szerokie masy i dlatego wiedza ta nie jest użyteczna w praktyce rozwiązywania problemu głodu z udziałem wszystkich zainteresowanych. Z tego też względu racje utilitarystów mogą w pełni przemawiać tylko do socjologów. Jeżeli zatem teorią utilitarystyczną opierającą się na wiedzy socjologicznej mają posługiwać się wszyscy zainteresowani, to musi ona być sformułowana w języku powszechnie zrozumiałym, obejmującym całość problematyki socjologicznej, a oprócz tego musi być uzupełniona regułami oceny wyborów kategorii socjologicznych. Powstaje jednak problem nie tylko sformułowania takiej teorii, ale też oceny wpływu, jaki miałaby nowa siatka pojęć na świadomość jednostek oraz ich kulturę. Zmiana świadomości nie musi być przecież równoznaczna z jej rozwojem. Potrzeba więc reguł oceny słowników ze względu na skutki ich rozpowszechniania.

Inne trudności utilitaryzmu pochodzą stąd, że żąda on porównywalności wszy-

stkich czynów i porządków jakie są do wyboru, a to wymaga całościowego i wszechstronnego rozumienia przyczynowych uwarunkowań społecznych.

W kontekście utilitaryzmu pozostaje jeszcze do rozstrzygnięcia problem sprawiedliwości wobec biednych. Rezultaty nie mogą być miernikiem sprawiedliwości postępowania, ponieważ sprawiedliwość jest rzeczą reguł podziału dóbr, a nie efektów tego podziału. Stąd też utilitaryści proponują różne zabiegi. Są one jednak równoznaczne z odejściem od naczelnej zasady użyteczności. Z tego punktu widzenia utilitaryzm klasyczny wymaga podziału niesprawiedliwego, ale dobroczynnego.

Do grupy teorii niealgorytmicznych O'Neill zalicza teorię praw (uprawnień). Teorie praw dzielą prawa na powszechne tj. takie, których respektowania można domagać się od wszystkich ludzi oraz prawa szczegółowe, których respektowania wolno wymagać tylko od niektórych osób, zgodnie z jakąś konwencją. Powstaje zatem problem: jeżeli każdy człowiek ma prawo do zaspokojenia głodu, to jest to prawo powszechne czy szczegółowe? Dopóki bowiem nie odpowie się jasno na to pytanie, dopóty mówienie o prawie do zaspokojenia głodu jest bezprzedmiotowe. Innymi słowy, zwolennicy teorii praw muszą podać nie tylko kodeks praw, ale też kodeks odpowiadających im obowiązków. Co prawda zaletą teorii praw jest jego zrozumiałość i atrakcyjność dla głodujących, ponieważ oni wiedzą na czym polega ich nieszczęście i do czego w związku z tym mogą być uprawnieni, jednak wadą jego jest to, że nie wskazuje do kogo mają się zgłaszać z żądaniem respektowania swych praw. Prawa do zaspokojenia głodu nie można nazwać ogólnym, gdyż nikt nie jest w stanie pomagać wszystkim głodującym. Nikt też nie zawierał nigdy z głodującymi stosownej umowy, a więc nie jest to prawo szczegółowe. Problem rozwiązuje się jednak, utrzymuje autorka, jeżeli będziemy posługiwali się językiem obowiązków, a nie językiem praw. Wówczas, jeśli sprawiedliwość jest obowiązkiem zupełnym, to głodujący mają prawo domagać się jego wypełnienia i żądać pomocy. Dobroczynność zaś będzie obowiązkiem niezupełnym. Odpada więc potrzeba podziału ludzi na uprawnionych i zobowiązanych.

Według O'Neill dyskusja na temat praw człowieka „opiera się na retoryce i słowniku”, a nie na autentycznym zrozumieniu. Niezgodności w interpretacji praw prowadzą do braku powszechnego i jednolitego pojmowania rozumowania opartego na teorii praw. Jak na przykład pogodzić rozumienia prawa do wolności: czy jest to prawo do osiągnięcia nieograniczonych zysków, czy jest to prawo do podejmowania środków mających na celu pomyślność. Jeżeli bowiem uznać, że jest to prawo do osiągnięcia nieograniczonych zysków, to nie można zarazem zawsze respektować prawa do zaspokajania głodu, mieszczącego się w prawie do podejmowania środków mających na celu pomyślność. Prawa siły nabywczej nie można całkowicie pogodzić z prawem do zaspokajania najpilniejszych potrzeb. Przy uznaniu, że prawo do wolności jest prawem do osiągnięcia nieograniczonych zysków okazuje się, że nie jest niesprawiedliwością pozostawić głodujących samym sobie — pomoc głodującym staje się kwestią dobroczynności. Aby uniknąć podobnych kłopotów wprowadza się teorię praw podstawowych, tj. takich, których nie można się wyrzec bez równoczesnej rezygnacji z wszystkich innych praw. Prawa podstawowe mają za sobą pociągać odpowiednie obowiązki tworzące największy spójny zbiór swobód ludzkich. Jednak wówczas w najszerszym i spójnym zbiorze uprawnień nie mogą znaleźć się takie, które wymagają pozytywnego działania, a nie tylko powstrzymania się, gdyż będą one stały w konflikcie ze sobą w każdym warunkach.

Onora O'Neill powiada, że dyskutować w języku praw mogą ci, którzy utrzymują, iż posiadają pewne prawa. Jednak ten, kto się posługuje językiem praw stawia jedynie wymagania innym. Jego język jest zatem językiem biernej jednostki.

W praktyce istotniejsze jest kto ma obowiązki odpowiadające poszczególnym uprawnieniom, a nie kto ma prawo. Inaczej bowiem, a tak jest obecnie, szeroka akceptacja języka praw współlistnieje z szerokim brakiem ich poszanowania.

Po krytycznej części swej pracy autorka przechodzi do pozytywnych rozstrzygnięć dotyczących moralnych relacji pomiędzy bogatymi i biednymi. W przeciwieństwie do języka praw, język obowiązków, proponowany przez autorkę, umożliwia krytykę, ponieważ 1) jest w stanie wyróżnić najważniejsze problemy, 2) określić czyje one są oraz 3) wskazać co można uczynić. W tym celu O'Neill podaje swoją interpretację Kanta teorii obowiązku. Aby umożliwić krytykę i spełniać powyższe warunki, wystarczy zdaniami autorki, wprowadzić Kantowski, pochodzący z *Krytyki władzy sądowniej*, podział sądów na refleksyjne i determinujące. Za pomocą tych ostatnich można ocenić czy dany, stosunkowo abstrakcyjny, opis sytuacji i reguł postępowania daje się zastosować do konkretnych zdarzeń i decyzji. Sądy refleksyjne zaś podają czy dane zdarzenia i czyny prawdopodobnie podpadające pod pewne opisy podpadałyby również pod pewne bardziej abstrakcyjne schematy. O'Neill utrzymuje, że te dwie komplementarne procedury są w stanie sprawić, że w rozumowaniu moralnym można posługiwać się różnymi opisami tej samej sytuacji, że więc rozumowanie można uniezależnić od opisów. Dzięki tym procedurom można złagodzić rygory dotyczące wyjściowej siatki pojęć osób podejmujących decyzje, gdyż nie ogranicza się w ten sposób stopnia abstrakcyjności sądów. Wystarczy bowiem aby można było wyjść poza nie. Taka sytuacja może doprowadzić co prawda do zmiany świadomości osób decydujących, ale według autorki, zmiana ta miałaby charakter pozytywny.

Kantowska teoria obowiązku uwzględnia niedoskonałą rozumność człowieka oraz ograniczone możliwości działania podmiotu moralnego. Nie zakłada indywidualizmu. Dopuszcza również zarówno kolektywne podejmowanie decyzji, jak i dokonywanie czynów, ponieważ według O'Neill maksymy mogą dotyczyć zarówno jednostki, jak i instytucji społecznych. W takim razie stosowanie imperatywu kategorycznego jako kryterium moralności czynów byłoby możliwe dla istot niedoskonale rozumnych, czy to jednostek czy też zespołów. Dzięki sądom refleksyjnym i determinującym można uniezależnić członków zespołu decydującego od wyjściowych siatek pojęć jakimi dysponują.

O ile zastosowanie Kantowskiego podziału sądów na refleksyjne i determinujące w odniesieniu do moralności, może nie budzić większych sprzeciwów, o tyle wydaje się jednostronna i wątpliwa interpretacja imperatywu kategorycznego. Autorka powiada bowiem, iż imperatyw kategoryczny pozwala stwierdzić jedynie to, że nie powinno się czynić tego, czego nie mogliby uczynić wszyscy inni. (Kant zaś mówi: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”¹ — podkr. P.L.). W tej interpretacji jest to reguła powstrzymywania się od tego, czego nie mogą uczynić wszyscy inni. Funkcja imperatywu kategorycznego jest zatem tylko negatywna. Przy takiej interpretacji imperatyw kategoryczny jawi się nie jako sprawdzian tego, co jest obowiązkiem, ale tylko jako test na wykrywanie czynów zakazanych i dozwolonych.

W dalszej części wywodu autorka stwierdza, że procedura Kanta oprócz wskazywania jakich czynów nie powinno się dokonywać w ogóle, pozwala również orzec jakich czynów nie wolno dokonywać w danej sytuacji, ponieważ prowadziłyby one do uznania za ważne reguł podstawowych nie do przyjęcia w danej sytuacji.

Wydaje się, że taka interpretacja Kantowskiego testu moralności norm nie

¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 50.

tylko sprzeciwia się wymaganiu, aby w podejmowaniu decyzji moralnych nie brać pod uwagę konkretnych warunków, ale przede wszystkim kategoryczności imperatywu poprzez uzależnienie sposobu jego nakazywania od opisu. Opis bowiem nie będzie tutaj „opisem czynu”, ale „opisem czynu w danej sytuacji”.

Trzymając się swojej interpretacji O'Neill stwierdza, że proponowane rozumowanie moralne jest podwójnie niealgorytmiczne: 1) jest to procedura decydowania o tym, co jest obowiązkiem a co jest zakazane, nie mająca na celu uszeregowania pod względem stopnia obligatoryjności wszystkich możliwych czynów, 2) rozwinięcie tego rozumowania w konkretnych sytuacjach zależy od oceny w danym kontekście, czy konkretny czyn jest pożądanym przez podmiot z punktu widzenia zgodności z imperatywem kategorycznym, jeżeli dana максима ma uregulować postępowanie tego podmiotu.

Na podstawie *Wykładów z etyki* Kanta autorka stwierdza, że imperatyw kategoryczny pozwala wyprowadzić ogólne normy, których przestrzeganie jest konieczne. Do takich Kant zalicza podstawowe reguły sprawiedliwości: brak przymusu i brak oszustwa, które trzeba przyjąć, ponieważ powszechne obowiązywanie ich przeciwnieństw prowadziłoby do negacji moralności. Ustalając reguły sprawiedliwości trzeba zawsze brać pod uwagę konkretne warunki. W tym celu należy uwzględnić, powiada autorka, ludzką wrażliwość na oszustwo i przymus, a więc nie tylko ustanawiać reguły zakazujące oszustwa i przymusu, ale też zaspokoić te potrzeby, przy których niezaspokojeniu ludzie są skłonni oszukiwać i wywierać przymus oraz są podatni na uleganie przymusowi i oszustwu. Ponieważ zaś potrzeby i ich zaspokojenie są zróżnicowane, koncepcja sprawiedliwości winna być do nich przystosowana, a zarazem umożliwiać jej zmianę, stosownie do okoliczności. Inne obowiązki, jakie wprowadza Kant to wzajemny szacunek, pomoc i rozwój talentów. Ich przeciwnieństw bowiem nie da się uniwersalizować.

O'Neill mówi, że człowiek jest bytem cielesnym i skończonym żyjącym w skończonym świecie, a zatem wiele spośród dóbr uzyskanych przez jednych są niedostępne dla innych. A zatem jeśli chce się w praktyce stosować imperatyw kategoryczny, to trzeba go uznać za swego rodzaju test pozwalający stwierdzić, jakich norm nie można uznać za powszechnie obowiązujące. Tym samym autorka poświęca moralność w imię względów praktycznych.

W podsumowaniu autorki etyka Kantowska w przedstawionej interpretacji podaje 1) ogólną, lecz nie wyidealizowaną koncepcję postępowania ludzkiego (uwzględniającą ludzi takimi jakimi są w rzeczywistości), 2) powszechny zakaz postępowania niesprawiedliwego, 3) powszechnie obowiązki szacunku, pomocy i rozwoju talentów, 4) obowiązki (wymienione w p. 2 i 3), które można włączyć w rzeczywiste rozumowanie posługujące się różnymi siatkami pojęć różnych podmiotów w różnych warunkach.

Wywód autorki ma być uzasadnieniem tezy, że mamy obowiązek bycia sprawiedliwymi wobec biednych (poprzez zmianę stosunków ekonomicznych i społecznych na sprawiedliwe), poprawy stosunków społecznych w krajach nisko rozwiniętych. Innymi słowy, jesteśmy zobowiązani równocześnie do sprawiedliwości i dobroczynności. O'Neill dopuszcza odstępstwa od zasad sprawiedliwości w sytuacjach wyjątkowych (np. można użyć przymusu, jeżeli chroni on przed jeszcze większym przymusem). Wydaje się to jednak odstępstwem od niealgorytmicznego rozumowania kryjąc w sobie utylitarne i z punktu widzenia kantyzmu nie do przyjęcia stanowisko. Podobnie rzecz ma się z dobroczynnością, którą autorka jest skłonna uznać za godną poświęcenia, gdyby obecne działania charytatywne utrudniały osiągnięcie przyszłej sprawiedliwości.

Książka Onory O'Neill jest gruntownym i krytycznym opracowaniem problematyki głodu w świecie z punktu widzenia moralności. Autorka prezentuje pogląd, że polityka powinna być podporządkowana moralności. Z tego też względu bardzo cenna jest przede wszystkim część krytyczna pracy wskazująca na niedostatki teorii innych niż teoria postawy zasadniczej i dlatego poświęcono jej tu tak dużo miejsca. Część pozytywna jednak mogłaby się obejść bez szczegółowej interpretacji imperatywu kategorycznego. Dla celów tej pracy wystarczające byłoby chyba odwołanie się do samych *Wykładów z etyki* Kanta. Warto zwrócić uwagę na zaprezentowaną w pracy koncepcję etyki społecznej wymagającą nie tylko uniwersalności teorii moralnej, ale też traktującą wszystkich ludzi jako racjonalne, wrażliwe i aktywne osoby moralne.

Paweł Łuków

Moralność i obiektywizm

Morality and Objectivity. A Tribute to J.L. Mackie, Ted Honderich (ed.),
Routledge Kegan Paul, 1985, s. 228.

„Okazmy pamięć po zmarłych przyjaciółach nie lamentami, lecz medytacją”

Epikur

Gdyby wśród etyków rozpisać ankietę, który spośród interesujących ich sporów filozoficznych uważają za najważniejszy, to myślę, że znaczna liczba głosów padłaby na spór o subiektywny lub obiektywny charakter wartości moralnych (sądów moralnych). Przed kilku laty zmarł w Oksfordzie John Mackie. Przyjaciele filozofa (wśród których są nazwiska znane, m.in. S. Blackburn, Ph. Foot, R. M. Hare, J. McDowell, D. Wiggins i B. Williams) postanowili uczcić jego pamięć wydając zbiór rozpraw poświęconych problemowi obiektywności sądów moralnych, który interesował go całe życie. Z rozpraw tych wyłania się bardzo ciekawa dyskusja, której główne wątki warto tu omówić¹.

John Mackie uważał się za sceptyka moralnego. Przeczył istnieniu jakichkolwiek wartości moralnych. To prawda, iż zwykły język moralności przyjmuje założenie o ich istnieniu. Ludzie mówią, iż czynność może być zła lub dobra sama w sobie, że jej wartość ma charakter obiektywny i absolutny, niezależny od jakichś upodobań. Ale ludzie się mylą. Mówią o wartościach, które nie należą do struktury świata. Mówią więc o czymś, czego nie ma.

¹ W skład książki weszły następujące rozprawy: Simon Blackburn, *Errors and the Phenomenology of Value*; Philippa Foot, *Morality, Action and Outcome*; R. M. Hare, *Ontology in Ethics*; S. L. Hurley, *Objectivity and Disagreement*; Steven Lukes, *Taking Morality Seriously*; John McDowell, *Values and Secondary Qualities*; Amartya Sen, *Rights and Capabilities*; David Wiggins, *Claims of Need*; Bernard Williams, *Ethics and the Fabric of the World*. Zbiór rozpraw uzupełniają dwa artykuły wspomnieniowe Blackburna i Cawkwella oraz bibliografia prac Johna Mackiego.

To co twierdzi Mackie i co autorzy rozpraw nazywają etyczną teorią błędu, trzeba koniecznie odróżnić od innego stanowiska, odmawiającego wartościom obiektywnego bytu — emotywizmu. Ten ostatni głosi, iż język etyczny odnosi się do naszych subiektywnych uczuć i postaw. Mówiąc „Morderstwo jest zbrodnią” wyrażam jedynie swój negatywny stosunek do zabijania ludzi. Wygłaszając ten sąd nie popełniam żadnego błędu obiektywistycznego, bowiem sąd ten nie mówi o wartościach, lecz o mojej postawie. Inaczej Mackie. Jest on gotów zgodzić się z kognitywistami, iż to, o czym mówią sądy etyczne, to obiektywne wartości a nie postawy. Ale dziedzina wartości jest pusta.

Simon Blackburn (*Errors and the Phenomenology of Value*) zarzuca jednak Mackiemu niekonsekwencję. Jeśli język moralny jest obdarzony tak zasadniczym błędem, to należałoby zrezygnować z posługiwania się nim i zastąpić go innym sposobem wyrażania się. Mackie nie idzie tak daleko. Co więcej, w swoich książkach występuje nie tylko jako metaetyk, lecz także jako moralista, posługując się słownictwem tak sceptycznie przez siebie potraktowanym (wyraża np. swój pogląd na problem przerywania ciąży i samobójstwa). Sam Blackburn jest zwolennikiem teorii metaetycznej, będącej kompromisem między emotywizmem a tym, co głosi Mackie. Sądy etyczne mówią o obiektywnie istniejących wartościach. Wartości jednak nie istnieją w sposób obiektywny. Są one rzutowanymi w świat postawami podmiotu moralnego. Stąd Blackburn nazywa swoją teorię projektywizmem, czyli teorią rzutowania. Od Mackiego różni go jednak to, że praktyki projektywizmu nie traktuje jako błędów podmiotów moralnych. Nie przeszkadza mu to, że podobnie jak u Mackiego wartości nie są realnymi, lecz tylko intencjonalnymi desygnatami terminów etycznych. Skupia on bowiem swoją uwagę na funkcji sądów etycznych a funkcję tę, którą jest tak jak w emotywizmie wyrażanie postaw podmiotów moralnych, pełnią one, jego zdaniem, dobrze. Świadczy o tym, sądzi Blackburn, również i to, że nawet zwolennik teorii błędu nie może się uwolnić od języka moralności.

Jak to się jednak dzieje, że umysł ludzki obiektywizuje wartości, których gena jest w istocie subiektywna. Mackie zwracał uwagę, że wartości to nie jedyne własności subiektywne, które umysł gotów jest obiektywizować. W tym kontekście przywołuje on Locke'owską teorię percepcji. Przypomnijmy, że Locke wszystkie własności przedmiotów dzielił na pierwotne i wtórne. Pierwsze, takie jak rozciągłość, kształt i ruch, przysługują rzeczom w sposób obiektywny i niezmienny. Drugie zaś mają charakter subiektywny — wywołują je w naszych zmysłach rzeczy oddziaływające na nasze narządy. Do takich własności należą barwy, dźwięki, smaki. Otóż Mackie uważa, iż wartości moralne mają charakter wartości wtórnych. Nasz błąd jako podmiotów moralnych polega na tym, że próbujemy je traktować jako własności pierwotne, co oczywiście nie jest niczym dziwnym, skoro również barwy, dźwięki i smaki umysł niefilozofujący uważa za obiektywne własności przedmiotów.

Analogię tę — percepcyjny model wrażliwości moralnej — przyjęło wielu etyków i filozofów, np. David Wiggins, Thomas Nagel, John McDowell i Hilary Putnam. Tak jak dawniej filozofów inspirowały różnice między przymiotnikami „dobry” a „zły”, tak teraz zastanawiają się oni nad ich podobieństwami. Posłużenie się tą samą analogią nie oznacza jednak zgody na konkluzje Mackiego. W rozprawie *Values and Secondary Qualities* John McDowell ujmuje analogię percepcyjną w sposób zupełnie odmienny od Mackiego. Przeczy on, jakoby umysł niefilozofujący traktował barwy, dźwięki i smaki jako własności pierwotne. Własności wtórne bowiem w ogóle nie dadzą się sensownie traktować jako własności pierwotne, niezależne od podmiotu, nierelacyjne. Czymże jest bowiem kolor jakiegoś przedmiotu,

jeśli nie tym, że przedmiot wygląda tak-a-tak, jeśli ktoś na niego popatrzy? Podmiot postrzegający nie podlega więc żadnej iluzji i Mackie nie ma racji przypisując mu błąd. Ponadto własności wtórne nie mają czysto subiektywnego charakteru. Te same przedmioty w tych samych warunkach będą wywoływać u różnych podmiotów postrzegających te same barwy, dźwięki i smaki. Trudno więc na podstawie analogii z własnościami wtórnymi dowodzić subiektywnego charakteru wartości, jeśli przez subiektywność rozumieć zależność treści postrzeżeń od jednostkowego podmiotu (jednostkową kapryśność postrzeżeń). Mogą być one jednak subiektywne w innym sensie: jeśli są, podobnie jak własności wtórne, bytami relacyjnymi, których nie sposób zrozumieć bez odwołania się do pojęcia podmiotu. I tak, koniec końców, zdaje się stawiać sprawę McDowell. Wartości są czymś, co przejawia przedmiot oceniany postawiony wobec wrażliwości moralnej podmiotu oceniającego.

Analogia między percepcją a wrażliwością moralną jest bardzo pociągająca. Również fenomenologowie wiele piszą o pojęciu „ślepoty moralnej”. Nie wszystko jednak w niej przekonuje. Pewnymi wątpliwościami co do percepcyjnego modelu wartości dzielą się w omawianej książce zarówno S. Blackburn, Bernard Williams, John McDowell, jak i Richard M. Hare.

Emotywizm, teoria błędu, projektywizm w wersji Blackburna oraz relacjonizm McDowella to cztery niezgodne ze sobą próby pokazania, na czym miałyby polegać subiektywność sądów etycznych. Okazuje się, że równie trudne zadanie ma obiektywista, gdy chce sprecyzować swoje stanowisko. W rozprawie *Ontology in Ethics* Richard M. Hare omawia cztery a może nawet pięć różnych pojęć obiektywizmu moralnego:

(1) Obiektywizm pierwszego rodzaju polega na tym, iż wartościom przypisuje się realne istnienie. To ontologiczne sformułowanie obiektywizmu nie jest najszcześniejsze. Istnienie jest bowiem pojęciem wieloznacznym. Jeśli istnieją dobro, sprawiedliwość itp. to na pewno w innym sensie niż krowa i koń. Dyskusja między realistą (obiektywistą) a antyrealistą (subiektywistą) nie ma na tej płaszczyźnie wiele sensu. Pierwszy byłby niemądry, gdyby przypisywał wartościom istnienie w zwykłym materialnym sensie. Drugi zaś może im z łatwością przyznać istnienie w quine'owskim sensie bycia wartości zmiennej, skoro o wartościach można powiedzieć wiele rzeczy prawdziwych lub choćby tylko sensownych. Obiektywizm ontologiczny sprowadza się więc ostatecznie do pewnych założeń pojęciowych.

(2) Obiektywizm drugiego rodzaju głosi, że wypowiedzi etyczne wyrażają sądy, a nie postawy. Również i to psychologiczne sformułowanie obiektywizmu nie jest wystarczające. Trudno bowiem rozstrzygnąć, czy wypowiedzi etyczne wyrażają sądy czy postawy bez analizy znaczenia wyrażań w nich użytych. A to prowadzi do trzeciego, pojęciowego sformułowania problemu obiektywizmu.

(3) Obiektywizm w sformułowaniu pojęciowym głosi, iż wypowiedziom etycznym przysługuje wartość logiczna. Wiąże się z nim czwarty sens obiektywizmu głoszący, że (4) zdania etyczne mogą być przedmiotem wiedzy. Hare uważa (3) i (4) za zdecydowanie lepsze sformułowanie realizmu etycznego i opowiada się za realizmem w obu jego obecnych sformułowaniach. Wniosku tego nie uważa jednak za kontrowersyjny. Możemy zgodzić się z prawdą powiedzieć, że ktoś postąpił niewłaściwie „ponieważ w większości społeczeństw wypowiedziom takim przypisane jest stosunkowo wyraźne znaczenie opisowe, tak że wiemy od razu, jakie własności pozamoralne zostałyby uznane za uzasadniające powiedzenie, że jakiś czyn był niewłaściwy” (s. 52). Ale rozpoznanie tego znaczenia opisowego winno być punktem

wyjścia do rozstrzygnięcia „czy społeczeństwo słusznie nadaje wyrazowi to konkretne znaczenie opisowe, skazując tym samym pewne rodzaje działań a nie inne na potępienie” (ibid.). Tę kwestię sprowadzającą się do pytania o racjonalne rozstrzygnięcie problemów etycznych uważa Hare za dużo ważniejszą od zagadnienia obiektywizmu w czterech powyższych sformułowaniach. I chociaż Hare nie pisze tego wyraźnie, wydaje się on traktować ją jako piątą, najlepszą eksplikację obiektywizmu. Skoro bowiem potrafimy racjonalnie rozstrzygać kwestie etyczne, to etyka nie jest li tylko domeną naszych subiektywnych odczuć.

Hare słusznie zwraca uwagę, iż najważniejsza w etyce jest kwestia racjonalnych rozstrzygnięć. Jednakże racjonalność ma swoje granice. Prawdziwość czy też słuszność naczelných aksjomatów etycznych — tych sądów, których nie zechcemy dowodzić z obawy przed błędnym kołem — będzie równie tajemnicza jak sposób istnienia wartości. Nie ma więc powodu, by sądzić, że obiektywizm pojęciowy czymkolwiek przewyższa obiektywizm ontologiczny.

Hare nie jest jednak sam w swoim przekonaniu, że kwestie obiektywności moralnej dadzą się oddzielić od kontrowersji ontologicznych. Bernard Williams (*Ethics and the Fabric of the World*) przypomina stanowisko Kanta, który nie będąc realistą etycznym, doszukiwał się odpowiednika obiektywności w samym przeżyciu psychicznym — poczuciu powinności, poszanowania dla prawa — jako przeciwstawionemu innym przeżyciom — chceniom, pragnieniom, emocjom.

Z dyskusji nad dziełem życiowym Johna Mackiego wyłania się następujący obraz. Obiektywizm i subiektywizm to nie dwa stanowiska, lecz dwie rodziny stanowisk. Wszystkie te ich jednak pedantycznie wyliczone odmiany łączą wspólne pytania: Czy (w jaki sposób, na jakiej podstawie) obowiązują nas sądy etyczne? Odpowiedź na te pytania zależy oczywiście od charakteru tych sądów. Jeśli, jak twierdzą emotywiści, odnoszą się tylko do naszych subiektywnych odczuć, to nie mogą obowiązywać powszechnie. Ale jakie muszą być one, by wyrażały coś więcej niż subiektywne postawy. Czy musi przysługiwać im prawdziwość? Ale prawdziwe mogą być one jedynie wtedy, gdy mówią o jakiejś rzeczywistości. To prowadzi do problemów ontologicznych. Pozostaje jeszcze sprawa, jak do prawdziwości sądów etycznych przekonać filozofa sceptycznego. Oto wielkie problemy obiektywizmu moralnego.

Nie poradził sobie z nimi Mackie. Była już mowa o tym, iż Mackie, choć deklarował się jako sceptyk moralny nie zrezygnował z uprawiania etyki. Również i w życiu prywatnym nie wyciągnął wniosku z etycznej teorii błędu. Jeden z esejów wspomnieniowych podkreśla i ilustruje przykładami jego pracowitość i obowiązkowość jako nauczyciela akademickiego. Mocno też zaangażował się w swoim czasie w sprawę dopuszczenia kobiet do studiów w swoim college'u. Wszystko to w imię zasad sformułowanych w języku przyjmującym zdecydowanie fałszywe założenie o istnieniu wartości? Postawa życiowa zdaje się falsyfikować stanowisko teoretyczne.

Bo z wartościami (a także z prawdziwością sądów etycznych) jest tak, że nie bardzo wiadomo, czym one są. Stąd też łatwo odrzucić ich istnienie. Trudno jednak żyć bez wartości. W dziewiętnastym wieku obawiano się, że jeśli nie ma Boga, to wszystko wolno. Simon Blackburn zwraca uwagę, że dla człowieka dwudziestego wieku rolę Boga spełniają wartości. Jednakże posługując się pojęciem wartości narażeni jesteśmy na różnego rodzaju paradoksy, które filozofa i bawią, i niepokoją.

Etyka i wojna jądrowa

Nuclear War. Philosophical Perspectives. An Anthology, Michael Allen Fox and Leo Groarke (eds), Peter Lang, New York—Berne—Frankfurt am Main, s. 278.

Na temat perspektyw, istoty i następstw potencjalnej wojny termonuklearnej napisano już bardzo wiele i wciąż pisze się coraz więcej. Jest to zrozumiałe, albowiem w długim łańcuchu zagrożeń piętrzących się przed ludzkością — zagrożeń ekologicznych, surowcowych, demograficznych, wyżywieniowych, zdrowotnych i innych — głównym dialektycznym ogniwem jest wciąż wzrastające zagrożenie katastrofą termonuklearną o wymiarach już nie tylko globalnych, lecz wręcz kosmicznych. Według bowiem obliczeń uczonego szwajcarskiego J.J. Babela ludzkość przeżyła dotychczas ponad 14,5 tys. wojen, w których, według ocen innych badaczy, zginęło ponad 3 mld ludzi, jednakże żadna z nich, nawet ta najtragiczniejsza, tj. druga wojna światowa (55 mln ofiar) nie zagroziła gatunkowi ludzkiemu i jego naturalnemu środowisku — przyrodzie. I oto w wyniku cybernetycznego sprzężenia nauki i techniki — rewolucji naukowo-technicznej — oraz aplikacji jej zdobyczy do celów militarnych, gatunek ludzki po raz pierwszy w swych długich dziejach staje przed iście hamletowską alternatywą: *to be or not to be*.

Odpowiedzią na tę alternatywę są dziesiątki, setki, a nawet już tysiące prac, studiów, rozpraw i artykułów poświęconych tak analizie źródeł, istoty, jak i implikacji potencjalnej wojny termonuklearnej. I w tym właśnie obszarze dociekań sytuuje się recenzowana praca. Twierdzą w tym, albowiem przynajmniej od przyjęcia przez ONZ zgłoszonej przez Polskę „Deklaracji o przygotowaniu społeczeństwa do życia w pokoju”, w literaturze naukowej i filozoficznej dominują i to wyraźnie tytuły traktujące o warunkach pokoju światowego z wyraźną deprecjacją analiz etiologii, anatomii i funkcji wojen w erze termonuklearnej. Na tle tej tendencji badawczej recenzowana praca wyróżnia się w sposób dość istotny tym, że rozważania nad problematyką wojen i pokoju traktuje jako dwie strony jednego i tego samego zjawiska — zjawiska pokoju. Zarówno jej wydawcy, jak i autorzy wychodzą bowiem ze słusznego założenia, że niepodobna mówić o warunkach pokoju światowego bez równoczesnej analizy etiologii, anatomii i funkcji ewentualnej wojny jądrowej w świecie współczesnym. Wolno przeto zasadnie stwierdzić, iż aczkolwiek tytuł pracy brzmi: *Nuclear War*, ma ona charakter polemologiczno-irenologiczny, tzn. że nie tylko nie odrywa refleksji nad wojną termonuklearną od rozważań nad pokojem antynuklearnym, lecz traktuje je jako dialektyczną całość. Jest to niewątpliwie najogólniejsza pozytywna strona pracy, albowiem absolutyzowanie już to problematyki polemologicznej, już to irenologicznej jest podejściem jednostronnym, jako że niepodobna rozprawiać o pokoju światowym, nie mówiąc zarazem o źródłach jego zagrożenia. A taka właśnie tendencja „irenologiczna” dominuje we współczesnych analizach z wyraźną szkodą dla analiz polemologicznych. Mówiąc inaczej, pojęcie „wojna” jest coraz wyraźniej spychane na peryferie pojęcia „pokój”, co oczywiście bynajmniej nie oznacza, że w ten sposób wnosi się większy wkład w dzieło budowy pokoju. Wedle przekonań tak wydawców, jak i autorów — a przekonanie to podziela także autor recenzji — o wiele bardziej

skuteczną drogą wiodącą do pokoju światowego jest ukazywanie absurdu i bezsensowności wojny niż abstrakcyjne rozważanie nad wartością pokoju światowego.

Wśród ogromnej liczby prac na temat wojny i pokoju, zwłaszcza tych ostatnich, mamy do czynienia z całą gamą ich form od indywidualnych prac monograficznych — poprzez raporty z badań, prace zespołowe i zbiorowe — a na antologiach kończąc. I do typu prac antologicznych należy opiniowana praca złożona z tekstów już opublikowanych w innych periodykach naukowych oraz nie opublikowanych, ale wcześniej przez autorów przygotowanych. Mimo to udało się wydawcom obrać je tak, by stanowiły zwartą tematycznie całość komponującą się według zasady ogólnego, szczególnego i konkretnego. Jest to druga pozytywna strona pracy — wzajemnie dopełniający się logiczny i tematyczny obraz pracy.

Trzecia pozytywna, godna podkreślenia strona pracy to fakt, iż jej wydawcy — Michael Allen Fox i eo Groarke — zastosowali w niej nader rzadko w tego rodzaju pracach spotykaną metodę, a mianowicie metodę prezentacji poglądów i równoczesnego ich komentowania.

I wreszcie istotną wartością strukturalną i metodologiczną pracy jest zastosowanie w niej metody swego rodzaju podsumowania w postaci problemów i pytań natury heurystycznej występujących pod postacią „Issues to Think About and Discuss” (Problemy do przemyśleń i dyskusji).

Praca składa się z pięciu części pełniących w tym układzie rolę rozdziałów, w skład których wchodzi: dwanaście artykułów, czternaście komentarzy (w dwóch przypadkach — dwukrotne) oraz wspomnianych „Issues to Think About and Discuss”.

I oto po przedstawieniu kompozycji pracy i wyrażeniu pozytywnego do niej stosunku piszący te słowa staje przed nie lada problemem metodologicznym — odniesienia się do merytorycznej zawartości pracy. Nie lada, bowiem sztuka pisania recenzji jest niewątpliwie sztuką najtrudniejszą wśród wszelkich gatunków pisarstwa, w tym także i filozoficznego. Rzecz jasna stosunkowo rzeczą najłatwiejszą jest sporządzenie recenzji z prac monograficznych pióra jednego autora, ponieważ od początku do końca prezentuje on ściśle określoną teorię i metodologię, trzyma się również określonej logiki wywodów i interpretacji. O wiele trudniejszą czynnością jest pisanie recenzji z prac zespołowych, ponieważ w tej samej pracy piszą autorzy o różnych proveniencjach teoretycznych i metodologicznych, nie mówiąc już ściśle światopoglądowych. Ale jeszcze trudniejszym przedsięwzięciem jest ocena prac o wyżej opisanej trychotomicznej kompozycji — artykuły, komentarze i „Issues”. Mówimy jeszcze trudniejszym, bo recenzent staje przed koniecznością odniesienia się do stanowiska autorów wszystkich trzech wymienionych typów tekstów. Jednakże nie pozwala na to konwencja recenzji — krótka, zwięzła ocena teoretycznej i metodologicznej zawartości pracy. Przy czym trudność tę pogłębia jeszcze fakt, iż recenzowana praca jest z reguły niedostępna w bibliotekach polskich. Okoliczność ta niewątpliwie implikuje konieczność dialektycznego połączenia w krótkim tekście części informacyjnej, prezentacyjnej podstawowych treści pracy tak w aspekcie kompozycyjnym, strukturalnym, jak i merytorycznym, przedmiotowym.

Toteż ze względu na niezwykle pojemną treściową zawartość pracy, oddamy ją poprzez wymienienie w języku oryginału tak tytułów części pracy, jak i składających się na nie tytułów artykułów. Stosownie do tego wyboru w skład części I „Nuclear Delusions” wchodzi: *Nuclear War is Omnicide* Jh. Somerville'a oraz *Nuclear War: Public and Governmental Misconceptions* W. C. Graya. W skład części II „The Individual and the State”: *Noncombatants, Indiscriminate Killing, and the*

Immorality of Nuclear War R. Wasserstroma i *Thoughts from Under the Nuclear Umbrella* Trudy Govier. W skład części III „The Environment”: *Nuclear Arms and Nuclear Power: Philosophical Connections* K. Shrader-Trechette, a części IV „Conceptual and Psychological Dilemmas”: *The Nuclear Mindset: Motivational Obstacles to Peace* U.A. Foxa i *Anthropocentric Humanism and the Arms Race* M.E. Zimmermana i *Consciousness, Gender and Nuclear Politics* R. Lithego. I wreszcie w części V „The Pursuit of Peace”: *Nuclear Arms Control: Easing the Prisoner's Dilemma* Groarke'a, *Getting on the Road to Peace: A Modest Proposal* J. Narvesona, *Relism, Deterrence, and the Nuclear Arms Race* C.C. Brunka oraz *The Abolition of War* B. Woodwarda.

Przedstawiona lista tytułów części pracy i artykułów ukazuje nie tylko obszerną panoramę problematyki filozofii wojny i pokoju, lecz także występującą we współczesnych środowiskach filozoficznych tendencję do równoległego uprawiania z tradycyjną problematyką filozoficzną problematyki polemologicznej i irenologicznej. Jest to tendencja ze wszech miar słuszna i to nie tylko ze względu na interdyscyplinarny charakter tej problematyki, lecz także z tego powodu, że do niedawna jeszcze uprawiały ją głównie, choć nie tylko, specjalistyczne instytuty polemologiczne i irenologiczne uczelnie wyższe natomiast, w tym także i w Polsce, stroniły od jej podejmowania. Oceniana praca jest więc kolejnym dowodem na to, iż okres ucieczki od tej arcyważnej, choć niezwykle skomplikowanej problematyki należy już do przeszłości.

Przechodząc do ocen, trzeba najpierw podkreślić, iż wprawdzie recenzowana praca ukazała się w roku 1985, a więc stosunkowo niedawno, to jednak wiele ze składających się na nią artykułów napisano znacznie wcześniej, tj. na początku lat osiemdziesiątych. A od tego czasu tak w badaniach teoretycznych, jak i, a może nawet przede wszystkim, w praktyce tworzenia obiektywnych i subiektywnych warunków zapobiegania katastrofie jądrowej, pojawiło się wiele nowego i interesującego, a czego ze zrozumiałych względów praca nie zawiera lub stawia jako problemy dziś już nie istniejące. A do takich niewątpliwie należą: radzieckie moratorium na próby jądrowe, bezprecedensowy i historyczny plan Gorbaczowa stopniowej likwidacji broni termonuklearnej do 2000 r., spotkania Gorbaczow—Reagan w Genewie i Rejkiawiku, rozstrzygnięcie problemu kontroli zbrojeń tak w aspekcie narodowym, jak i międzynarodowym i wiele innych. Stąd też wiele kwestii wygląda dziś inaczej niż w okresie powstawania recenzowanej pracy, że wymienimy tu chociażby problem kontroli eksplozji nuklearnych i w ogólności zbrojeń. Niemniej istniały i wciąż istnieją pewne uniwersalne problemy, które niezależnie od wyżej wymienionych wydarzeń zostały szeroko rozwinięte w pracy.

Jednym z nich jest istota wojny termonuklearnej. Sygnalizuje go już brzmienie tytułu I części pracy: „Nuclear Delusions” (Złudzenia nuklearne). Czy tradycyjne pojęcie *polemos* (wojna) przystaje do potencjalnego konfliktu jądrowego? zadaje je i odpowiada na nie znany filozof amerykański, głośny działacz ruchu w obronie pokoju, laureat pokojowej nagrody im. Gandhiego, John Somerville. A odpowiedź brzmi: *Nuclear war is not war!* Ale jeśli nie, to czym potencjalnie jest? *Nuclear war is omnicide* — twierdzi myśliciel amerykański. Według niego złudzenie świadomości współczesnej polega na tym, że swoimi wyobrażeniami tkwi ona w odległej przeszłości, tzn. obraz minionych wojen przenosi na potencjalny konflikt termonuklearny dopuszczając jedynie fakt, iż będzie on jedynie bardziej niszczycielski od poprzednich i nic więcej, że w konsekwencji zginie w nim więcej ludzi, gatunek ludzki natomiast nie tylko zachowa się, lecz także rozwijać się będzie dalej. Nic

bardziej złudnego — twierdzi Somerville. Wszelako jeśli do niego dojdzie okaże się on tak totalnie niszczycielski, że określanie go mianem trzeciej wojny światowej będzie całkowicie nieadekwatne. Po prostu dlatego, że nie będzie już ona kontynuacją polityki środkami zbrojnymi, lecz *Omnicide* — zbiorowym zabójstwem właśnie. Przekonanie to jest podzielane przez większość uczonych, filozofów, ludzi sztuki, mężów stanu, choć nierzadko to, co Somerville określa mianem *Omnicide*, wyrażają oni za pomocą innej terminologii, że wymienimy chociażby takie, jak „potop nuklearny” czy „apokalipsa jądrowa”. Tym pierwszym pojęciem posłużył się ostatnio sam Gorbaczow w swym przemówieniu na moskiewskim forum „O świat bez broni jądrowej, o przetrwanie ludzkości”, mówiąc: „po wojnie jądrowej nie będzie już żadnych problemów, nie będzie komu usiąść już nawet nie przy stole, lecz przy pniu czy kamieniu rokowań. Z potopu nuklearnego nie ocaleje druga Arka Noego” („Trybuna Ludu” 17 II 1987). I choć pojęcie „potop nuklearny” ma tu znaczenie metaforyczne, to jednak w tym przypadku jest ono semantycznie identyczne z Somerville’owskim *Omnicide*.

W pracy pojawia się też termin „apokalipsa jądrowa” w sensie chrześcijańskiego rozumienia końca świata. Porównanie konfliktu termonuklearnego do apokalipsy jest nieadekwatne i mylące. Wszelako z dwojga złego: wojna jądrowa czy apokalipsa wybrałibyśmy — oczywiście wierząc w jej nadejście — tę ostatnią, ponieważ byłaby ona bardziej „humanitarna” w porównaniu z tą pierwszą. Jakoż zgodnie z tą przepowiednią najpierw pojawią się jeźdźcy apokaliptyczni na rumakach, zapowiedzą odgłosami trąb koniec świata, powstaną potężne grzmoty i ciemności i świat zniknie w przysłowiowym mgnieniu oka. Dlatego ów większy „humanitaryzm” apokalipsy w stosunku do potencjalnej wojny jądrowej polegałby na tym, że w wyniku jej zaistnienia nie byłoby krwi, bólów, cierpień, masowych oślepień, wyparowań, napromieniowań, słowem świat był i świata nie ma.

Tymczasem w potencjalnej wojnie jądrowej nie wszyscy ludzie zginą na raz, równocześnie w jakimś bliżej nie określonym przedziale czasu, lecz miliony, dziesiątki czy nawet setki milionów umierać będą w okrutnych cierpieniach całymi godzinami, dniami, tygodniami, a nawet latami. Jeszcze przecież dziś, a więc po czterdziestu latach od tragedii Hiroszimy i Nagasaki, w miastach tych umierają ludzie na chorobę popromienną. I na tym polegałby największy tragizm i zarazem bezsens potencjalnego konfliktu jądrowego. Wraz z epoką jądrową wojna przestaje być wojną, staje się zbiorowym zabójstwem ludzkości, powiedzmy więcej — **ż y c i o b ó j s t w e m**. I choć w pracy prezentowane są różne co do tego zdania, to jednak myśl ta przewija się przez nią jasną nicią. Zresztą sygnalizuje ją już przerażający w swej wymowie rysunek na obwolucie książki, przedstawiający siedzący na ocalałym kawałku muru szkielec człowieka z dwoma trąbkami w zębach, wokół niego zaś czaszki i kości ludzkie.

Odnosząc się do tezy Somerville’a niektórzy komentatorzy, m.in. Leo Groarke (s. 27—32) wysuwają postulat *relatywizacji* podejścia do analiz skutków wojny jądrowej. Zgadza się z nim pod warunkiem, iż będzie ona zbiorowym zabójstwem w przypadku totalnego, lepiej globalnego charakteru, nie dzielają natomiast jego punktu widzenia w sytuacjach wojen ograniczonych, wojen termonuklearnych. W dyskusji tej jesteśmy jednak po stronie Somerville’a. Po prostu dlatego, że pojęcie wojna „ograniczona” ma zastosowanie jedynie do wojen konwencjonalnych, przynajmniej na obecnym jeszcze ich etapie, do wojen natomiast z użyciem środków termonuklearnych jest ono zupełnie anachroniczne. To prawda, że wojna jądrowa może rozpocząć się w różny sposób, a więc i od wojny konwencjonalnej, ale użycie nawet jednej bomby termonuklearnej pociągnie za sobą

reakcję łańcuchową. I choć to stanowisko nie znalazło w pracy swoich oponentów, to jednak jest ono jednym z wielu mitów powstałych wokół potencjalnej wojny jądrowej.

I właśnie kolejną mocną stroną recenzowanej pracy jest jeszcze jedna próba demitologizacji broni termonuklearnej jako środka zabezpieczenia pokoju światowego. Pisze np. o tym w swym komentarzu W.C. Gay (s. 11—25). Wśród istniejących mitów wymienia on: (1) mit o nieprawdopodobieństwie wojny nuklearnej, (2) mit o zwycięstwie w wojnie nuklearnej, (3) mit ciągłego odstraszenia, (4) mit parasola atomowego i wiele innych. Jest to próba niekonsekwentna, bo równocześnie ten sam autor do mitów zalicza społeczne przekonanie o „niemożliwości przeżycia w wojnie jądrowej” oraz mit o „niemożności przywrócenia następstw spowodowanych taką wojną”. Nie są to bynajmniej mity, lecz potencjalne prawdy.

Według naszego przekonania u podstaw brania potencjalnej prawdy za mit spoczywa fakt, iż zarówno Gay, jak i Somerville nie wzięli pod uwagę rezultatów badań nad „termonuklearnym latem” i „termonuklearną zimą” — rezultatów będących dziełem zwłaszcza „Ruchu lekarzy przeciwko wojnie atomowej”. Różnica czasu zapewne usprawiedliwia autorów i wydawców, ale przecież nie można przekonująco udowodnić tezy o wojnie jądrowej jako zbiorowym czy powszechnym zabójstwie ludzkości bez ukazania technologicznej istoty wojny termonuklearnej. Jest to bez wątpienia pierwsza — obok wymienionych pozytywnych — słabsza strona recenzowanej pracy.

Druga — to swoisty immanentyzm metodologiczny polegający na traktowaniu wyścigu zbrojeń, wzrastającego zagrożenia nuklearnego jako procesu immanentnego współczesnej ludzkości. Tymczasem proces ten miał i ma charakter historyczny i klasowy, rządził się i rządzi prawami przyczyny i skutku, skutku i przyczyny, prawami akcji i reakcji, reakcji i akcji. I tylko w tym kontekście można zrozumieć i wytłumaczyć tak niebezpieczny wyścig zbrojeń.

Trzecia słaba strona pracy, to abstrahowanie (z wyjątkiem Somerville'a) od długiej, bo liczącej już sobie 135 propozycji rozbrojeniowych krajów socjalistycznych — propozycji, które — przyjęte chociażby w części — uczyniłyby świat o wiele bezpieczniejszym niż jest. Wprawdzie książka ukazała się już po epokowych wręcz propozycjach Gorbaczowa, ale z perspektywy czasu wolno zasadnie powiedzieć, iż ich praktyczny charakter wyprzedza wyraźnie teorię pokoju. Autorzy niektórych artykułów, zwłaszcza U.A. Fox, R. E. Santoni czy R. Lithe (s. 113—158) słusznie podkreślają, iż jednym z istotnych źródeł zagrożenia termonuklearnego jest „brak zaufania” pomiędzy dwoma supermocarstwami. O deficycie nowego myślenia i zaufania mówił też we wspomnianym przemówieniu Gorbaczow — ale przecież to właśnie Związek Radziecki ogłosił jednostronne moratorium na wybuchy jądrowe, nie spotykając się z wzajemnością.

I w związku z tym czwarta istotna słaba strona pracy: poszukiwanie przyczyn zagrożenia nuklearnego w różnych czynnikach — psychologicznych, etycznych i innych — podczas gdy u źródeł niezgody Reagana na propozycje Gorbaczowa spoczywa znana przecież, zwłaszcza uczonemu amerykańskiemu dewiza przyświecająca SDI — „Kto panować będzie w Kosmosie, włądać będzie również Ziemią”. Mimo tych słabszych stron recenzowana praca jest ważkim wydarzeniem w literaturze filozoficzno-polemologicznej i dlatego zasługuje na uważne przestudiowanie przez czytelnika polskiego.

Bioetyka a wiara

John Mahoney, *Bioethics and Belief. Religion and Medicine in Dialogue*, Sheed & Ward, London 1984, s. 127.

Książka angielskiego jezuitę Johna Mahoneya jest poświęcona problematyce bioetycznej, rozpatrywanej ze stanowiska wyznawcy wiary katolickiej. Wydana została trzy lata przed słynnym dokumentem opracowanym przez watykańską Kongregację Nauki Wiary, zatytułowanym *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*. Celem autora nie było głoszenie dogmatów, lecz analiza wzajemnych relacji między współczesną biologią i medycyną a wiarą. Praca uzyskała pozytywną opinię cenzury kościelnej i oficjalne Imprimatur.

W rozdziale poświęconym kontroli ludzkiej płodności autor czyni rozróżnienie między kontrolą negatywną a pozytywną. Przez pierwszą rozumie wszelkie metody antykoncepcji, przez drugą — przede wszystkim zapłodnienie *in vitro*. Zapłodnienie *in vitro*, podobnie jak wcześniej sztuczna inseminacja zostały potępione przez papieża Piusa XII jeszcze na początku lat pięćdziesiątych. Spowodowane było to dwiema przyczynami: nasienie dawcy jest uzyskiwane dzięki masturbacji, a zabieg sztucznego zapłodnienia zakłóca wewnętrzny związek pomiędzy współżyciem małżeńskim w miłości a pojawieniem się nowej istoty ludzkiej będącej wyrazem tej miłości. Negatywna ocena moralna masturbacji wynika z założenia, że jest ona przeciwieństwem reprodukcji gatunku i jej cel jest odmienny od celu, w jakim zostały stworzone ludzkie narządy rozrodcze. Argument ten trudno jest jednak uznać za mocny, bowiem w przypadku sztucznej inseminacji i zapłodnienia *in vitro* masturbacja nie jest celem samym w sobie, lecz jedynie środkiem wiodącym do prokreacji. Dzieci poczęte przy użyciu technik medycznych, a nie w sposób naturalny nie są owocem i ostatecznym wyrazem miłości małżonków — oto istota drugiego argumentu. Oba argumenty sprowadzają się do dyskusyjnego rozróżnienia pomiędzy naturalnymi a sztucznymi sposobami prokreacji, przy czym te ostatnie nie znajdują akceptacji moralnej Kościoła, bowiem używając słów Piusa XII „zmieniają świątynię rodziny w [...] laboratorium biologiczne”.

Konkluzja autora jest odmienna od ustaleń późniejszego dokumentu watykańskiego — sądzi on, że nie ma w zasadzie nic moralnie nagannego w procedurze sztucznego unasiennienia i zapłodnienia *in vitro* pod warunkiem, że dawcą gamet jest mąż, a biorcą — żona. Co więcej, w pewnych sytuacjach (trwała bezpłodność pary małżeńskiej) zastosowanie tych procedur jest wręcz pożądane, a one same są aksjologicznie neutralne, podobnie jak wiele innych technik medycznych i biologicznych. Jednakże znaczne prawdopodobieństwo uszkodzenia zarodka w trakcie skomplikowanych manipulacji, zwiększone ryzyko poronienia oraz praktyka jednoczesnego zapłodnienia wielu komórek jajowych, z których tylko jedna będzie miała szansę dalszego rozwoju skłaniają do przemyśleń i ostrożności w wyrażaniu ocen.

Zupełnie inne wnioski nasuwają się autorowi, gdy rozpatruje on sytuację, w której dawca nasienia nie jest związany węzłem małżeńskim z biorcą. Następują wtedy istotne zmiany relacji między małżonkami oraz między rodzicami a dziećmi. Ocena moralna może zależeć od konsekwencji tych zmian. Jednakże dla osoby wierzącej ocena powzięta na podstawie skutków jest niewystarczająca. Ustanowiona

przez Boga, instytucja małżeństwa, która odzwierciedla i w pewien sposób stanowi związek pomiędzy Bogiem a ludźmi, pomiędzy Chrystusem a Kościołem, jest niezastąpiona, by nowy człowiek mógł się narodzić w imię Boga jako owoc jego twórczej miłości znajdującej swe odbicie w miłości małżeńskiej.

Inną grupą problemów bioetycznych rozpatrywanych przez autora są zagadnienia śmierci i umierania. W naukach biomedycznych tradycyjne kryterium śmierci jako ustania oddechu i akcji serca zostało zastąpione kryterium ustania procesów mózgowych — śmiercią mózgu. Religia ma własne wytłumaczenie tego, co dzieje się z człowiekiem w momencie śmierci. Zgodnie z tradycją mówi się o opuszczeniu ludzkiego ciała przez duszę, aczkolwiek określenie momentu śmierci pozostawia się medycynie. Religia katolicka nie może natomiast osiągnąć takiego współbrzmienia ze zwolennikami eutanazji we wszelkich jej postaciach: dobrowolnej i niedobrowolnej (za zgodą pacjenta i bez jego zgody w przypadkach, gdy stan zdrowia uniemożliwia jej wyrażenie), czynnej i biernej (zadanie śmierci i przyzwolenie na śmierć). Jeżeli argumenty na rzecz eutanazji mogą być rozważane i dyskutowane przez agnostyków, to katolik, rozumiejąc ich wagę, jest zmuszony do ich odrzucenia z uwagi na boską tajemnicę ludzkiego istnienia. Życie człowieka zależne jest od życiodajnej miłości Stwórcy, która zarazem określa pochodzenie i przeznaczenie jednostki oraz wyznacza granice, których przekroczyć nie wolno. Bóg jest, zgodnie z tradycją, panem życia i śmierci, człowiek — sługą, któremu życie powierzono i z czego będzie musiał zdać sprawę przed Bogiem. To stanowisko, w którym traktuje się życie jako dar Stwórcy wywiera też wpływ na poglądy dotyczące zagadnienia przedłużania życia osoby umierającej za wszelką cenę. Zabierając głos w dyskusji na temat zwyczajnych i nadzwyczajnych środków podtrzymywania życia, autor wskazuje, że pojęcia te są relatywne i odnoszą się bardziej do skutków, które pociąga za sobą zastosowanie tych środków u różnych osób niż do typów kuracji. Trudno jest rozstrzygnąć ze stanowiska wiary, jaki sposób traktowania pacjenta jest w danej sytuacji najwłaściwszy. O tym powinien decydować jedynie lekarz w porozumieniu, jeżeli jest to tylko możliwe, z osobą umierającą, pamiętając by stosować tylko te środki i metody, które w sposób znaczący mogą odwrócić proces umierania lub użytecznie przedłużyć życie pacjenta.

Chrześcijanie traktując życie jako dar miłości boskiej uznają śmierć za zamknięcie pewnego etapu ludzkiej egzystencji, a narodziny — za jego ostateczny początek. Kiedy i jak zaczyna się życie — odpowiedź na to pytanie ma ogromne znaczenie w dyskusjach nad przerywaniem ciąży, niektórymi metodami antykoncepcji lub zapłodnieniem *in vitro*. Pius XI w encyklice *Casti Connubii* z 1930 r. potępił przerywanie ciąży nawet w przypadku, gdy zagraża ona bezpośrednio życiu kobiety. Odrzucił on argument wywodzący się z istniejącego w prawie karnym pojęcia „obrony koniecznej”, dopuszczającego odparcie ataku nawet kosztem zdrowia i życia agresora. Tę wersję nauk papieskich podtrzymywali następcy Piusa XI. Chociaż przy obecnym stanie nauk medycznych bezpośrednie zagrożenie życia kobiety ciężarnej spowodowane jej stanem należy do rzadkości, dyskusja dotycząca podobnych przypadków sprzyja jasnemu wyłożeniu często rozbieżnych stanowisk. Jedno z nich dotyczy kwestii czy kiedykolwiek można pozbawić życia osobę ludzką, drugie — co konstytuuje osobę ludzką. Z trzech możliwych odpowiedzi na drugie z pytań: płód jest osobą, nie jest nią lub jest tylko osobą potencjalną, katolik może wybrać tylko jedną. Wynika to z przyjęcia pochodzącej od Arystotelesa nauki o duszy stwarzanej przez Boga i ożywiającej materialne ciało. Począwszy od chwili złączenia z ciałem (animacji) dusza posiada wszystkie swe własności i konstytuuje osobę ludzką (nie może więc być mowy o „potencjalnej osobie” w przypadku za-

rodka lub płodu). Dyskusji może podlegać jedynie moment animacji. Moment — bowiem dusza jako subsancja czysto duchowa (a nie materialna) może tylko istnieć lub nie, lecz nie może podlegać stopniowemu rozwojowi charakterystycznemu dla materii. Oficjalna nauka Kościoła uznaje obecnie, chociaż nie wprost, że jest się osobą od chwili zapłodnienia. Wywodzący się od Arystotelesa, podtrzymywany między innymi przez Tomasza z Akwinu i dominujący aż do XIX w. pogląd o stopniowej animacji trzema rodzajami dusz, przy czym decydująca o człowieczeństwie dusza rozumna miałaby złączyć się z ciałem w 40 do 90 dni (zależnie od płci) po zapłodnieniu, nie znalazł potwierdzenia w nowszych dokumentach watykańskich. Potępienie przerywania ciąży we wszelkich jej stadiach oraz stosowania środków antykoncepcyjnych typu spirali wewnątrzmacicznej nie dopuszczającej do zagnieżdżenia się zarodka wskazuje na odrzucenie tej teorii. Teoria przeciwstawna, oficjalnie uznana, pociągająca za sobą istotne konsekwencje moralne napotyka liczne trudności natury teologicznej, wynikające z faktów, że wiele zapłodnionych komórek jajowych nie ulega implantacji i jest wydalanych z organizmu oraz, że zdarzają się przypadki podziału komórkowego zarodka we wczesnych fazach jego rozwoju prowadzące do powstania więcej niż jednego płodu. Dlatego też w dyskusjach teologicznych brane są pod uwagę także inne momenty możliwej animacji, takie jak implantacja zarodka, początek procesu dyferencjacji komórek, powstanie zaczątków systemu nerwowego lub pierwsze sygnały aktywności elektrycznej mózgu. Obecny punkt widzenia Kościoła katolickiego można nazwać stanowiskiem ostrożnym. Nie rozstrzyga się tu ostatecznie problemu chwili animacji, uznając zapłodnienie za moment powstania osoby ludzkiej. Pociąga to za sobą mniejsze ryzyko nieświadomego popełnienia grzechu zabicia istoty posiadającej duszę. Zapłodnienie jest początkiem życia ludzkiego, które niezależnie od tego czy jest już uduchowione czy nie, stanowi podstawę dla przyszłego bycia osobą i dlatego też nie może być niszczone.

Pozostała część rozdziału dotyczącego początków życia poświęcona została problematyce wzajemnych relacji między ciałem a duszą w kontekście teorii filozoficzno-teologicznych takich myślicieli jak Orygenes, Tertulian, Augustyn, Tomasz z Akwinu, Gennadius z Marsylii, Darwin, Theilard de Chardin i Rahner oraz dokumentów watykańskich, przede wszystkim deklaracji w sprawie przerywania ciąży z lat siedemdziesiątych i współczesnej wiedzy biomedycznej. Refleksja nad statusem zarodka w różnych stadiach jego rozwoju prowadzi autora do wniosku, że najprawdopodobniej najwcześniejszym jego stadium nie można przypisać osobowości ludzkiej.

Badania i eksperymenty medyczne są tematem kolejnego rozdziału. W sprawie eksperymentów na zwierzętach, które nie mają praw, lecz żywią — jak twierdzi — określone interesy. J. Mahoney zajmuje następujące stanowisko: zwierząt można używać do doświadczeń jedynie wtedy, gdy jest to konieczne ze względu na istotne dobro człowieka, ale należy jednocześnie zminimalizować ich ewentualne cierpienia. Jeśli chodzi o eksperymenty na zarodku ludzkim we wczesnych fazach jego rozwoju, to wydają się one dopuszczalne, jeżeli mają służyć dobru zarodka lub innych ludzi (nawet przyszłych pokoleń). Stanowisko to jest odmienne od poglądów Jana Pawła II wyrażonych w wystąpieniu do biologów w Rzymie w 1982 r., kiedy ostro postąpił wszelkie eksperymentalne manipulacje na zarodku ludzkim.

Kolejnym zagadnieniem poruszonym przez autora są doświadczenia dokonywane na osobach pozbawionych świadomości lub posiadających ją w ograniczonym zakresie. Autor wyklucza wszelkiego typu eksperymenty nie służące bezpośrednio terapii. W sytuacji niemożności uzyskania świadomej zgody pacjenta działania le-

karza powinny służyć konkretnym interesom osoby leczonej i być przeprowadzane w sposób nie naruszający godności osoby ludzkiej.

Ostatni rozdział książki został poświęcony w głównej mierze teologii moralnej i jej rozstrzygnięciom dotyczącym oceny postępowania osób współdziałających w dokonaniu czynów wartościowanych ujemnie. Dotyczy to przede wszystkim personelu medycznego uczestniczącego w zabiegach przerywania ciąży. Ocena moralna działań tych osób ma zależeć od stopnia współpracy lub współudziału danej osoby w zabiegu (metaforycznie mówi się tu o „odległości” albo „oddaleniu”) i jej wewnętrznej zgody lub niezgody (współpraca formalna i materialna). Autor wskazuje jednak, że we współczesnych społeczeństwach charakteryzujących się znacznym zróżnicowaniem poglądów oceny proponowane przez teologię moralną często nie mogą i nie powinny być stosowane, bowiem osoba oceniana może wierzyć, że jej postępowanie jest właściwe. Dlatego potrzebna jest obopólna tolerancja umożliwiająca dialog oparty na wspólnych, humanistycznych podstawach.

Książka Johna Mahoneya jest przykładem wyważonego, pozbawionego niepotrzebnych emocji głosu strony katolickiej w toczących się dyskusjach bioetycznych.

Krzysztof Tittenbrun

Nowe argentyńskie czasopismo etyczne

„Cuadernos de etica”, Facultad de Filosofía y Letras de Universidad de Buenos Aires, Vol I, nr 1, 1986, Vol. II, nr 2—3 1987.

W kwietniu 1986 r. ukazał się w Buenos Aires pierwszy numer nowego czasopisma etycznego, opracowanego przez Centrum Badań Etycznych (dr Risieri Frondizi), które od 1983 r. funkcjonuje na Wydziale Filozofii i Literatury Uniwersytetu w Buenos Aires. Nota redakcyjna numeru 1 zawiera informację o działalności owego Centrum, jak również krótką prezentację autorów czterech obszernych artykułów, zamieszczonych w tym numerze.

Autor otwierającego numer 1 artykułu pt. *Moral y política* profesor uniwersytetów w Buenos Aires i La Plata, Ernesto Garzón Valdés, analizuje w swej interesującej pracy relacje pomiędzy polityką i moralnością, skupiając się głównie na trzech podstawowych kwestiach: 1) rozróżnieniu pojęcia dobra instrumentalnego i dobra moralnego, 2) różnicy między moralnością prywatną i publiczną, 3) możliwości sformułowania zasad etyki normatywnej, odnoszących się do sfery polityki.

Przyjmując za Georgiem H. von Wrightem rozróżnienie pomiędzy „dobrem instrumentalnym czyli technicznym” i „dobrem moralnym” E. Garzón Valdés dochodzi do wniosku, że relacja między moralnością i polityką nie może być — pod groźbą popełnienia błędu naturalistycznego — oparta na ocenie działalności polityków wyłącznie ze względu na ich zdolności profesjonalne i rezultaty działań. Powołując się na wiele różnorodnych opinii w tym względzie, zaczerpniętych zarówno z historii myśli społecznej, jak również z prac myślicieli współczesnych, autor artykułu

stwierdza, że działalność polityczna posiada wprawdzie wiele cech i okoliczności specyficznych, jednak nie można przeprowadzić zasadniczego podziału między dotyczącą jej moralnością publiczną a prywatną (indywidualną), jak sądziło wielu autorów m.in. Max Weber. W związku z tym w końcowej części artykułu autor proponuje pewne normy moralne, które uwzględniałyby specyficzne okoliczności, w jakich działa polityk, co oczywiście nie oznacza skonstruowania odrębnej etyki, odnoszącej się do sfery polityki. W swej interesującej próbie sformułowania niektórych zasad etyki normatywnej dla obszaru działań politycznych autor zwraca szczególną uwagę na konieczność zagwarantowania w nich autonomii moralnej jednostek oraz szacunku dla ich planów życiowych. E. Garzón Valdés przestrzega też przed instrumentalnym traktowaniem jednostki w działalności politycznej i sądzi, że sformułowane przezeń normy moralne, dotyczące sfery politycznej, mogą być racjonalnie uzasadnione.

Następny artykuł pióra Jorge J.E. Gracii przedstawia teorię wartości współczesnego filozofa argentyńskiego Risieri Frondizi, jednego z najbardziej znanych filozofów Ameryki Łacińskiej, którego dzieła wywarły znaczny wpływ na myślicieli latynoamerykańskich, wywołując również ożywione dyskusje w środowiskach filozoficznych Europy. Do dokładniejszej analizy wybiera J. Gracia *Introducción a los problemas fundamentales del hombre* (1977), w którym Frondizi przedstawił w sposób systematyczny swoją antropologię filozoficzną opartą na koncepcji człowieka jako twórcy. Artykuł Gracii składa się z dwóch części. Pierwsza zapoznaje nas z teorią wartości omawianego autora, podkreślając przyjęty przez niego punkt wyjścia, którym jest konkretne doświadczenie, odrzucające zarówno Kantowskie zasady *a priori*, jak i idealne byty pozaempiryczne. Dokonany przez R. Frondiziego krytyczny przegląd dotychczasowych uzasadnień norm moralnych, prowadzi go do wniosku, że podstawą normy moralnej jest wartość. Analizując naturę wartości, Frondizi odrzuca obiektywizm i subiektywizm etyczny oraz formułuje własną koncepcję, w której wartość jest strukturą złożoną z czterech elementów (podmiot, przedmiot, wartościowanie i sytuacja, w jakiej się ono dokonuje), lecz właśnie jako struktura nie redukująca się do nich.

Druga część tego interesującego artykułu zawiera ocenę teorii wartości Frondiziego. Autor podkreśla jako cechę pozytywną jej podstawę empiryczną, wydobywając zarazem trzy podstawowe słabości tej teorii. Jest to zdaniem Gracii przede wszystkim brak w aksjologii R. Frondiziego wyjaśnienia, na jakiej zasadzie z wartości wynika powinność i dlaczego powinniśmy wybierać to, co wartościowe. Drugą słabością omawianej teorii jest, zdaniem autora artykułu, brak wystarczających kryteriów dla określenia skali wartości. I wreszcie trzecim słabym punktem aksjologii Frondiziego jest, zdaniem Gracii, nieobecność w niej reguł postępowania, określających nasze zachowania moralne w konkretnych sytuacjach, co czyni ją tak samo formalną jak etyka Kanta.

Autorem kolejnego w tym numerze artykułu pt. *Que significa propiamente „moral”?* jest zmarły w 1948 r. filozof niemiecki Karl-Heinz Ilting. Wydrukowana pośmiertnie praca tego autora współpracującego z etykami argentyńskimi jest poprzedzona omówieniem jego filozofii praktycznej, pióra Luizy H. Meyer, która jest także tłumaczką artykułu zamieszczonego w recenzowanym tomie. Ilting dokonuje w swym tekście lingwistycznej analizy wieloznacznych terminów „moralny” i „moralność”. Wskazuje przy tym na trudności, jakie istnieją w dokładnym odróżnieniu problemów specyficznie moralnych od innych związanych z nimi w różnorodny sposób. Analizy lingwistyczne, wzbogacone interpretacjami konkretnych sytuacji życiowych oraz przykładami z historii filozofii, prowadzą autora artykułu do wnio-

sku, że zadanie tworzenia podstaw etyki polega na rozwinięciu teorii, przeciwstawiającej się zarówno relatywizmowi etycznemu, jak i etyce kognitywistycznej, która opiera uniwersalną obligatoryjność norm na tym, że są one po prostu „prawdziwe”. W końcowej części pracy Ilting proponuje własną koncepcję etyczną, opartą na normie moralnej „bądź osobą i uznaj innych za osoby”. Normy tej nie można, jego zdaniem, oceniać w kategoriach prawdy i fałszu, lecz jej przestrzeganie gwarantuje poszanowanie wolności i godności ludzkiej.

W ostatnim, najmniej chyba interesującym, artykule numeru 1, zatytułowanym *Los hechos morales en una concepción constructivista*, Carlos Santiago Nino, profesor filozofii prawa Uniwersytetu w Buenos Aires, dokonuje krytycznego przeglądu różnych teorii metaetycznych ze względu na ich postawę wobec możliwości istnienia i charakter faktów, decydujących o prawdziwości czy fałszywości sądów moralnych. Prezentując własne stanowisko w tej sprawie, autor artykułu stwierdza, że podstawową kwestią etyki nie jest problem istnienia czy poznania faktów moralnych, lecz problem uznania ich ważności, a w jego rozwiązaniu ważną rolę odgrywa wprowadzenie „idealnego obserwatora” jako osoby bezstronnej i całkowicie racjonalnej.

Tom II recenzowanego czasopisma posiada podwójną objętość i składa się z numerów 2 i 3, poświęconych w całości etyce Kanta. Zawartość tych numerów stanowi 15 artykułów o różnej objętości, powstałych w wyniku badań indywidualnych oraz dyskusji, toczącej się przez cały rok na sesjach Centrum Badań Etycznych. Dyskusje te miały za przedmiot etykę Kanta, a zwłaszcza jego krótką pracę z 1797 r. *O rzekomym prawie do kłamstwa*, otwierającą recenzowany tom, a przetłumaczoną na język hiszpański przez współpracownika Centrum Mario Caimi.

Jak informuje w swym „Wprowadzeniu” Ricardo Maliandi koordynator sesji naukowych, w wyniku których powstał recenzowany tom, prace badawcze i przeprowadzone dyskusje skupiały się wokół czterech zasadniczych tematów: 1) „immanentna” krytyka tekstu Kanta, 2) krytyka rygoryzmu etyki Kanta, biorąca za punkt wyjścia analizowany tekst, 3) przedstawienie stanowiska innych myślicieli zarówno wobec pracy Kanta, jak i ogólniej, wobec poruszanego w niej problemu etycznego, 4) analiza problemu możliwości aprobowanego etycznie kłamstwa, dokonywana przez poszczególnych autorów, niezależnie od klasycznych stanowisk w tym względzie. Dyskusje wokół wymienionych problemów i indywidualne analizy poszczególnych autorów dały jako rezultat artykuły o różnej objętości i nierównym poziomie naukowym. Lekutra tych tekstów wydaje mi się interesująca i pożyteczna, bo chociaż nie rozstrzygają one trudności związanych z interpretacją Kantowskiej etyki to niewątpliwie mogą przyczynić się do lepszego zrozumienia poruszanych w niej kwestii, a przede wszystkim zasugerować nowe możliwości rozumienia ważnych problemów etycznych i pobudzić do dyskusji. Autorzy artykułów nie zamykają się bowiem w obrębie wspomnianego tekstu Kanta, lecz biorą często pod uwagę podstawowe zasady jego filozofii moralnej, a ponadto próbują je objaśnić, uwzględniając różne perspektywy filozoficzne: F. Nietzschego, M. Schelera, E. Weil, J. St. Milla.

I tak Christina M. Ambrosini de Prieto w artykule pt. *El alto precio de la coherencia* powołuje się na argumenty Nietzschego, krytykując za ich pomocą metafizyczne przesłanki filozofii moralnej Kanta, widoczne w rozróżnieniu świata fenomenów i nomenów. Oceniając poglądy etyczne Kanta, a w szczególności sformułowane przezeń rozwiązanie konfliktu pomiędzy obowiązkiem mówienia prawdy a miłością bliźniego w konkretnej sytuacji empirycznej, autorka wskazuje na wewnętrzną koherencję etyki Kanta krytykując zarazem jej formalizm, który nie pozwala na za-

stosowanie proponowanych zasad moralnych w konkretnych i często konfliktowych sytuacjach moralnych.

Stosunek Nietzschego do etyki Kanta, jak również do etyk altruistycznych jest przedmiotem refleksji także w innych artykułach recenzowanego tomu; wśród nich warto wymienić prace: Moniki Cragnolini *Nietzsche y su crítica a la moral, en relación con el tema de la verdad* i Rosy Coll *La mentira piadosa*. Inną perspektywę analizy przyjmuje natomiast Amanda A. Garma w pracy pt. *Consecuencias de la acción y obligaciones encontradas*, dokonując oceny etyki Kanta z utylitarystycznego punktu widzenia.

Wśród artykułów — które z perspektywy porównawczej z innymi filozofami rozważają problem ewentualnej opozycji rygorystycznego obowiązku mówienia prawdy w każdej sytuacji bez względu na osoby i okoliczności, do dopuszczalności kłamstwa w sytuacji krytycznej, w której broni się wyższych wartości — najbardziej interesująca wydaje się praca Dorando J. Michalini *En torno a la veracidad. Kant y el pensamiento juvenil de Max Scheler*, zawierająca próbę porównania stanowiska Kanta w tej sprawie z myślą moralną młodego Schelera, zawartą w jego pracy doktorskiej. Autor artykułu przedstawia podstawowe aspekty dokonanej przez Schelera krytyki, wykazującej niekoherencję pozycji Kanta, niewłaściwe ugruntowanie zasad etyki w rozumie, brak wystarczających racji, dla których powinniśmy rygorystycznie przestrzegać zasady mówienia prawdy, fałszywą interpretację konkretnego przykładu kłamstwa i niewłaściwą uniwersalizację jego znaczenia. D.J. Michalini wykorzystuje niektóre elementy Schelerowskiej krytyki, wskazując jednak równocześnie na jej ograniczenia. Podkreśla przy tym duże znaczenie pojęcia prawdy i fałszu w rozważaniach etycznych i na tle dokonanej analizy porównawczej formułuje własne stanowisko w tej sprawie stwierdzając, że obowiązku mówienia prawdy nie da się utrzymać w formie rygorystycznej, a uniwersalność nie może być jedynym kryterium pozytywnej oceny moralnej. Autor artykułu przyznaje też Schelerowi rację w uznawaniu przezeń różnych stopni i sposobów wyrażania prawdy, a nawet w akceptacji możliwości jej pominięcia w moralnie umotywowanych przypadkach. W końcowych wnioskach ze swych rozważań D.J. Michelini nie zgadza się jednak z Schelerem w jego odnoszeniu etyki do sfery wyłącznie emotywniej i twierdzi, że dokonana przez Kanta fałszywa interpretacja problemu prawdy nie dyskwalifikuje roli rozumu w decyzjach i czynach moralnych.

W wielu pracach recenzowanego tomu pojawia się pod adresem etyki Kanta zarzut formalizmu, przy czym część autorów podejmuje próbę wprowadzenia elementu materialnego do tej etyki, przy równoczesnym dążeniu do zachowania uniwersalności jej norm. Charakterystyczny w tym względzie jest np. artykuł Alejandro Cassini pt. *Es obligatorio decir la verdad? Algunas aporías del deber kantiano*, w którym twierdzi się, że nawet zastosowanie Kantowskich kryteriów do analizy obowiązku mówienia prawdy wskazuje na możliwość wyjątków od tej reguły i to pomimo faktu, iż sam Kant uznaje bezwarunkowość i kategoryczność jej stosowania. Zdaniem A. Cassini możemy bowiem wprowadzić do systemu etycznego różnorodne okoliczności czynów i równocześnie utrzymać uniwersalność norm moralnych, przy czym ceną, jaką trzeba zapłacić, jest utrata czysto formalnego charakteru etyki.

Zarówno artykuł Alejandra Cassini, jak i kilka innych w tym tomie, w swym dążeniu do przezwyciężenia rygoryzmu Kantowskiego, a często też w obronie własnych intuicji moralnych, wychodzi poza ramy systemu Kanta, przy czym nie zawsze jest to tak świadome jak w przypadku Alberta Rodríguez, który w swej pracy *La justificación de la mentira en circunstancias particulares* dowodzi, że w Kan-

towskich rozważaniach można się ustrzec konfliktu wartości „prawda” i „życie”, jeżeli bezwarunkowo ważną zasadę „mówić prawdę” będziemy rozumieć jako normę „starać się doprowadzić kogoś do prawdy”. Tak sformułowana zasada czyni kłamstwo etycznie dopuszczalnym w pewnych warunkach i chociaż, zdaniem autora artykułu, wykracza poza system Kanta, to jednak wskazuje na możliwość rozwiązania trudności, jakie napotykamy w tym konkretnym wypadku, gdy powiedzenie prawdy potencjalnemu mordercy może narazić czyjeś życie.

Oprócz artykułów krytykujących formalizm Kanta, lecz uznających zarazem koherencję analizowanego artykułu z całością filozofii moralnej tego autora, recenzowany tom zawiera również kilka prac, wskazujących na tkwiące w tej filozofii sprzeczności. Przykładem może być tu artykuł Augustina V. Estévez pt. *Crítica de Eric Weil a la inviolabilidad del deber de veracidad en Kant*. Autor ten posługuje się analizą Erica Weil wykazującą, iż nawet z perspektywy Kantowskiej, błędne jest rozciągnięcie kategorycznego obowiązku mówienia prawdy na osobę mordercy, poszukującego swej ofiary. Zgodnie z takim rozumowaniem Augustin V. Estévez twierdzi, że ów potencjalny morderca zerwał obowiązującą umowę o niestosowaniu przemocy, a domagając się prawdziwej informacji o miejscu, w którym znajduje się jego przyszła ofiara, traktuje swego rozmówcę jako środek do własnych arbitralnych i niemoralnych celów. W takiej konkretnej sytuacji nie istnieje więc obowiązek mówienia prawdy, gdyż w przeciwnym razie stałby on w sprzeczności z innymi zasadami Kantowskiej moralności.

W podobnym duchu przeprowadza swą analizę María Rosa Michel w artykule pt. *Cual fue el criterio?*, formułując pod adresem Kanta pytanie o zasadę uprzywilejowanego traktowania obowiązku mówienia prawdy wobec równie kategorycznego obowiązku ochrony życia — zarówno innego człowieka, jak też życia własnego — postulowanego już we wcześniejszych (niż analizowany tu szczegółowo) tekstach etycznych Kanta. Mówienie prawdy w konkretnie analizowanym przypadku powoduje, że osobę, której poszukuje morderca traktujemy jako środek a nie cel, jak to nakazuje imperatyw kategoryczny w jednej ze swych wersji. Takie rozumienie bezwyjątkowości zasady, nakazującej mówienie prawdy, prowadzi, zdaniem autorki recenzowanej pracy, do sprzeczności, nie znajdującej rozwiązania na gruncie etyki Kanta.

Na istniejące w systemie Kanta sprzeczności wskazuje też Marcelo Gutierrez Brida, który w swym artykule pt. *Como justificar la mentira por la humanidad* proponuje zarazem taką modyfikację zasad moralnych Kanta, w której bierze się pod uwagę okoliczności, w jakich owe zasady mogą być stosowane. W przeciwnym razie nie można by, jego zdaniem, w pewnych określonych sytuacjach przezwyciężyć opozycji dwóch zasad, które w samym systemie Kanta są traktowane jako etycznie dobre. Argumentując swe twierdzenie, autor artykułu wychodzi poza analizowany tekst Kanta, posługując się przykładem konfliktu dwóch bezwarunkowych obowiązków: konieczności dotrzymania tajemnicy, którą przyrzekliśmy zachować i nakazu mówienia prawdy. Zdaniem autora, jest to opozycja dwóch kategorycznych nakazów, a więc nie może być wytłumaczona — jak w analizowanym tekście Kanta — jako konflikt pomiędzy obowiązkiem a skłonnością.

Ograniczony rozmiar recenzji nie pozwala na dokładniejszą analizę wszystkich zamieszczonych w II tomie artykułów. Część z nich zawiera zresztą wiele zbieżnych treści oraz podobne, mniej lub więcej uzasadnione argumenty krytyczne, wysuwane pod adresem formalizmu i rygoryzmu etyki Kanta, a w szczególności w odniesieniu do pracy tego autora z 1797 r.

Natomiast wśród autorów, podejmujących rozważania problemu prawdy na

szerszym tle analizy filozofii moralnej Kanta, na szczególną uwagę zasługują prace: Mario Caimi *Que me van a hablar de amor*, Soni Penette *La rigurosa consecuencia kantiana* oraz Mario Helera *La veracidad como deber juridico*.

Pierwszy z autorów opierając się na analizie podstawowych tekstów etycznych Kanta, omawia jego koncepcję podmiotu moralnego i podmiotu ludzkiego jako takiego, podkreślając, że ten ostatni nie istnieje aktualnie, lecz jest w filozofii historii Kanta rozumiany jako cel ludzkiego dążenia, do którego przybliżają wyłącznie działania pozbawione czynników subiektywnych.

Sonia Penette w cytowanym wyżej artykule zwraca również uwagę na konieczność analizy dyskutowanego tekstu Kanta na szerszym tle jego filozofii praktycznej, pokazując zarazem jej historyczne uwarunkowania oraz aktualną ważność wielu jej postulatów moralnych. Równocześnie autorka krytykuje Kantowski podział na świat noumenów i fenomenów prowadzący w konsekwencji do formalizmu. Zdaniem Soni Penette, Kant wypełnia jednak ten formalizm — daleką od zamierzonej uniwersalności formalnej — bardzo konkretną treścią, której przesłanki pochodzą z wieku XVIII, a w związku z tym, pomimo całej wielkości Kantowskiej etyki, jej postulaty okazują się w dużej mierze niewystarczające dla współczesności.

Natomiast praca M. Helera, oceniając krytycznie (podobnie jak wielu innych autorów tego tomu) przepaść pomiędzy światem noumenów i fenomenów oraz traktowanie człowieka jako bytu czysto racjonalnego, wnosi do analizy Kantowskiego tekstu z 1797 r. nowy punkt widzenia. Wbrew powszechnym interpretacjom rozważa bowiem postawiony w nim przez Kanta problem w kontekście polityczno-prawnym, a nie moralnym. Zdaniem Helera podstawowym argumentem, przemawiającym za takim rozumieniem dyskutowanego tekstu, jest istniejąca w nim próba określenia empirycznych warunków postępowania, nie mających znaczenia dla moralnych zasad *a priori*, lecz ważnych dla sytuacji prawnej.

Obydwa recenzowane tomy „Cuadernos de etica” zawierają ponadto dział recenzji wielu interesujących prac z dziedziny etyki, wydanych w początkach lat osiemdziesiątych w językach: hiszpańskim, niemieckim i angielskim.

Recenzowane nowe czasopismo etyczne zapowiada się interesująco, chociaż na podstawie trzech pierwszych numerów trudno jeszcze dokładniej określić jego profil. Redakcja czasopisma wzywa do współpracy autorów argentyńskich i zagranicznych i również w związku z tą współpracą zawartość i poziom recenzowanego czasopisma zostanie zapewne w przyszłości dokładnie określone. Warto na koniec zaznaczyć raz jeszcze, że artykuły trzech pierwszych numerów tego czasopisma prezentują bardzo nierówny poziom, lecz niektóre z nich są bardzo interesujące. Na podstawie recenzowanych prac można również zorientować się w tematyce interesującej środowisko etyków argentyńskich, co może stanowić dodatkowy pożytek dla polskiego czytelnika, mającego niewiele okazji do zapoznania się z rozwojem filozofii w Ameryce Łacińskiej.

Irena Curyło-Gonzalez