

POSTNOWOCZESNOŚĆ JAKA JEST NIE(CH) KAŻDY WIDZI

Zygmunt Bauman *Intimations of Postmodernity*, Routledge and Keagan Paul, London, 1992, 232 stron.

Wśród setek publikacji poświęconych nowoczesności (*modernity*), postnowoczesności (*postmodernity*) i postmodernizmowi jako zespołowi przekonań etycznych, estetycznych i filozoficznych, niewiele zaiste znajduje się rzeczy cennych czy ważnych. Wśród nawału słów i komentarzy rzadko znaleźć można te propozycje teoretyczne, które przybliżyłyby nas jakoś do zrozumienia istoty zjawisk, którym tak dużo poświęca się ostatnio uwagi. Kłopoty pogłębia jeszcze fakt, iż ich kontury wielce są zamazane, a nie brak i takich teoretyków, którzy rzecz całą skłonni byłiby zaliczyć do rzędu fantomów znikających po dokładniejszym wejrzeniu w istotę rzeczy. Wszystkim wątpiącym można zalecić jedno, przedniej marki lekarstwo: czytajcie Baumana! Pod piórem tego autora bowiem, rzecz, która niejednemu jawi się jako wata cukrowa – ulotna i niepożywna – nabiera konkretności, jej kontury się wyostrzają, a materia staje się intelektualnie treściwa. I nie jest wcale najistotniejsze, czy życie jej tylko od Baumanowego pióra tak naprawdę zależy, czy też jej istnienie niezależne jest od czyichkolwiek intencji. Jeśliby bowiem nawet owej wchodzącej tu w grę postnowoczesności w sensie jakiejś radykalnie odmiennej epoki kulturowej nie było, to należałoby ją stworzyć, co książka profesora Baumana dobitnie ukazuje. Splota się w niej analiza o charakterze socjologicznym z przesłaniem etycznym posiadającym wartość samą w sobie. Słowem, socjologiczny namysł nad nowoczesnością i postnowoczesnością łączy się u Baumana z pewną wyraźną opcją filozoficzną, która zasługuje na baczną uwagę zupełnie niezależnie od jej *stricte* socjologicznego podbudowania.

Skupmy się jednak najpierw na faktograficznym, by tak rzec, wymiarze recenzowanej tu pracy. Składa się ona z dziewięciu esejów poprzedzonych wstępem oraz z wywiadu, jakiego Zygmunt Bauman udzielił Richardowi Kilminsterowi oraz Ianowi Varcoe. Kilka zagadnień we wspomnianych esejach

wybija się zdecydowanie na plan pierwszy. Przede wszystkim więc sprawa z pewnością najważniejsza, a mianowicie, zasygnalizowana już wcześniej, kwestia istnienia samej owej tytułowej postnowoczesności. Niewielu jest innych autorów, którzy by z takim zapalem i wigorem udowadniali, że epoka ta jest nowym specyficznym faktem kulturowym i społecznym, co do istnienia którego nikt nie powinien mieć wątpliwości. Aksjologiczne „interesy” Baumana są jasne. Idzie o „pognębienie” nowoczesności i podsycenie nadziei, iż bezpowrotnie odeszła ona w przeszłość. Z jego punktu widzenia była ona bowiem wielkim, totalitarnym w swej istocie, projektem ujednoczenia ludzkiego świata, wprowadzenia doń sztucznego porządku niwelującego różnice, odbierającego ludzkiemu życiu walor spontaniczności i kierującego go na ścieżki poszukiwania bezwzględnej pewności, stałości i prawdy. Powiada Bauman, iż to w wyniku odrzucenia w Renesansie średniowiecznej pewności światopoglądowej i zaistnienia na nowo w kulturze europejskiej starożytnego sceptycyzmu, jako reakcja na ten stan pojawia się w niej uporczywe dążenie do odzyskania pewności zadającej kłam rozpowszechniającemu się poczuciu przygodności i niezdeterminowania ludzkiego życia. Tym razem w użyciu są środki filozoficzne, nie zaś religijne, jak to wcześniej bywało. Co ważniejsze jednak, szybko pojawia się na europejskiej scenie stosowne do wprowadzenia owej pewności (i porządku) narzędzie – nowoczesne państwo. To ono właśnie, odzwierciedlając w sobie tęsknotę filozofów do powszechnych i absolutnych standardów prawdy i pewności, staje się „obsesyjnie legislatorskie, definiujące, strukturyzujące, segregujące, klasyfikujące, rejestrujące i uniwersalizujące” (s. XIV). Jego efektywnymi sojusznikami w krucjacie przeciwko niepewności i niezdeterminowaniu stali się intelektualści epoki nowoczesnej. To oni przybrali pozę prawodawców ludzkości, jej przewodników i nauczycieli. Jako eksperci włączyli się w proces przetwarzania heterogenicznych form życia lokalnych wspólnot w homogeniczną strukturę zachowań wychodzących naprzeciw uniformizującym celom nowoczesnego państwa. Te pierwsze określone zostały jako zacofane oraz oparte na przesądach i ignorancji, stając się przedmiotem misjonarskich zapędów nowoczesnych intelektualistów, którzy w imię postępu i oświeceniowego rozumu robili wszystko, aby je ośmieszyć, a wreszcie i wykorzeńić. Zdaniem Baumana przyświecała im oświeceniowa idea plastyczności człowieka i podatności społeczeństwa na zaplanowaną zgodnie z pewnym założonym wzorem całościową „obróbkę” czy wręcz kreację zupełnie od nowa. Podsumujmy ten wątek jego słowami: „Intelektualistyczna ideologia kultury została powzięta jako wojujący, bezkompromisowy i w sobie zadufany manifest powszechnie wiążących zasad społecznej organizacji i indywidualnego postępowania. Wyrażała ona nie tylko wybujały administracyjny wigor tego czasu, lecz także rozległą pewność co do kierunku antycypowanej zmiany społecznej” (s. 11).

W miarę tego jak panoptyczna władza państwa utwierdzała się, malała potrzeba jego uprawomocnienia, a wraz z tym malała też rola intelektualistów

jako dostarczycieli uprawomocnień. Państwo nowoczesne stawało się czymś coraz bardziej naturalnym, by tak rzec, zacierając za sobą ślady swej ideologiczności, zaś kultura będąca areną działania intelektualistów coraz bardziej mu obojętniała, co doprowadziło do tego, że obecnie – jak zauważa Bauman – intelektualiści cieszą się wprost nieograniczoną wolnością dociekań, nie mając już jednak żadnego rzeczywistego wpływu na bieg wydarzeń publicznych. Ów nowy sposób funkcjonowania państwa wiąże się ze zmianą jego „zasady organizacyjnej”, by przywołać tym razem kategorię zaczerpniętą z repertuaru Jürgena Habermasa. Oto bowiem na miejsce produkcji jako ośrodka krystalizacji interesów panoptycznego państwa wkroczyła konsumpcja, przy pomocy której rozwinięte państwa przemysłowe „uwodzą” swych obywateli, nie musząc odwoływać się do jakichkolwiek innych form swego uprawomocnienia. W tym też kontekście w książce profesora Baumana pojawia się z jednej strony aprobatywna relacja z poglądów Jeana Baudrillarda, teoretyka kultury, który w szeregu swoich prac opisał logikę funkcjonowania systemu powszechnej konsumpcji, z drugiej zaś – krytyka tych wszystkich teorii współczesnego, rozwiniętego kapitalizmu, które odwołują się do pojęcia „społeczeństwa w stanie kryzysu” (J. Habermas, C. Offe), wskazują na wewnętrzne sprzeczności kapitalizmu (D. Bell), czy wreszcie zaprzeczają nowości obecnej sytuacji (A. Callinicos). I tu dochodzimy raz jeszcze do sprawy, w poglądach Baumana, kluczowej. Chodzi o jego z pasją wykładane i dokumentowane przekonanie, że coś takiego jak postnowoczesność rzeczywiście istnieje i, co więcej, o pozytywną ocenę owego istnienia. Zajmijmy się najpierw sprawą pierwszą – istnieniem postnowoczesności. Autor recenzowanej tu pracy lokalizuje jej przejawy w różnych dziedzinach życia. Wspomniałem już o zmianie zasady organizującej społeczeństwo z produkcji na konsumpcję. W sferze kultury z kolei profesor Bauman odnajduje takie przejawy postnowoczesności, jak np. panowanie zasady różnorodności, nieobecność powszechnie obowiązującego autorytetu, dominująca rola mediów przyczyniających się do zwielokrotniania obecnych w kulturze obrazów świata. Specyficznym laboratorium postnowoczesności jest sztuka, w której zaszły charakterystyczne przemiany. Zrezygnowano w niej z idei postępu i koncepcji *mimesis*. Stała się ona ostentacyjnie autoreferencyjna, podkreślając swą konstrukcyjną a nie odtwórczą (mimetyczną) naturę. Aczkolwiek, z drugiej strony, jak powiada Bauman: „Obstawanie artysty postmodernistycznego przy przekonaniu, że «projekt prawdy» jest ontologicznie fałszywy, a stąd też niemożliwy do osiągnięcia i niewarty tego, aby za nim podążać, przedstawia sobą prawdę o współczesnej rzeczywistości. Swą własną wielością i zniesieniem hierarchii sztuka postmodernistyczna odtwarza egzystencjalną modalność świata poza sztuką” (s. 30). Nawiązując do znanych twierdzeń J.F. Lyotarda Bauman wskazuje na wielość nieprzywiedlnych do siebie gier językowych obecnych w społecznym i kulturowym uniwersum współczesnego świata Zachodu. Wielość owa przyczynia się do wspomnianej już wcześniej utraty przez

kulturę jej systemowego znaczenia. Państwo nie składa już pod jej adresem „zapotrzebowań” na „wytwarzanie” zdyscyplinowanych, poddanych ujednoliciącej krucjacie kulturowej i w jej wyniku zunifikowanych, „przykrojonych” na miarę państwa – jednostek.

Najbardziej uwagę Zygmunta Baumana zdaje się jednak przyciągać etyczny wymiar postmodernistycznych przemian kulturowych. Dotyczy to w szczególności czegoś, co nazywa on „etycznym paradoksem postnowoczesności”. Pisze: „Etyczny paradoks kondycji postmodernistycznej polega na tym, że przywraca on podmiotom pełnię moralnego wyboru i odpowiedzialności, jednocześnie pozbawiając ich komfortu uniwersalnego przewodnictwa, które zadufana w sobie nowoczesność obiecywała. Etyczne zadania jednostki wzrastają, podczas gdy społecznie wytwarzane zasoby ich spełniania kurczą się. Odpowiedzialności moralnej towarzyszy samotność moralnego wyboru” (s. XXII). W innym zaś miejscu czytamy: „O ile cywilizacyjna formuła nowoczesności domaga się wyrzeczenia przynajmniej części wolności podmiotu w zamian za obietnicę bezpieczeństwa opartą na (przyjmowanej za daną) moralnej i (zwróconej ku przyszłości) społecznej pewności, postnowoczesność ogłasza za nieuprawnione wszelkie ograniczenia wolności, pozbywając się jednocześnie społecznej pewności i legalizując etyczną niepewność. Rezultatem jest egzystencjalna niepewność, ontologiczna przygodność istnienia” (s. XXIV). Bauman odnosi się konsekwentnie aprobatywnie do tej sytuacji, która dla wielu stanowi raczej przedmiot ogromnego zmartwienia. Musimy nauczyć się żyć z przygodnością, poczuciem wszechobecnej ambiwalencji i niezdeterminowania. To życie znacznie bardziej godne istoty ludzkiej i – jak w wielu miejscach sugeruje autor *Intimations of Postmodernity* – sprzyjające indywidualnemu twórczemu rozwojowi, niż pozostawanie w zwodniczych objęciach modernistycznej pewności. Musimy nauczyć się tolerancji, poszanowania odmienności, a nade wszystko – solidarności. Zacytujmy kluczowy fragment rozważań profesora Baumana: „[...] tolerancja jako taka jest możliwa tylko w formie solidarności. Oznacza to, iż to, czego potrzebujemy, to nie tylko powstrzymanie się od ambicji do nawracania (powstrzymanie takie może równie dobrze zaowocować zerwaniem komunikacji, deklaracją obojętności i praktyką separacji), lecz także praktyczne uznanie istotności i ważności odmienności innych, wyrażone gotowością zaangażowania się w dialog” (s. XXI).

W tym miejscu warto zasygnalizować problem przewijający się przez całą recenzowaną tu książkę. Dotyczy on roli nauk humanistycznych, a w szczególności socjologii w zmienionej sytuacji postnowoczesnego świata. Zygmunt Bauman ukazuje dobitnie, iż była ona sztandarową nauką nowoczesności, przyczyniając się znacząco do jej sukcesów w zakresie inżynierii społecznej. Socjologowie oczarowani fundamentalistycznymi hasłami filozofów epoki nowoczesności wpisali się całkowicie w logikę działania „rozumu prawodawczego”. Z uporem dążyli do wcielenia w życie, zaprojektowanego przez filozofów, nowoczesnego

porządku społecznego, z pogardą i lekceważeniem odnosząc się do zastanych, wspólnotowych form życia i zasobów wiedzy. Postnowoczesność domaga się innego podejścia. „Rozum prawodawczy” winien zostać zastąpiony praktyką interpretacji, w którą socjologia (jak i chyba inne nauki humanistyczne) winna się włączyć, rezygnując ze swych uniwersalizujących i misjonarskich zapędów, ze swego roszczenia do dysponowania jakąś extra wiedzą co do natury i celów społeczeństwa. Jej zadaniem jest teraz ułatwianie dialogu przez czynienie odmienności zrozumiałą. Bazując na zastanej wiedzy podmiotów, socjologia stara się ją rozszerzyć nie roszczęc sobie jednak jakiejś radykalnie wyróżnionej pozycji. W dziele tym może ona nawiązać do już istniejących narzędzi hermeneutycznej interpretacji, która najlepiej może służyć temu celowi.

Powyższe nakreślenie podstawowych idei obecnych w recenzowanej pracy nie wyczerpuje bogactwa jej treści. I tak np. pominięte zostały przeze mnie niezwykle interesujące i cenne rozważania Zygmunta Baumana odnoszące się do komunizmu jako formy nowoczesności oraz do sytuacji krajów postkomunistycznych zmuszonych do kreowania systemu kapitalistycznego w sytuacji, gdy jego motywacyjne zaplecze wyczerpało już swą moc w świecie Zachodu (zmierzch etyki protestanckiej i dominacja etyki hedonistycznej). Można by powiedzieć, że państwa te zmuszone są do powtórzenia drogi krajów zachodnich w momencie, w którym ich obywatele nie są wcale skłonni do wczesnokapitalistycznych wyrzeczeń, pozostając pod wrażeniem postnowoczesnego konsumpcjonizmu.

Pora na krótki komentarz do przemyśleń profesora Baumana. Przede wszystkim spróbujmy zlokalizować jego stanowisko na mapie sporu o postnowoczesność. W sporze tym dałoby się, jak sądzę, wyróżnić sześć możliwych stanowisk: 1) antymodernistyczne, antypostmodernistyczne, 2) antymodernistyczne, propostmodernistyczne, 3) promodernistyczne, antypostmodernistyczne, 4) promodernistyczne, propostmodernistyczne, 5) ambiwalentne wobec modernizmu, ambiwalentne wobec postmodernizmu, 6) zaprzeczające w ogóle sensowności sporu. Zygmunt Bauman jest, moim zdaniem, najwyraźniejszym obecnie i najbardziej konsekwentnym przedstawicielem stanowiska drugiego. W jego ostatnich książkach można znaleźć najwięcej argumentów na rzecz sensowności całego sporu, jak i najwięcej argumentów na rzecz uznania postnowoczesności za pożądaną epokę kulturową, wypierającą fatalną w swych konsekwencjach nowoczesność. Jedno jest pewne. Profesor Bauman jest w swych rozważaniach ogromnie perswazyjny. Trudno oprzeć się sile jego narracji (Wielkiej Narracji?!). Przychodzi to jeszcze trudniej tym, którzy – jak piszący te słowa – podzielają w zasadzie aksjologiczny horyzont autora *Intimations of Postmodernity*. A jednak nasuwają się pewne wątpliwości. Wspomnę o dwóch. Pierwsza dotyczy pewnej jednostronności podejścia Zygmunta Baumana. Chodzi nie tylko o to, że w samej nowoczesności sporo rzeczy zasługiwałoby wszak na ocalenie (to w niej bądź co bądź ma swe źródło idea tolerancji), ale i o to, że obraz jej powstania kreślony przez autora recenzowanej

tu pracy jest dyskusyjny. Niewątpliwie w procesie jej kreacji wielką rolę odegrały zarówno idee filozoficzne, nauki społeczne, jak i „panoptyczne państwo”. Z drugiej strony jednak wydaje się, że proces ten był znacznie bardziej żywiołowy i przypadkowy niż chciałby to przyznać prof. Bauman, na co wskazują m.in. wszystkie te teorie kapitalizmu, a on wszak stanowi jądro nowoczesności mówiące o nim w kategoriach „europejskiego cudu”. Być może zatem pewnemu osłabieniu musiałaby ulec jedna z głównych dystynkcji organizujących myślenie Zygmunta Baumana, dystynkcja: spontaniczne/sztuczne. Porządek nowoczesności, choć z pewnością częściowo wymyślony, był jednak również efektem splotu różnych okoliczności przez nikogo z góry nie zaplanowanych, co oczywiście nie musi wcale wpływać na zmianę naszej oceny całej tej epoki. To właśnie jednak z ową oceną wiąże się druga trudność, którą chciałbym tu zasygnalizować. Profesor Bauman uważa, iż kulturę postmodernistyczną cechuje brak jednego duchowego centrum. Aprobatorywnie wyraża się on o przyjemności ludzkiego życia i braku aksjologicznych autorytetów. Sprawa w ogromnym uproszczeniu dotyczy, moim zdaniem, jednej kwestii: śmierci Boga. Powiedziałbym tak: ta forma kultury, którą Zygmunt Bauman identyfikuje jako kulturę postmodernistyczną, byłaby potwierdzeniem słynnej tezy Nietzschego, a mówiąc nieco bardziej socjologicznie – ostatecznym efektem sekularyzacji kultury Zachodu. Stajemy teraz przed podwójnym problemem: 1) czy ów proces sekularyzacji rzeczywiście dopełnia się na naszych oczach?, 2) jak mamy go oceniać? W sprawie pierwszej skłaniałbym się do pewnej ostrożności. Choć proces sekularyzacji kultury europejskiej prawdopodobnie rzeczywiście bardzo się ostatnio pogłębił, to jednak nie sądzę, aby można było powiedzieć, iż się dopełnił. Co więcej, różne formy odrodzenia religijnego (w tym i o charakterze fundamentalistycznym) bynajmniej nie są wykluczone. Również i moja ocena owego procesu sekularyzacji jest pełna ambiwalencji. Spójrzmy chociażby na jeden aspekt całej sprawy, na życie z poczuciem przygodności istnienia. Autor *Intimations of Postmodernity* zdaje sobie doskonale sprawę, iż jest to wielkie wyzwanie i bardzo dobrze wie, jak trudno mu sprostać. Każdy, kto sprawę kiedyś przeżył i przemyślał, każdy kto trzymał kiedyś w swej dłoni dłoń umierającej bliskiej osoby, wie o czym mówię. Prawdopodobnie można (trzeba!) mu sprostać. Nie w tym rzecz. Chodzi raczej o ton pewnego duchowego elitaryzmu, który przebija czasami z pism Zygmunta Baumana. Rozumiem go i wiem, że nie wynika on z lekkomyślności, lecz z głęboko przemyślanych duchowych dylematów naszych czasów. A jednak nie mogę tak całkowicie się z nim pogodzić. Nie wiem po prostu, czy rzeczywiście winniśmy witać z zadowoleniem tę formę kultury, która nie pozostawiła metafizycznych złudzeń, obdarzając nas w zamian nieograniczoną wolnością etycznego wyboru. Pozostaję w tym względzie w stanie ambiwalencji, skądinąd w ten sposób doskonale potwierdzając hipotezy Zygmunta Baumana co do duchowego nastroju naszych czasów. Być może jednak ma on rację, iż nie mamy wyjścia: niepewność

i wahanie, konieczność dokonywania aksjologicznego wyboru i brak dlań jednoznacznej podstawy są naszym losem. Losem mieszkańców postnowoczesnego świata.

Andrzej Szahaj

LUDZIE I ZWIERZĘTA

Ursula Wolf *Das Tier in der Moral*, Klostermann, Frankfurt am Main 1990, 169 stron.

W ostatnich latach ukazało się wiele książek i artykułów na temat stosunku człowieka do zwierząt. Recenzowana książka należy do ambitniejszych. Ursula Wolf, profesor etyki berlińskiego uniwersytetu (Freie Universität Berlin) wyjaśnia we wstępie, że głównym motywem napisania książki jest jej sprzeciw wobec moralnie beztroskiego zadania zwierzętom cierpień. Ponieważ zwierzęta same nie mogą się bronić, ludzie świadomi ich krzywdy powinni przemawiać i działać w ich imieniu. Aby to jednak czynić skutecznie, trzeba dopracować się możliwie przekonujących racji, a trudno znaleźć takie racje na gruncie większości akceptowanych w naszej kulturze systemów etycznych. Analiza założeń i konsekwencji ważniejszych systemów prowadzi do stwierdzenia, że tylko etyki utylitarystyczne reprezentowane w różnych odmianach oraz etyki odwołujące się do współczucia traktują zwierzęta jako istoty, wobec których człowiek ma obowiązki moralne.

Autorka podkreśla swoje nastawienie laickie i empiryczne. Odcina się od argumentacji na rzecz wyróżnionej pozycji człowieka wskazującej na jego szczególną „wartość” albo „godność” ze względu na jakieś posiadane przez niego chwalebne cechy. Jeśli np. ktoś przyjmuje, że człowiek i tylko człowiek jest istotą rozumną i że z tej racji dzieli go przepaść od wszystkich pozaludzkich istot, wówczas owa przypisywana człowiekowi „rozumność” nie jest już cechą empiryczną, lecz staje się cechą metafizyczną. Kant – zdaniem autorki – posługiwał się też metafizyczną koncepcją człowieka. Gdyby cechę rozumności potraktować jako empiryczną, należałoby uwzględnić fakt jej zróżnicowanego natężenia u poszczególnych przedstawicieli gatunku ludzkiego, co nie pozwalałoby przypisać wszystkim ludziom równej pozycji aksjologicznej. Co więcej – trzeba byłoby przyznać, że niektórzy ludzie są mniej rozumni od niektórych zwierząt i wyciągnąć z tego stosowne konsekwencje moralne. Przyznanie wszystkim ludziom równej wartości i wyniesienie wszystkich ludzi ponad inne

gatunki należy więc traktować jako etyczne ustanowienie, które przyjęło się w naszej tradycji. Jest to w istocie postulat, aby każdemu człowiekowi przypisać wyróżniający go status i aby przyznać mu określone uprawnienia moralne. Autorka stwierdza, że dla zwierząt konsekwencje tej filozofii okazały się fatalne.



Ursula Wolf występuje przeciwko wszelkiemu maltretowaniu zwierząt, przeciwstawia się jednak szczególnie dwóm jego rodzajom, które pojawiły się wraz z rozwojem technicznej cywilizacji i które często uważa się we współczesnym świecie za konieczne, nieuchronne: chodzi o tak zwaną przemysłową hodowlę zwierząt i o eksperymenty na zwierzętach. W samych Niemczech – czytamy – „produkuje się” rocznie i zabija w celach konsumpcyjnych 43 miliony świń, zaś w eksperymentach ginie, według danych dostarczanych przez badaczy, 6 milionów, a według obliczeń towarzystw opieki nad zwierzętami 15–20 milionów zwierząt.

Jak wygląda życie tych zwierząt przed zadaniem im śmierci? W przemysłowej hodowli zwierzę ma często tylko tyle dla siebie miejsca, ile zajmuje jego ciało. Kury trzymane są po cztery w drucianych klatkach o powierzchni 40–43 cm. Podobnie ścieśnione żyją świny. Aby obniżyć powstała w tych warunkach tendencję do agresji, zwierzęta przebywają w stale zaciemnionych pomieszczeniach. Cielęta mogą tylko stać albo leżeć, nie mogą obrócić się ani wykonywać innych ruchów z braku miejsca. Ich pomieszczenia ogrzewane są do temperatury 30–36 stopni, co pobudza pragnienie; nie podaje się im jednak do picia wody, lecz tłuste mleko, aby szybciej przybyły na wadze. Zwierzęta stoją na metalowych prętach, ponieważ wyściełanie pomieszczeń słomą wymagałoby od hodowców większego nakładu pracy. Prowadzi to do bolesnej deformacji nóg. O warunkach transportu żywych zwierząt świadczą statystyki: w Niemczech rocznie umiera podczas transportu około 400 tysięcy świń. Z kolei w laboratoriach zwierzętom zadawane są często męczarnie, które słusznie określa się jako najokrutniejsze tortury.

Z pojęciem okrucieństwa w stosunku do zwierząt kojarzone jest najczęściej zadawanie bólu. Zapomina się natomiast o cierpieniach powodowanych niezaspokojeniem wielorakich podstawowych potrzeb zwierząt. Autorka podkreśla, że nie chodzi tu o sporadyczne cierpienie, które oczywiście się liczy, ale którego często nie da się uniknąć, lecz o globalny subiektywny dobrostan (*subjektives Wohlbefinden*) zwierzęcia, jakość życia w jego całości. Otóż przemysłowa hodowla i eksperymenty pozbawiają egzystencję zwierząt wszelkich walorów pozytywnych. W przemysłowych hodowlach zwierząt się nie bije i nie głodzi, ale nie daje się im w ogóle możliwości zaspokojenia tak elementarnych potrzeb, jak choćby potrzeba ruchu i aktywności. Przebywają w warunkach będących zaprzeczeniem tego, co jest niezbędne dla jednostek danego gatunku, aby

osiągnęły minimum subiektywnego dobrostanu. W przypadku eksperymentów natomiast życie zwierząt staje się ciągiem bólu, lęku i stresów. Pamiętać również trzeba o czysto psychicznych, m.in. społecznych, potrzebach niektórych zwierząt, które ludzie zazwyczaj lekceważą.

★ ★ ★

Jak to jest możliwe, pyta autorka, że ludzie obchodzą się ze zwierzętami w sposób tak okrutny? Najprostszym wyjaśnieniem byłoby to, że zwierzęta absolutnie nie liczą się w życiu moralnym. Tak jednak jej zdaniem nie jest. Moralność potoczna akceptuje przekonanie, że nie wolno zwierzętom zadawać cierpienia bez powodu. Znalazło to wyraz także w niemieckim prawodawstwie z 1986 r.: zabrania ono zadawać zwierzętom cierpienie „bez racjonalnej przyczyny”.

Przy szerokiej zgodzie na tę zasadę, obowiązek argumentacji i usprawiedliwiania spoczywa na tych, którzy zadają cierpienia. W praktyce okazuje się, że niemal każde złe postępowanie ze zwierzętami ludzie próbują usprawiedliwić tym, że służy ono jakimś pożądanym celom. Widać wtedy wyraźnie, że nawet ci, którzy stosunek do zwierząt czynią przedmiotem moralnej refleksji, nie przypisują im takiej samej pozycji moralnej (*den gleichen moralischen Status*), jaką przypisują ludziom. Kto bowiem sprawia ból człowiekowi, nie może uchylić się od odpowiedzialności wykazując, że ten czyn komuś do czegoś pożądanego służy. Nie wystarczy, że powód jest „racjonalny” w sensie skuteczności, ekonomicznej opłacalności, zaspokojenia czyichś potrzeb itp., lecz musi jeszcze podlegać moralnej akceptacji. W przypadku zwierząt nastawienie jest zupełnie inne; czysto instrumentalne manipulowanie ich losem nie budzi moralnego sprzeciwu, choćby pociągało za sobą największe cierpienia zwierząt. Dla autorki centralne stało się więc pytanie, czy moralne zasady odnoszące się do zwierząt słusznie obowiązują aż o tyle mniej rygorystycznie niż odnoszące się do ludzi, że w praktyce przestają obowiązywać wtedy, gdy okrutne postępowanie służy jakimś rzeczywistym lub tylko rzekomym interesom ludzi. Jej zdaniem nie można dopatrzeć się tutaj moralnej słuszności.

Ursula Wolf zmierza w swojej książce do obrony stanowiska, że zwierzętom jako przedmiotom ludzkich działań ocenianych moralnie należy się taka sama moralna pozycja jak ludziom, są one bowiem, tak samo jak ludzie, istotami podatnymi na cierpienie. Autorka nie wyjaśnia niestety, jak rozumie owo „przypisanie takiej samej pozycji moralnej”. Jej przykłady i argumentacja sugerują – jak się zdaje – następujące rozumienie: ludzie i zwierzęta mają taką samą pozycję moralną, jeśli cierpienie zadawane zwierzętom traktowane jest w równej mierze jako zło, jak cierpienie zadawane ludziom. Niektóre fragmenty książki pozwalają jednak na inną, mocniejszą interpretację: ludzie i zwierzęta mają taką samą moralną pozycję, jeśli powodowanie jakiegoś rodzaju cierpień

traktowane, w przypadku ludzi, za absolutnie niedopuszczalne jest tak samo traktowane w odniesieniu do zwierząt. Nie są mi znane reakcje na recenzowaną książkę, sądzą jednak, że radykalizm autorki w tym punkcie napotykać będzie na największe opory.

★ ★ ★

Utylitaryzm i etyka Schopenhauera włączają stosunek do zwierząt do moralności, ale w doktrynach tych brak jest – zdaniem Ursuli Wolf – przypisania zwierzętom owej „równej pozycji moralnej”, o którą ona w swojej książce zabiega.

Główną zaletę utilitaryzmu upatruje w tym, że traktując podatność na cierpienie jako cechę decydującą o przynależności do grupy istot, wobec których mamy obowiązki moralne, doktryna ta uwzględnia także zwierzęta. Już Bentham twierdził, że, z moralnego punktu widzenia, nie jest ważne, czy jakieś stworzenie zdolne jest rozumować lub posługiwać się mową, lecz czy jest podatne na cierpienie.

Współczesną debatę nad stosunkiem ludzi do zwierząt zainicjował i ożywił także przedstawiciel utilitaryzmu, mianowicie Peter Singer, swoją słynną książką *Animal Liberation* z 1975 r. Według Singera sprawianie cierpienia komukolwiek jest dopuszczalne tylko wtedy, jeśli to zapobiega większemu cierpieniu. Kto czyni wyjątki w odniesieniu do zwierząt dlatego, że nie należą one do ludzkiego gatunku, posługuje się, zdaniem Singera, kryterium moralnie nieistotnym lub zgoła podejrzanym – tak samo jak człowiek, który jakichś ludzi gorzej traktuje z racji odmiennego koloru skóry. Zdaniem Singera egoizm gatunkowy nie da się usprawiedliwić tak samo, jak nie da się usprawiedliwić rasizm.

Jako najbliższą własnym intuicjom autorka przedstawia etykę Schopenhauera, według którego moralnie dobre postępowanie tym się charakteryzuje, że ma na względzie cudze dobro, a nie własne. Takie postępowanie jest możliwe dzięki zdolności człowieka do identyfikacji z innymi istotami i do współdoznawania z nimi. Psychologiczną podstawę moralności stanowi zatem znane ludziom z potocznego doświadczenia współczucie jako reakcja na cudze cierpienie. Współczucie zaś może odnosić się w równej mierze do ludzi, jak do zwierząt.

Autorka ocenia koncepcję Schopenhauera, jako z kilku względów, sympatyczniejszą od utilitaryzmu:

1. W etyce Schopenhauera głównym przedmiotem troski są cierpiące jednostki, których praw należy szanować, podczas gdy w utilitaryzmie zachodzi niebezpieczeństwo dbania o maksymalizację i minimalizację abstrakcyjnie pojmowanej sumy szczęścia i sumy nieszczęścia. Współczucie kieruje się ku konkretnym jednostkom, dlatego budować na nim można indywidualistyczną

etykę, za którą opowiada się autorka. Dla Ursuli Wolf ważne są indywidualne losy jednostek, dlatego ceni koncepcję Kanta nie pozwalającą na instrumentalne traktowanie jednostek w interesie ogółu, czego utilitaryzm nie wyklucza.

2. W etyce Schopenhauera radość i cierpienie nie są izolowanymi stanami, lecz rozpatrywane są w kontekście całości życia. Autorka pozytywnie ocenia to, że Schopenhauer rozumie cierpienie szeroko: nie tylko ból i przykrość jako przeciwieństwa zwykłej przyjemności, ale, w przypadku istot wyżej rozwiniętych, także ujemne doznania związane z niezaspokojeniem potrzeb psychicznych.

3. Utylitaryzm traktuje minimalizację cierpienia i maksymalizację szczęścia jako równie moralnie doniosłe, Schopenhauer zaś nakazuje dbać o to, aby nie sprawiać cierpienia i świadczyć pomoc cierpiącym. Zdaniem autorki uszczęśliwianie nie jest moralnym obowiązkiem, jest nim natomiast powstrzymanie się od unieszczęśliwiania.

Niektórzy twierdzą, że nie da się oprzeć etyki na afekcie, również na afekcie współczucia, ponieważ afekty są zmienne, zależne od aktualnego stanu ducha. Autorka uważa to za nieporozumienie. Schopenhauer oraz inni przedstawiciele etyki współczucia nie twierdzą, że człowiek za każdym razem w swoim moralnie cennym postępowaniu doznaje aktualnie współczucia. Ważne jest natomiast, aby na podstawie wielokrotnie doznawanego afektu współczucia wyrobił w sobie określoną wrażliwość moralną, aby konsekwentnie reprezentował określoną postawę, aby doszedł do przyjęcia ogólnej zasady nakazującej oszczędzanie cierpienia i aby uczynił tę zasadę wytyczną swoich działań.



Autorka opowiada się za programem moralnym, który nazywa etyką uogólnionego współczucia. W nawiązaniu do Montaigne'a twierdzi, że z wszystkich ludzkich przywar najhaniebniejsze jest okrucieństwo.

Za jedyną moralnie istotną cechą wspólną wszystkim ludziom, ale także zwierzętom, uznaje zdolność do cierpienia. Nie jest to cecha stanowiąca o jakiejś szczególnej „wartości” czy „godności” istot, wobec których mamy obowiązki moralne, lecz zwykła cecha przyrodzona. Jeżeli przyjmiemy, że czyni ona z wszystkich ludzi przedmioty obowiązków moralnych i że występuje również u zwierząt, to powinniśmy uznać, że nie tylko ludzie, ale także zwierzęta są przedmiotem obowiązków moralnych, że im także należy się ochrona i opieka.

Autorka podkreśla, że nie wierzy w żaden wyższy autorytet, który by nakazywał jakieś godziwe zachowania; nie próbuje także nadać swojej pozycji charakteru kantowskiej kategoryczności. Świadoma jest, że jej pozycja nie da się do końca racjonalnie uzasadnić. W etyce nie da się osiągnąć całkowitej pewności. Wystarczy jednak mocne przekonanie o słuszności zajmowanego stanowiska i realizowanie go w życiowej praktyce. To, że okrucieństwo wobec jakichkolwiek istot zdolnych do cierpienia, jest haniebne, można tylko uznać na zasadzie

oczywistości. Autorka nie chce też twierdzić, że zwierzęta posiadają z natury jakieś prawa. To ludzie, kierując się poczuciem moralnym, powinni ustanowić prawo zwierząt do tego, aby ludzie liczyli się z ich cierpieniem.

Prawdą jest, że nie sposób żyć, nie zadając cierpień. Toteż etyka uogólnionego współczucia nie formułuje utopijnych postulatów, lecz oczekuje, że idea minimalizacji cierpień, a nie całkowitego od nich uwolnienia, stanie się w odniesieniu do zwierząt, tak samo obowiązująca, jak jest obowiązująca w odniesieniu do ludzi.

Niektórzy twierdzą, że zwierzęta nie cierpią albo twierdzą, że nie możemy być pewni ich cierpienia. Takie argumenty zdaniem autorki służą przeważnie uchylaniu się od konsekwencji uznania zwierząt za istoty cierpiące. Aktualny stan wiedzy o ewolucyjnej ciągłości istot żywych skłania do przyjęcia, że zachowanie, zwłaszcza wyżej rozwiniętych zwierząt, da się zadowalająco wyjaśnić, jeśli tym zwierzętom przypiszemy zdolność do doznawania bólu oraz wielu innych stanów psychicznych znanych ludziom z własnego doświadczenia.

Zwierzęta warto i należy różnicować stosownie do ich biologicznego i psychicznego wyposażenia. Mówienie ogólnie o „zwierzętach” zacierza fakt, że dystans np. między człowiekiem z małpą jest znacznie mniejszy niż np. między małpą a ślimakiem. Trzeba przyjąć, że niektóre obowiązki moralne odnoszą się tylko do wyżej rozwiniętych zwierząt, a są i takie organizmy żywe, które nie podpadają pod program uogólnionego współczucia, skoro pozbawione są komórek nerwowych, np. bakterie. Wobec roślin jako organizmów nie podatnych na cierpienie autorka nie postuluje żadnych obowiązków moralnych.



Jak już wspomniałam, Ursula Wolf przeciwstawia się przede wszystkim dwóm rodzajom krzywdy wyrządzanej zwierzętom we współczesnym świecie: przemysłowej hodowli i eksperymentom.

Ludzie popierający te praktyki twierdzą często, że mamy do czynienia z konfliktem moralnym i że trzeba wybierać między cierpieniem ludzi a cierpieniem zwierząt. Ponieważ zaś cierpienie ludzi należy uznać za ważniejsze, praktyki te należy zaakceptować. Ursula Wolf reprezentuje odmienne stanowisko. Twierdzi nawet, że konflikt jest tu tylko pozorny, ponieważ o rzeczywistych konfliktach moralnych można mówić dopiero wtedy, gdy zachodzi kolizja mniej więcej równych sobie dóbr. Czy zło spadające na ludzi z racji zaniechania przemysłowej hodowli, ale także zaniechania eksperymentów można uznać za mniej więcej równie dotkliwe jak zło wyrządzane zwierzętom? Autorka stanowczo temu zaprzecza.

Kto broni swego prawa do spożywania mięsa pochodzącego od zwierząt z hodowli przemysłowych, twierdząc, że czerpane stąd przyjemności smakowe stanowią istotny warunek jego dobrego samopoczucia, nie bierze pod uwagę, że

dostępnych jest mu wiele innych źródeł przyjemności, podczas gdy przemysłowa hodowla z całego życia zwierzęcia czyni męczarnię. Po obu stronach występują tu więc dobra tak wyraźnie nierówne, że trudno mówić o rzeczywistym konflikcie. Przemysłowa hodowla nie ma za sobą, zdaniem autorki, żadnych moralnych racji. Powoływanie się zaś na względy ekonomiczne ignoruje – jej zdaniem – fakt, że w krajach europejskiej wspólnoty doszło do licznych absurdów w dziedzinie produkcji żywności. Subwencje przeznaczone na uporanie się z nadmiarem mięsa pochłaniają tyle pieniędzy, że koszty dofinansowania ośrodków hodujących zwierzęta w warunkach im sprzyjających prawdopodobnie nie byłyby wyższe. Autorka jednak, głównie z przyczyn zasadniczych, odrzuca argument opłacalności ekonomicznej tam, gdzie opłacalne ma być maltretowanie zwierząt.

Jeśli w wykorzystywaniu zwierząt dla ludzkich celów zachodzi ewentualnie gdzieś rzeczywisty konflikt, to szukać go należy raczej w praktyce eksperymentowania. Ursula Wolf stara się jednak wykazać, że i tu konfliktu nie ma.

Odrzuca ona przytaczany niekiedy przy tej okazji argument wolności badań naukowych. Badacze każde wymyślone przez siebie eksperymentalne przedsięwzięcie podciągają pod chwalebny cel „rozwoju wiedzy”. W dziedzinie badań jednak nikomu nie powinno przysługiwać prawo do nieograniczonej wolności. Wyrzekając się okrutnego eksperymentowania na zwierzętach biolog wciąż jeszcze będzie miał dość okazji do zawodowej samorealizacji. Przy obecnych zaś praktykach po stronie zwierząt mamy jedynie totalnie zmarnowane życie, permanentny ból i lęk.

Badacze twierdzą niekiedy, że działają z poczucia obowiązku: pragną przyjść z pomocą cierpiącym ludziom. Zdaniem autorki ulegają oni samoułudzie. Kto nastawiony jest na ofiarne niesienie pomocy, zazwyczaj nie szuka dla siebie miejsca w biologicznym lub farmaceutycznym laboratorium, lecz spieszy do chorych i upośledzonych, aby im pomóc aktualnie dostępnymi środkami.

Gdy się odrzuci badawczy interes samego biologa jako nieuprawniony, pozostaje ważki argument, że eksperymenty podejmowane są w tak doniosłych celach jak ochrona zdrowia i przedłużanie życia ludzi. Autorka polemizuje z argumentacją, że w danym przypadku mamy do czynienia z koniecznością wyboru między cierpieniem ludzi a cierpieniem zwierząt. Przyjmuje, że gdyby tu zachodził rzeczywisty konflikt, musiałby to być konflikt między prawem zwierząt do warunków, w jakich nie są one maltretowane, a prawem ludzi do zdrowia. Czy jednak istnieje prawo do zdrowia? Człowiek ma prawo do zdrowych warunków życia, o ile zależą one od ludzkich działań. Dbanie o takie warunki nie jest wszakże zadaniem przemysłu farmaceutycznego, lecz ochrony środowiska. Do czego każdy człowiek ponadto ma niewątpliwie prawo, to zapewnienie mu środków medycznych w razie choroby lub wypadku.

Autorka zwraca uwagę, że eksperymenty na zwierzętach wcale nie służą doraźnej pomocy medycznej, lecz obliczonemu na długi dystans ewentualnemu poszerzeniu możliwości takiej pomocy. A gdyby nawet ich skutkiem była pomoc

bezpośrednia, to czy wolno z tej metody korzystać? Etyka uogólnionego współczucia głosi, że każda żyjąca istota ma prawo do warunków sprzyjających jej dobrostanowi i że nie wolno jednej istoty pozbawiać tych warunków po to, aby przywrócić je innej. Autorka postuluje, aby na coraz większą skalę rozwijać już dziś stosowane metody alternatywne, nie angażujące zwierząt.

Przy próbie usprawiedliwienia eksperymentów pada argument, że nawet etyka szanująca indywidualne prawa dopuszcza przypadki, w których jedna istota może zostać swych praw pozbawiona po to, aby uratować inne. Zachodzi to jednak tylko w zupełnie szczególnych okolicznościach określanych jako stan wyższej konieczności. Gdy porywacz samolotu używa jednego z zakładników jako tarczy ochronnej, gdy wydaje się pewne, że za chwilę z jego rąk zginie sto osób znajdujących się w samolocie, wówczas można ewentualnie uznać za usprawiedliwione zabicie jednego pasażera wraz z porywaczem. Eksperymenty na zwierzętach nie są wszakże reakcją na sytuację graniczną, na stan klęski czy katastrofy, lecz należą do długoterminowej strategii rozwijania środków umożliwiających zwalczanie chorób i przedłużanie życia.

Przypuśćmy jednak – mówi dalej autorka – że wybucha niespotykana dotąd epidemia, która rozprzestrzeni się z taką szybkością, że jej ofiarami w krótkim czasie mogą paść wszyscy ludzie. W tych warunkach rzeczywiście można byłoby uznać za dozwolone nierespektowanie podstawowych indywidualnych praw, gdyby to miało stanowić szansę zlikwidowania epidemii. Jednakże właśnie w takiej sytuacji nikt nie zalecałby eksperymentowania na zwierzętach, ponieważ pożądane wyniki uzyskaloby się szybciej i pewniej, wypróbowując domniemane środki od razu na ludziach. Z pewnością znaleźliby się też ochotnicy, którzy zamiast niechybnej śmierci woleliby poddać się eksperymentom.

Autorka twierdzi, że wymaga wyjaśnienia, dlaczego eksperymenty na zwierzętach mają uchodzić za dopuszczalne, podczas gdy takie same zabiegi na ludziach, również tych, których umysłowa kondycja jest na takim samym poziomie, jak niektórych zwierząt albo nawet na niższym, traktowane są jako absolutnie niedopuszczalne. Twierdzi ona, że kto reprezentuje takie stanowisko, powinien je uzasadnić. Według etyki uogólnionego współczucia pozycja wszystkich istot zdolnych do cierpienia jest bowiem równa.

Jakimi argumentami posługują się ci, którzy bronią wyróżnionej pozycji ludzi? Autorka zaznacza, że interesują ją wyłącznie argumenty nie-metafizyczne. Oto analizowane przez nią argumenty:

1. Filozofia moralna, ale także potoczne poczucie moralne przyjmują, że mamy szczególne zobowiązania wobec bliskich. Jest to pragnienie sensowne, ponieważ pomiędzy krewnymi, przyjaciółmi czy sąsiadami zachodzą ściślejsze związki i zależności w dziedzinie działań niż między obcymi, co prowadzi do szczególnych oczekiwań i zobowiązań. Tak samo sensowne jest przekonanie, że członkowie własnego gatunku są nam bliżsi, a przy większej bliskości powstaje więcej zobowiązań. Co to jednak znaczy konkretnie w dziedzinie naszego

moralnie ocenianego postępowania? Otóż na pewno nie to, że skoro wobec własnego dziecka mamy szczególne zobowiązania, wolno nam w przypadku jego choroby poprzez eksperymenty na obcych dzieciach usiłować możliwie szybko uporać się z chorobą własnego dziecka. Etyka nakazuje wszystkich ludzi na równi chronić przed niszczącą ich ingerencją, obojętne, czy są nam oni bliscy czy dalecy. Absolutnie nie wolno poświęcić obcych ludzi, aby pomóc swoim. Kryterium „bliskości” ma w etyce inny sens. Gdy możemy pomóc tylko bądź własnemu dziecku bądź cudzemu, jesteśmy uprawnieni, a może nawet zobowiązani do tego, aby pomóc własnemu. Tak samo, gdy w jakiejś sytuacji możemy pomóc tylko człowiekowi albo zwierzęciu, jesteśmy uprawnieni, a nawet zobowiązani do tego, aby pomóc człowiekowi. Nie jesteśmy jednak uprawnieni do tego, aby podejmować na istotach innego gatunku eksperymenty stanowiące dla nich męczarnię, po to, aby pomóc istotom własnego gatunku. To są dwie zupełnie różne sytuacje moralne. Należy też pamiętać (tu autorka podkreśla swoją zgodność z Kantem), że negatywny obowiązek niewyrządzania szkody ma w etyce pierwszeństwo przed pozytywnym obowiązkiem niesienia pomocy. Tak jak w przypadku ludzi obowiązuje zasada, że nie wolno jednemu człowiekowi wyrządzić wielkiej fizycznej lub psychicznej szkody po to, aby drugiego wyzwolić od cierpienia, tak powinna obowiązywać również zasada, że nie wolno skazywać zwierząt na męczarnie po to, aby nieść pomoc ludziom.

W ramach argumentu bliskości autorka rozważa postulat, aby – dopóki tak wielu ludzi głoduje i jest ofiarami różnorodnych nieszczęść – skupić wysiłki na potrzebach ludzi, nie troszcząc się na razie o zwierzęta. Argument ten zakłada jej zdaniem niesłusznie, że pomoc możemy tylko albo ludziom albo zwierzętom i że w tej sytuacji powinniśmy wybrać ludzi jako nam bliższych. Przede wszystkim jednak należy pamiętać, że przy problemie eksperymentów nie chodzi przecież o to, aby zwierzętom pomagać, lecz jedynie aby powstrzymać się od wyrządzania im krzywdy, co nie pochłonęłoby czasu ani energii niezbędnych dla pomagania ludziom. Argument pilności potrzeb nie odpowiada też zresztą – mówi autorka – naszym nastawieniom w stosunku do ludzi. Gdyby taka zasada obowiązywała generalnie, wówczas np. lekarze byłiby zobowiązani do skupienia całej swojej uwagi wyłącznie na ludziach ciężko chorych.

2. Drugi argument głosi, że ludzi łączą wzajem określone związki uczuciowe, których zazwyczaj brak jest w kontaktach ze zwierzętami i że ludzie tworzą we własnych kręgach społeczności moralne oparte na zasadzie wzajemności, czego nie można powiedzieć o wzajemnych związkach ludzi i zwierząt. Fakty te nie uprawniają jednak, zdaniem autorki, do wniosku, że zwierzętom wolno przypisać gorszą pozycję w moralności.

3. Najczęstszym argumentem na rzecz gorszej pozycji zwierząt są różnice uzdolnień. Na gruncie etyki uogólnionego współczucia argument ten nie może jednak uchodzić za zasadny, ponieważ jedynym czynnikiem istotnym jest w niej podatność na cierpienie.

Słusznie zwraca się uwagę, że dla ludzi cierpienie jest czymś jakościowo innym niż dla zwierząt z racji zdolności człowieka do ustosunkowania się do swoich doznań i do refleksji nad nimi. Nie znaczy to jednak, że cierpienie ludzi jest bardziej intensywne, intensywność zaś cierpienia jest czymś, co się liczy na gruncie etyki uogólnionego współczucia. Cierpienie zwierząt może być nawet bardziej intensywne, ponieważ człowiek zdolny bywa przewidzieć koniec swoich cierpień, bywa też zdolny odwrócić od nich uwagę albo dopatrzeć się lub dopracować ich sensu w całości swego życia.

★ ★ ★

Autorka umieszcza na początku poszczególnych części swojej książki motta z dzieł znanych pisarzy i myślicieli dotyczące stosunku do zwierząt. Rozdział ostatni zaczyna się od wyznania Eliasa Canetti: „Przykro mi, że nigdy nie dojdzie do buntu zwierząt przeciwko nam ludziom, owych pokornych zwierząt, owiec, krów, których los spoczywa w naszych rękach, a przed którym nie mogą się obronić”. Tak jest rzeczywiście – stwierdza Ursula Wolf – zwierzęta same nie są w stanie obronić się przed krzywdą. Jednakże ludzie, którym los zwierząt nie jest obojętny, powinni odpowiedzieć sobie na pytanie, co mogą i co powinni dla nich uczynić. Zdaniem autorki zacząć trzeba od ugruntowania w sobie i praktykowania etyki, w której rzeczywiście znajdzie się należne miejsce dla zwierząt. Często uwzględniamy niestety tylko bliższe nam zwierzęta, pomijamy zaś mało dla nas zrozumiałe, z którymi nie poczuwamy się do psychicznej więzi. Naszą zaś chęć obrony zwierząt paraliżuje w wielu przypadkach przekonanie o bezsilności jednostki. Sądzimy, że nic nie zmieni się na świecie przez to, że ten i ów wyrzeknie się np. mięsa czy jajek pochodzących z hodowli przemysłowych albo kosmetyków, których produkcja okupiona została męczarnią zwierząt. Czy zlikwiduje to choć jedną hodowlę? Czy sprawi, aby choć jedno zwierzę mniej cierpiało? Autorka twierdzi, że choć pojedynczy człowiek radykalnych zmian nie dokona, nie jest to powód, aby zaniechać licznych małych kroków, które są możliwe i na których pozytywne skutki można liczyć. Trzeba pamiętać, że z ratowaniem zwierząt jest podobnie jak z ratowaniem ludzi: gdzie pojedynczy człowiek nie może pomóc wszystkim ani nawet wielu, często może pomóc niektórym, i dla tych niektórych nie jest przecież obojętne, czy przyjdzie się im z pomocą czy nie. Prawdą jest, że zło występujące w skali masowej nie zostanie w skali masowej uchylone, jeśli tylko jednostki będą świadczyć pomoc jednostkom. Niezbędne są tu zmiany strukturalne, których warunkiem jest zmiana moralności nazywanej przez autorkę polityczną a którą przeciwstawia moralności osobistej. Do tych zmian oczywiście dążyć należy. Jednakże cierpienia zadawane dziś zwierzętom w skali masowej są często skutkiem nie tyle społecznych struktur, co raczej oczekiwań ze strony licznych poszczególnych konsumentów. Gospodarką sterują wielkie koncerny zaangażowane m.in.

w produkcję mięsa metodą przemysłową, ale o tym, że mięso jest w ogóle w ten sposób produkowane, decydują nawyki konsumpcyjne licznych konsumentów. Tak samo skutkiem zapotrzebowania jest obecność na rynku wciąż nowych kosmetyków, przy których produkcji, zwierzęta doznają okrutnych męczarni.

Kto używa produktów powstałych kosztem cierpienia zwierząt, sprzeniewierza się zdaniem autorki osobistej moralności, tak samo jak ten, kto sam dręczy zwierzęta. Nie jest bowiem istotne, że dręczenie pozostawia innym, skoro służy ono zaspokojeniu jego potrzeb. Jeśli coraz większa ilość pojedynczych osób wyrzeknie się owych produktów, doprowadzi to do postulowanych zmian. Świadczą o tym efekty już uzyskane przez bojkot ze strony konsumentów. W każdym razie – twierdzi autorka – wrażliwość na cierpienia zwierząt powinna znaleźć swoje odbicie w praktyce życiowej.

W ostatnim fragmencie książki autorka realistycznie stwierdza, że są oczywiście granice tego, co nawet przy powszechnym uwrażliwieniu ludzi na cierpienia zwierząt możliwe jest do urzeczywistnienia. Opanowanie ziemi przez gatunek ludzki stanowi fakt, który w sposób nieuchronny odbija się niekorzystnie na warunkach bytowania zwierząt. Przede wszystkim jednak nie można zmienić praw przyrody: żywotne interesy jednych istot kolidują na mocy tych praw z żywotnymi interesami innych istot. Napotykamy więc granice tego, co w imię moralności jest możliwe. Jednakże etyce uogólnionego współczucia nie przyświeca utopijny ideał świata pozbawionego cierpień. Życiu zawsze towarzyszy cierpienie. Tym ważniejsze jest jednak, aby nie powodować cierpień z bezmyślności, z egoizmu, z okrucieństwa. Taki program nie jest niczym nowym, mówi autorka. Przyjął się on szeroko i wyznacza oceniane dodatnio postępowanie wobec ludzi. Elementem nowym w naszej kulturze jest postulat, aby tym programem objąć także zwierzęta.

Joanna Pawłowska

STWORZENI ZE ZWIERZĄT

James Rachels *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press 1991, 225 stron.

W 1838 roku, a więc w 21 lat przed opublikowaniem *Pochodzenia gatunków*, Darwin napisał: „Człowiek w swej arogancji uważa siebie za wspaniałe dzieło godne zabiegów ze strony bóstwa. Skromniej – i jak sądzę prawdziwiej – jest widzieć w nim istotę stworzoną ze zwierząt.” Te słowa wybrał na motto swej książki *Created from Animals* James Rachels, współczesny amerykański filozof znany przede wszystkim ze swych błyskotliwych polemik w obronie eutanazji uwieńczonych książką *The End of life*. Tam poddał krytyce koncepcję świętości życia i wykazywał, że człowiek ma prawo do godnej śmierci. W obecnej książce głosi tezę, że uznając za wiarygodną teorię Darwina, zmuszeni jesteśmy odrzucić wiarę w wyjątkową rolę człowieka w przyrodzie i przyjąć nową uniwersalną etykę skłaniającą nas do uznania wspólnego pochodzenia ludzi i zwierząt, wegetarianizmu i skromności gatunkowej. Jeśli Rachels ma rację, to darwinizm może zostać uznany za ważny argument w walce o prawa zwierząt i uutorować drogę do bardziej humanitarnego świata wyzwolonego z przesądów, ortodoksyjnej religii, ciemnoty, strachu i chęci dominowania nad wszystkim co żyje.

Sprawdźmy, czy Rachels ma rację. Przedstawione w książce rozumowanie sprowadza się do następujących twierdzeń:

(1) Jednostki powinny być traktowane w taki sam sposób, o ile nie zachodzą między nimi różnice, które usprawiedliwiają nierówne traktowanie.

(2) Ludzie i zwierzęta nie różnią się w istotnym sensie: są one podobne pod pewnymi względami i, choć różnią się pod innymi, to różnice są sprawą stopnia,

a nie jakości. Jeśli ludzie są racjonalni, to również zwierzęta są racjonalne, choć w różnym stopniu. To samo da się powiedzieć o innych ludzkich zdolnościach.

(3) Zatem, jeśli ludzie posiadają pewne cechy, które uzasadniają traktowanie ich w pewien sposób, może się zdarzyć, że inne zwierzęta również posiadają te cechy.

(4) Tak więc, nasze postępowanie wobec ludzi i innych zwierząt powinno polegać na rozpoznawaniu podobieństw i różnic, jakie istnieją między nimi. Kiedy zachodzi różnica, która usprawiedliwia nierówne traktowanie można traktować je nierówno. Jeśli taka różnica nie zachodzi, nierówne traktowanie jest nieusprawiedliwione.

Czy rozumowanie Rachelsa jest słuszne? Poddajmy analizie każde z jego twierdzeń i przekonajmy się, czy istnieją dobre racje do ich utrzymania.

Ponieważ wspomniane cztery twierdzenia są parami bliskoznaczne, będziemy rozpatrywać kolejno pierwsze i czwarte oraz drugie i trzecie. Zaczniemy naszą analizę od twierdzenia pierwszego i czwartego. Zawartą w nich regułę Rachels nazywa „zasadą równości” (*principle of equality.*) W tak ogólnym brzmieniu zasada ta jest niepodważalna, gdyż ma charakter tautologiczny. Jej niebanalność w naszym przypadku zależy od odpowiedzi na pytanie, jakie różnice uprawniają do nierównego traktowania. Niestety Rachels nie odpowiada jasno na to pytanie. Jak sam przyznaje: „By uzupełnić zasadę równości, potrzebujemy wyjaśnienia, na czym polegają istotne różnice. [...] Nie mogę jednak rozwinąć całkowitej teorii istotnych różnic, bo zawiodłoby nas to zbyt daleko od dotychczasowego przedmiotu rozważań i otarło o kontrowersję, których rozwiązania nie mają związku z celami tej pracy.” To wyznanie rozczarowuje czytelnika. Rachels nie ma racji mówiąc, że teoria różnic istotnych „zawiodłaby nas zbyt daleko”, bo z pewnością zawiodłaby nas tam, gdzie chcielibyśmy się znaleźć, rozważając kwestie nierówności ekonomicznych, rasizmu i szowinizmu gatunkowego. Każdy fanatyczny rasista lub zwolennik wiwisekcji jest przekonany o tym, że różnica, na podstawie której traktuje nierówno pewne osobniki jest absolutnie fundamentalna. Rachels nie ma lepszego wyjścia, jak posłużyć się przykładami. Cechami, jakie się bierze pod uwagę w medycynie jest stan zdrowia pacjenta. Natomiast w edukacji państwowej główną rolę odgrywają zdolności, pracowitość i dobre wyniki testów sprawdzających. Pierwszeństwo w przyjęciu do szkoły prawniczej ma A raczej niż B, jeśli A dobrze wypadł na egzaminach, a B – słabo. Z kolei lekarz stosuje inne leczenie wobec C i D, jeśli wie, że C ma złamaną rękę, a D nabawił się infekcji. Bylibyśmy zaszokowani, gdyby lekarz na pytanie, dlaczego pacjentowi C włożył rękę w temblak, zaś D zalecił penicylinę odpowiedział, że C jest inteligentniejszy niż D. Podobnie wypowiedź komisji egzaminacyjnej szkoły prawniczej, że A został przyjęty, bo miał infekcję, zaś B odrzucony, bo ma złamaną rękę uznalibyśmy za przejaw niepoczytalności. Z powyższych przykładów wypływa dla Rachelsa ważny wniosek. To, czy różnice w traktowaniu jednostek, zależą od różnic między jednostkami, da się

określić, rozpatrując szczególny rodzaj postępowania, jakie wchodzi w grę. Niektóre różnice uzasadniające nierówne traktowanie w jednej dziedzinie nie mogą usprawiedliwiać nierównego traktowania w innej. Zdaniem Rachelsa św. Tomasz i Kant nie zrozumieli dobrze tej kwestii. Z założenia, że ludzie i zwierzęta różnią się pod pewnymi względami, wysnuli wniosek, że różnią się pod każdym istotnym względem. Idąc za Rachelsem, musimy sobie uświadomić jeszcze raz, że posiadanie nieśmiertelnej duszy lub zdolności do pomyślenia sobie imperatywu kategorycznego nie usprawiedliwia nierównego traktowania ludzi i zwierząt pod innymi istotnymi względami. Nie musimy dbać o zbawienie duszy zwierząt, ani o to, by wspięły się na wyżyny moralności, ale powinniśmy otaczać je opieką, leczyc i nie sprawiać im cierpień. W tym miejscu pojawia się jednak pewna wątpliwość. Jeśli podstawą dla przyznawania praw są sytuacje a nie osoby, to te ostatnie się rozmywają. Realne są tylko cechy wyodrębnione w poszczególnych sytuacjach z jednostek, a nie same jednostki. Zasada równości obejmuje jednostki należące do różnych gatunków ze względu na to, czy posiadają one cechę istotną moralnie, czy nie. Rachels musi jeszcze wykazać, iż na dobrą sprawę nie ma takiej cechy istotnej moralnie, którą posiadałby człowiek, a nie posiadały niektóre zwierzęta, czyli że różnice między człowiekiem a pewnymi zwierzętami mają zazwyczaj charakter stopnia a nie jakości. Jak pokażemy za chwilę konsekwencje takiego postawienia sprawy okazują się dosyć kłopotliwe, nawet dla zdeklarowanego obrońcy praw zwierząt.

Jeśli rzeczywiście ludzie i zwierzęta nie różnią między sobą pod istotnym względem to twierdzenia drugie i trzecie są prawdziwe. Rachels stara się je solidnie udokumentować. Ich uzasadnienie wspiera się na ekspozycji teorii ewolucji Darwina. Przyjęcie teorii Darwina było konsekwencją uznania trzech prawdziwości. Po pierwsze, jak wykazał Malthus, gdyby wzrost populacji dokonywał się w idealnych warunkach, to odbywałby się zgodnie z postępowaniem geometrycznym np. 1:10:100:1000 itd. Wiadomo jednak, że w przyrodzie liczba osobników danej populacji utrzymuje się na mniej więcej tym samym poziomie. Po drugie wiadomo z obserwacji, że osobniki w obrębie tego samego gatunku różnią się między sobą. Po trzecie w końcu wiemy, iż cechy charakterystyczne danego osobnika przekazywane są na jego potomstwo. Fakty te pozwoliły Darwinowi sformułować hipotezę doboru naturalnego. W przyrodzie istnieje walka o byt, z której zwycięsko wychodzą osobniki najlepiej przystosowane do środowiska. „Korzystne warianty cech przekazywane są z kolei potomstwu przeżywających osobników i w ten sposób kolejne pokolenia coraz lepiej adoptują się do otoczenia”. Zmiana środowiska pociąga za sobą zmianę „promowanych” wariantów cech, co tłumaczy zmienność w obrębie gatunku, a także powstawanie nowych gatunków. Zasadę doboru naturalnego rozciągnął Darwin również na człowieka. W swej późnej pracy *The Descent of the Man* uznał, że opisany mechanizm ewolucji wyjaśnia pochodzenie człowieka z niższych zwierząt. Jak zauważył już przyjaciel Darwina i szara eminencja darwiniz-

mu T.H. Huxley, różnice strukturalne między człowiekiem a gorylem i szympansem nie są tak znaczne jak różnice między gorylem a niższymi małpami. W czasach Darwina nie odkryto jeszcze skamielin, dlatego też wielki przyrodnik skazany był na spekulację. Jego argument był następujący: jeżeli inne naczelne np. małpy podlegają procesowi ewolucji, zaś człowiek nie różni się pod względem strukturalnym od małp, to człowiek również podlega procesowi ewolucji. Obecnie możemy przyznać rację Darwinowi. Większość modyfikacji jego stanowiska związana jest z wiedzą na temat genów i skamielin. Dziś potrafimy dokładnie opisać mechanizm dziedziczenia cech. Wiemy, że zmiany w obrębie gatunków i powstawanie nowych gatunków polegają między innymi na zmianie puli genowej danej populacji spowodowanej nie tylko dobozem naturalnym, lecz także mutacją lub wprowadzeniem genów z jakiejś innej populacji. Nowe fenotypy, które powstają w wyniku rekombinacji genów mogą wykazywać specyficzne właściwości wpływające korzystnie lub niekorzystnie na zdolność przeżywania. Z kolei paleontologia mówi nam, że początki praczłowieka sięgają epoki czwartorzędu czyli około 3 milionów lat wstecz. Uważa się też, że człowiek miał jeszcze w miocenie wspólnego przodka z szympanсами i gorylami zwanego driopitekkiem. Analiza skamielin pozwala wyodrębnić w antropogenezie następujące fazy: ramapiteki, proterantropy, archantropy, oraz paleontropy i neantropy do których należy już *Homo Sapiens*. Dziś wiemy, że człowiek jest najbardziej spokrewniony z gorylem i szympansem, co zostało udowodnione na poziomie badań molekularnych. Substancja dziedziczna człowieka (sekwencja makromolekularna DNA) różni się o mniej niż 5% od substancji dziedzicznej u szympansa i goryla. Wynika stąd, iż stosunkowo niewielka liczba mutacji genetycznych była potrzebna, aby mogło się dokonać przekształcenie antropoidalnego przodka człowiekowatych w człowieka współczesnego.

Fakt pochodzenia człowieka od zwierząt nie dowodzi jednak podobieństwa między nimi, podobnie jak fakt, że ropa naftowa pochodzi z ciał dinozaurów nie oznacza, że je przypomina. W tradycji zachodniej ukształtował się obraz człowieka jako władcy natury, co zawdzięczamy księdze *Genesis* oraz argumentom spreparowanym przez czołowych filozofów europejskich. Rachels musi więc przedstawić dowody na to, że różnice między ludźmi i zwierzętami, które podkreśla moralna tradycja europejska nie są fundamentalne. Jeśli za podstawę moralności tradycyjnej uznamy doktrynę godności i świętości życia ludzkiego (*the doctrine of human dignity*) wywodzące się z przekonania, że człowiek jest istotą obdarzoną rozumem – okruczem Boga, (*rationality thesis*) to możemy zwątpić w tradycyjną moralność, gdy zapoznany się z teorią Darwina. Nie znaczy to, że tym samym okażemy fałszywość tradycyjnej moralności. Odrzucimy jedynie uzasadnienie, na którym się wspiera. Rozpatrzmy w tym miejscu kilka klasycznych argumentów na rzecz tezy o wyjątkowej godności człowieka.

Według pierwszego z nich o godności decyduje rozumność. Argument ten posiada wiele wariantów. W jednym z nich, pochodzącym od Kartezjusza,

warunkiem rozumności jest zdolność posługiwania się językiem. Zdolność tę posiadają ludzie, a nie zwierzęta. Zatem tylko ludzie, a nie zwierzęta, posiadają godność. Z badań Darwina wynika, że jeśli przez język rozumiemy zdolność do komunikowania się przy użyciu konwencjonalnych znaków, to cechę tę należy przypisać także niektórym zwierzętom. Współczesne badania potwierdziły tę tezę. W latach siedemdziesiątych naszego wieku udało się nauczyć szympansię Washoe amerykańskiego systemu znakowego (*american sign language*) używanego przez głuchych. Washoe mogła zadawać pytania i odpowiadać improwizując zdania, których wcześniej nie znała. Inna szympanśica Sarah potrafiła tworzyć zdania przy pomocy kolorowych płytek zastępujących słowa. Z kolei słynny goryl Koko umiał podobno żartować, układać metafory i tworzyć wiersze. Faktem jest jednak, że jak dotychczas nie udało się nauczyć małpy posługiwania żadnym, skomplikowanym pod względem syntaktycznym językiem. Warunek określony jako „zdolność posługiwania się nieskończoną ilością złożzeń skończonej ilości znaków” nie dałby się utrzymać w przypadku zwierząt. Dokładnie to samo da się jednak powiedzieć o niektórych ludziach. Co więcej, jak słusznie zauważa Rachels, mówiąc, że możemy tworzyć nieskończoną liczbę zdań w jakimś języku o skończonym słowniku, mamy na myśli to, że najpierw możemy tworzyć wyrażenia z dwóch słów, potem z trzech, czterech i tak dalej w nieskończoność. Doszlibyśmy jednak do punktu, w którym żaden człowiek nie mógłby nas zrozumieć, bo słyszałby zdania składające się z milionów słów. Różnica w posługiwaniu się językiem między niektórymi zwierzętami a ludźmi jest różnicą stopnia a nie jakości.

Drugi wariant argumentu odwołującego się do rozumności głosi, że człowiek spełnia wyjątkową rolę wśród zwierząt, bo jest inteligentny. W jednym ze swoich znaczeń inteligencja polega na rozumowaniu. W tym sensie inteligentny był Sherlock Holmes, bo potrafił przeprowadzać skomplikowane rozumowania w pewnym języku. W takim znaczeniu słowa „inteligencja” nie tylko wszystkie zwierzęta, lecz także większość ludzi nie dorównują Holmesowi. Darwin proponuje więc inne rozumienie inteligencji. Mówimy, że ktoś zachowuje się inteligentnie wtedy, gdy potrafi przystosować się do nowej sytuacji. Postępujemy racjonalnie wtedy, gdy dokonujemy wyborów, właściwie motywowanych przez nasze przeświadczenia i pragnienia, które stają się racjami dla działania. Wybór najlepszych środków do celu wyznaczanych przez pragnienia i przeświadczenia obserwujemy u wielu zwierząt. Zachowania niektórych orangutanów na wschodnich wyspach i szympanśów w Afryce, budujących specjalne platformy do spania mogą więc być uważane za całkiem racjonalne. Obserwacje ziemnych robaków, które używały podrzucanych im różnokształtnych kawałków papieru do zatykania swych nerek, a nie jak dawniej liści, dowodzi ich inteligencji.

Czy możemy na serio podważyć argument Darwina? Rachels przytacza dwa współczesne kontrargumenty i wykazuje że są one fałszywe. Jeśli idąc za Skinnerem i behawiorystami stwierdzimy, że nie możemy przypisać zwierzętom

działalności na podstawie namysłu, gdyż przeświadczeń ani pragnień nie obserwujemy w doświadczeniu empirycznym, to to samo da się również powiedzieć o ludziach. Drugi kontrargument jest już jednak poważniejszy. W przekonaniu innych autorów jak Dean Wooldridge, zwierzęta nie działają na podstawie namysłu, a więc nie są inteligentne bo ich tzw. działanie ma charakter ruchów tropicznych. Tropizm jest mechaniczną reakcją na bodziec różniący się od innych reakcji tym, że obejmuje cały organizm. Do odruchów takich należy na przykład odruch kolanowy. Zwierzęta nie myślą, lecz działają na zasadzie tropizmów, jak rośliny. A oto dowód przytoczony przez Wooldridge'a: osa *Sphex* buduje wąską jamę, a następnie wyszukuje konika polnego i paraliżuje go swym żądłem. Najpierw sprawdza, czy w jamie wszystko jest w porządku, a następnie wciąga tam konika składając wokół niego jajka. Potem odlatuje na zawsze. Za jakiś czas z jajek wykluwają się młode osy i żywią się sparaliżowanym konikiem. Wydawałoby się więc, że osa *Sphex* zachowuje się racjonalnie. Doświadczenia jakie przeprowadzono nie podtrzymały tego wniosku. W momencie, gdy osa była w środku dokonując przeglądu jamy, konik polny został odciągnięty o kilka centymetrów na bok. Osa wychodziła z jamy, znajdowała konika i znów przyciągała go do otworu. Tu powtarzała całą czynność sprawdzenia wnętrza jamy, a gdy wychodząc z niej znów znajdowała konika o kilka centymetrów dalej, musiała jeszcze raz dokonać inspekcji. Gdyby więc za każdym razem powtarzano doświadczenie, osa *Sphex* zmieniałaby się w syzyfa i raczej padłaby z wyczerpania niż wciągnęła konika polnego do wielokrotnie sprawdzonej jamy. Zdaniem Wooldridge'a zachowanie się osy można porównać do działania komputera kontrolowanego przez program ze skończoną ilością kroków. Jak sądzi Rachels, argument ten nie podkopuje obserwacji Darwina, gdyż angielski przyrodnik przyznawał, że w świecie zwierzęcym można wyróżnić osobniki o różnym stopniu inteligencji. Osa *Sphex* w przeciwieństwie na przykład do robaków ziemnych nie jest inteligentna, bo nie potrafi przystosować się do nowych warunków życia.

Ostatnim kryterium, jakie wymienia się zwykle jako wyróżnik człowieczeństwa jest zdolność do moralności. Kryterium to występuje w dwóch postaciach: albo wykazuje się, że zwierzęta nie są zdolne do altruizmu, albo nie dorosły do umowy społecznej. Rachels podważa obie sugestie. By wykazać, że zwierzęta są zdolne do działania na cudzą korzyść z narażeniem własnego interesu, Rachels przytacza całe mnóstwo przykładów przyrodniczych: ślepe pelikany żywione przez zdrowe i młode osobniki, bohaterskie pawiany broniące stada przed atakiem psów, małpy Rhesus wybierające raczej głód, niż poddawanie innych małym elektrowstrząsom za cenę jedzenia. Drugie kryterium przyjmowane jest powszechnie nawet w środowisku filozofów. Na przykład Rawls idąc za Hobbesem i Lockiem proponuje pewną teorię umowy społecznej, jako podstawę dla etyki. Utożsamia on zasady sprawiedliwości z tymi, które byłyby wybrane przez racjonalnych i dbających o interes własny ludzi znajdujących się w „wy-

jściowej pozycji”, czyli w sytuacji niewiedzy o tym, co okaże się dla nich korzystne w społeczeństwie, ani jaką w nim zajmą pozycję. Do takiego wyboru nie są zdolne zwierzęta, a więc należy uznać, że nie mają one „równych podstawowych praw”. Innymi słowy, każdy rodzaj wymaginowanej umowy między ludźmi a zwierzętami będzie umową przestrzegana jednostronnie.

Wydaje mi się, że argument ten nie jest bezpodstawny. Faktem jest, że wprawdzie niektórzy ludzie powstrzymują się przed zabijaniem rekinów, rekiny jednak nie przyjmują analogicznej zasady w stosunku do ludzi. Odpowiedź Rachelsa jest dość szablonowa: powinniśmy odróżnić „posiadanie moralnego obowiązku” od zbioru warunków koniecznych stania się „beneficjentem” działań wynikających z tych obowiązków. Małe dziecko jest beneficjentem a nie podmiotem obowiązków moralnych. To samo da się powiedzieć o upośledzonych, psychicznie chorych i zwierzętach. Jeśli uznajemy, że my mamy obowiązki w stosunku do dzieci, zaś dzieci nie mają żadnych obowiązków wobec nas, to tak samo powinniśmy zgodzić się, że mamy obowiązki wobec zwierząt, a one nie mają obowiązków wobec nas. Zauważmy jednak, że nie jest prawdą, że dziecko nie ma żadnych obowiązków. Dzieci muszą być posłuszne, grzeczne, nie robić krzywdy drobnym zwierzętom, innymi słowy muszą spełniać nasze podstawowe wymagania. Krnąbrność dzieci daje nam prawo do ich skarcenia. Taka sama postawa wobec zwierząt byłaby zapewne poczytana za przejaw szowinizmu gatunkowego. Co więcej, Rachels nie przedstawia teorii warunków koniecznych do uznania, że ktoś jest podmiotem moralnym, więc na dobrą sprawę nie wiadomo, czy mamy obowiązki wobec dzieci i zwierząt czy nie. Gdybyśmy uznali, że cechą istotną jest lojalność, przywiązanie i wierność, to okazałoby się, że psy w większym stopniu potrafią spełnić te warunki niż dzieci. Zasada równości ma więc czysto formalny charakter i bez dodatkowej teorii cech istotnych moralnie nic nowego do moralności nie wnosi. Dziwnie brzmią więc przykłady Rachelsa zamieszczone na końcu książki. Darwinizm jego zdaniem w połączeniu z zasadą równości prowadzić ma do potępienia zabijania zwierząt, sprawiania im cierpień i wiwisekcji. Zauważmy, że jeśli nie dostarczymy dodatkowych racji przemawiających na rzecz dobrego traktowania zwierząt, nasze potępienie wspomnianych praktyk jest tylko warunkowe. Potępiamy je, bo potępiamy podobne praktyki w stosunku do ludzi. Wydaje się, że Rachels nieśmiało napomyka o takich dodatkowych racjach, są to względ na cierpienie oraz na posiadanie biografii. Przy takim założeniu ochronie podlegałyby tylko niektóre zwierzęta i niektórzy ludzie.

Mimo wspomnianych wad koncepcji Rachelsa musimy podkreślić, że górę biorą w nim jej liczne zalety. Rachels wykazał, że większość różnic między ludźmi i zwierzętami ma charakter stopnia oraz, że zwierzęta podobne są do ludzi pod istotnym względem. W błyskotliwy sposób uzasadnił więc wniosek, że w wielu wypadkach ludzie i zwierzęta powinny być traktowane równo. Mówiąc inaczej, w moralności nie liczą się gatunki lecz indywidua. Porównujemy jedno

indywiduum z drugim na podstawie pewnych cech jednostkowych a nie gatunkowych.

Jeśli człowiek posiada godność, to zwierzęta również ją posiadają. Świat istot objętych zasadami moralności znacznie się więc poszerzył. Jeśli religia chrześcijańska nie może podjąć się zadania ochrony praw zwierząt, to może zastąpić ją nauka w postaci teorii Darwina. Jeśli wnioski te brzmią kuriozalnie, to dlatego, że trącą zbytnim optymizmem. Myślę jednak, że możemy zgodzić się z Rachelsem, że jest to optymizm dostatecznie mocno uzasadniony.

Witold Jacórzynski

O OBURZENIU

Bogdan Misiuna *Oburzenie. Filozoficzna analiza zjawiska i jej konsekwencje aksjologiczne*. IFiS PAN, Warszawa 1993, 202 strony.

Pozycja ta z całą pewnością zasługuje na uwagę i to z kilku powodów. Po pierwsze, nie często ukazują się prace monograficzne równie rzetelnie i wszechstronnie traktujące temat, a jednocześnie napisane na tyle przystępnie, by mogły dotrzeć do szerokiego kręgu czytelników. Po drugie, starając się ująć jak najpełniej badane zjawisko, autor wykracza poza sztywne ramy etyki i sięga po spostrzeżenia psychologów, antropologów, filozofów kultury. Dzięki tak erudycyjnemu charakterowi, książka ta jest nie tylko wnikliwym studium zagadnienia, lecz także – atrakcyjną lekturą. Po trzecie, Bogdan Misiuna pokusił się o ocenę oburzenia, odważnie wyłamując się z wciąż jeszcze obowiązującego w etyce modelu relatywistycznego, unikającego wszelkiego wartościowania.

Istotę oburzenia autor określił jako komponent dwóch elementów: potępienia, czyli skrajnie negatywnej oceny oraz skrajnie negatywnej emocji, którą jednak trudno sprecyzować. Może nią być nienawiść, zawiść lub złość. To teoretyczne rozróżnienie jest jednak niemożliwe do przeprowadzenia w praktyce, gdyż, jak wynika z obserwacji, w przeżywanym oburzeniu, w ocenę zawsze uwikłana jest emocja i nie sposób oddzielić ich od siebie. Co więcej, emocjonalne postawy oceniające takie jak ta, nie ograniczają się wyłącznie do czynu, który je wywołał, lecz w sposób naturalny, można by powiedzieć „automatycznie”, obejmują także jego sprawcę. „Towarzysząca potępieniu i skierowana ku innemu człowiekowi złość wyraża dezaprobatę dla jego istnienia. Pod jej wpływem sprawca złego czynu uznawany jest nie tylko za byt zasadniczo niższy, lecz także za tę część rzeczywistości, którą należy odrzucić” (s. 8). To, zdaniem autora, przesądza o wartości oburzenia, gdyż skrajnie negatywna postawa wobec człowieka musi mieć wartość negatywną i to bez względu na efekty, jakie może przynieść.

Zgodnie z podtytułem, na książkę tę składają się dwie części: pierwsza poświęcona jest analizie oburzenia, a druga – problemowi jego oceny. W części pierwszej dominuje przegląd ważniejszych koncepcji filozoficznych. Tak więc – zgodnie z historyczną analizą autora – Arystoteles wiąże oburzenie z sytuacją nabywania dóbr i przypisuje skłonność do tak silnych reakcji tylko ludziom o uzasadnionym poczuciu własnej wartości; Kartezjusz traktuje ją jako spontaniczną postawę wobec wyrządzanego zła (jakikolwiek miałyoby ono charakter); Nietzsche uważa natomiast, że jest ono przejawem resentymentu, czyli mentalności ludzi słabych, zawistnych o to, czego sami nie potrafią osiągnąć. Rozbieżności między tymi poglądami są świadectwem nie tyle różnych możliwości interpretowania oburzenia, ile jego występowania w wielu odmiennych aspektach. Autor kolejno omawia je uzupełniając także o inne konteksty, w jakich to zjawisko występuje. Dużo uwagi poświęca oburzeniu religijnemu, analizując je na przykładzie judaizmu. Przedstawia również poglądy Ranulfa dotyczące antycznej umysłowości greckiej, dla której charakterystyczne było przekonanie o zazdrości bogów wobec wyróżniających się pomyślnością śmiertelników. Bohdan Misiuna wskazuje na takie rodzaje oburzenia, których dotąd nie dostrzeżono. Jednym z nich jest oburzenie z zawiści wobec tyrana. Przedmiotem tej zawiści jest, jakkolwiek paradoksalnie by to brzmiało, możliwość krzywdzenia innych. Uczucie to nie wynika z fascynacji przemocą, ale z pragnienia uczynienia pierwotnego impulsu emocjonalnego jedynym motywem własnego postępowania. Pozostaje ono zwykle niezaspokojone, gdyż społeczeństwo wymusza na nas podporządkowanie się jego normom. Dla celu tej książki ważniejsze jest jednak zwrócenie uwagi na inny problem. Skłonni jesteśmy traktować oburzenie jako reakcję o charakterze moralnym, tzn. taką, która jest wyrazem oceny jakiegoś czynu w kategoriach dobra i zła, uzależniając na tej podstawie wartość oburzenia od stopnia niemoralności tego czynu. Tymczasem istnieje oburzenie pozamoralne, którego przykładem jest oburzenie z przyczyn estetycznych. W tym przypadku potępienie dotyczy tej części rzeczywistości, która uznana została za „brzydką” i prowadzi do jej odrzucenia. Postawa ta prowadzi do eskapizmu i wyobcowania. Ma ona co prawda charakter aksjologiczny, racjonalny, lecz podłoże oburzenia z powodu cudzej obcości jest już całkowicie irracjonalne. Poczucie obcości pojawia się wówczas, gdy nie potrafimy uchwycić czyjś nastawienia do nas samych, gdy zachowanie innej osoby nie daje się jednoznacznie określić przez odwołanie do norm, którym sami się podporządkowaliśmy, aby uczynić komunikowalnymi własne intencje.

W naszej kulturze istnieje silna tendencja do pozytywnego wartościowania oburzenia, którą Bogdan Misiuna uważa za niewłaściwą. Jej zwolennicy odwołują się do czterech różnych argumentacji:

1. Na gruncie tzw. religii autorytarnych, których przykładem jest judaizm, oburzenie traktuje się jako przeżycie święte, odzwierciedlenie i „przedłużenie” gniewu samego Boga. Zależnie od tego, czy Boży gniew rozumiany jest jako

przejaw atrybutu sprawiedliwości czy też wszechmocy, święte oburzenie można interpretować jako wyraz znajomości i respektowania obiektywnie istniejącej hierarchii wartości (ma ona absolutny charakter, gdyż ustanowiona została przez Boga), bądź jako postawę chroniącą społeczność przed wzbudzającą grozę boską karą.

Autor podważa tę argumentację twierdząc, że oburzenie nie jest jedynym sposobem naśladowania Boga. Można Go naśladować również miłością, która w sposób doskonalszy wyraża hierarchię wartości, a zagrażającemu złu przeciwstawia się dobrem.

Miłość taka, to wyraz przeżycia ontycznego polegającego na pełnej afirmacji tak własnego, jak i wszelkiego istnienia, głębokiego pokrewieństwa wszystkich bytów i ich jednakowo wysokiej wartości. Nie jest ono równoznaczne z przeżyciem mistycznym, bo nie znosi odrębności bytów, a wyłącznie rozróżnienie: „Ja jako podmiot” – „Świat jako przedmiot”. W oburzeniu rozróżnienie to pozostaje zachowane, sprawca złego czynu jest uprzedmiotowiony, co sprawia, że nie daje się ono pogodzić z postawą miłości.

2. W psychologii oburzenie ceni się ze względu na jego funkcję samozachowawczą. Uważa się, że jest ono niemożliwe do zastąpienia ze względu na swą spontaniczność. Spontaniczność oceny pozwala na sprawną identyfikację niebezpieczeństw jakie niesie rzeczywistość, a towarzysząca ocenie reakcja emocjonalna umożliwia zajęcie zdecydowanej postawy wobec zła i mobilizuje do działania. Nieoburzenie się byłoby w praktyce równoznaczne z bezradnością wobec zagrożeń i rezygnacją z obrony, a więc byłoby czymś szkodliwym.

Bogdan Misiuna twierdzi natomiast, że rezygnacja z oburzenia gdy już stanie się nawykiem, jest również naturalną, odruchową reakcją, a tego, co wtórnie spontaniczne nie ma powodu cenić niżej od tego, co pierwotnie spontaniczne. O tym, że wbrew poglądom psychologów rezygnacja z oburzenia jest możliwa, świadczy postawa deterministyczna. Przy niepełnym determinizmie zakłada się, że wolność jest możliwa do osiągnięcia, lecz tylko dzięki świadomemu wysiłkowi, na który niewielu potrafi się zdobyć. Czyny większości ludzi nie są wolne, podlegają konieczności, a więc w pewnym stopniu stają się zrozumiałe. Lecz zrozumienie nie oznacza jeszcze usprawiedliwienia. Człowiek pozostaje odpowiedzialny za swój czyn, bo choć działał nieświadomie, uzyskanie świadomości leżało w jego mocy. Zrozumienie złożonych przyczyn pod wpływem których działał sprawca, znosi jedynie negatywne emocje w stosunku do niego, ale nie ocenę. Rezygnuje się tu z oceny w kategoriach moralnych, na rzecz oceny, której towarzyszy życzenie, aby sprawcę czynu dosięgło zło, które pomoże wznieść się mu na wyższy poziom świadomości.

Z oburzenia rezygnuje także postawa miłości. Co więcej, rezygnuje ona z wszelkiego oceniania. W każdym nastawieniu emocjonalnym oceny czynu nie sposób odróżnić od oceny osoby, skoro więc miłość wyklucza negatywne nastawienie wobec sprawcy, nie może w ogóle oceniać jego czynów. Z postawą

miłości da się pogodzić jedynie ocenianie czynów abstrakcyjnych (np. stwierdzenie, że kłamstwo jest złe), a więc takich, których nie odnosimy do jakiegokolwiek konkretnej osoby.

Pomimo zapewnień autora, nie jest to oczywiście rezygnacja z wszelkiej w ogóle oceny, a tylko z oceny moralnej. Miłość, skoro wyrasta z przekonania o tym, że wszelki byt jest jednakowo cenny, wartościuje w kategoriach ontycznych, a ponieważ jest pozytywną postawą emocjonalną, musi wartościować pozytywnie w tychże kategoriach każdego człowieka wraz z jego czynami.

3. Pozytywnie ocenia się oburzenie także wówczas, gdy uważa się je za obowiązek. Pogląd ten wynika z przekonania, że kto zła nie potępia, ten się na nie godzi. Przy czym wyrażenie dezaprobaty traktuje się jako niewystarczające, bo nie gwarantuje szczerości wyrażanej oceny. Oburzenie jest tu tym ważniejsze, że potrafi wzbudzić wyrzuty sumienia u sprawcy, o ile nie dość wyraźnie uświadamia on sobie własną odpowiedzialność za wyrządzone zło. Presja otoczenia wymusza na nim uznanie własnej winy i stwarza nadzieję na jego poprawę.

Bohdan Misiuna odrzuca zarówno stwierdzenie, że tylko oburzenie jest oceną autentyczną, jak i postawienie znaku równości między brakiem potępienia, a zgodą na zło. Uważa, że możemy dostrzegać cudze cierpienie, uznać je za niepotrzebne i chcieć mu się przeciwstawić, a mimo to powstrzymać się od oceny sprawcy i jego czynu w kategoriach moralnych. Co więcej, możemy powstrzymać się od oceny tego czynu jako takiego, który nie powinien być zająć.

Czy jednak taka postawa rzeczywiście wystarczy, by przeciwstawić się złu? Czy można wyobrazić sobie chęć udaremnienia czynu, jeśli wcale nie uważamy go za taki czyn, który nie powinien dojść do skutku? Wydaje się raczej, że twierdzenie takie jest absurdalne.

Istnieją powody, twierdzi autor, dla których nie oburzenie, ale rezygnacja z niego może, a nawet powinna zostać uznana za obowiązek. Obowiązek taki można przyjąć ze względu na samego siebie, jako wyraz dążenia do doskonałości moralnej, w której nie ma miejsca na negatywne postawy wobec świata. Udaremniają one bowiem pełną afirmację własnego istnienia, będącą warunkiem właściwego nastawienia zarówno wobec bliźnich, jak i całej rzeczywistości. Obowiązek ten może zostać przyjęty także ze względu na innych, a to bądź z powodu złych skutków manifestowania oburzenia, bądź też z powodu samej jego intencji, wyrażającej brak aprobaty dla istnienia potępianej osoby.

4. Zdaniem Bohdana Misiuny, oburzenie traktowane jest jako konieczny warunek stosowania sankcji karnej. Sędzia musi wprowadzić bezstronnie badać fakty mające związek z przestępstwem i uwzględniać wszelkie okoliczności łągodzące, lecz poznawszy przyczyny, które popchnęły sprawcę do popełnienia przestępstwa, nie może (choćby tylko we własnym sumieniu) go nimi usprawiedliwić. Musi traktować przestępcę jako moralnie odpowiedzialnego, jako kogoś, kto dopuściwszy się zła sam zasługuje na zło, to znaczy na poniesienie stosownej kary.

Oburzenie jest jednak według autora niewłaściwym nastawieniem wobec karanego. Twierdzi, że zastąpić je należy inną postawą, również emocjonalną, gdyż wyeliminowanie pierwiastka emocjonalnego przy wymierzaniu kary spowodowałoby przedmiotowe traktowanie winnego, które o wiele częściej niż oburzenie jest przyczyną niesprawiedliwych wyroków.

Jak się jednak wydaje, przy wymierzaniu kary, sędzia wcale nie kieruje się oburzeniem, gdyż zgodnie z przyjętą przez autora definicją oznaczałoby to odmawianie karaniu prawa do istnienia.

Nawiązując do kwestii związku między karaniem a oburzeniem, Bohdan Misiuna podkreśla, że manifestowanie oburzenia może mieć fatalne, niewspółmierne do przyczyn skutki. Przykładem są samosądy, a więc także przypadki wymierzania kary pod wpływem silnych emocji, którymi „zaraził się” tłum. Istotną rolę w tak skrajnej reakcji na błahe przyczyny odgrywają motywy nieświadome lub głęboko skrywane, dla których ocena jakiegoś czynu jest jedynie pretekstem lub próbą racjonalizacji.

Istnieje wyraźna rozbieżność między tymi dwiema antagonistycznymi argumentacjami. Zwolennicy pozytywnej wartości oburzenia odwołują się do racji moralnych, autor natomiast, wskazując na ich niewystarczalność, wykracza poza ten antagonizm, próbując wyjaśnić jego podstawy.

Przypisywanie oburzeniu wartości pozytywnej związane jest z przyjęciem takiej hierarchii, w której wartością najwyższą jest obowiązek. Człowieka traktuje się jako istotę rozumną, a więc zdolną do kierowania się sprawiedliwością, dzięki czemu przypisuje się mu szczególną godność. To, w jakiej mierze realizuje on zasadę sprawiedliwości, decyduje o stopniu, w jakim godność ta mu przysługuje, a stosownie do niej – pewne uprawnienia. Jednym z uprawnień jakimi cieszą się ludzie sprawiedliwi, jest ocenianie innych, a zwłaszcza potępienie, wywodzące się z przeświadczenia, że kto popełnił zły czyn, ten zasługuje na zło.

Natomiast uznanie oburzenia za wartość negatywną to konsekwencja przyjęcia za wartość nadrzędną postawy afirmacji istnienia. Jest to wartość ontyczna, a nie moralna, będąca źródłem miłości duchowej. Oburzenie nie daje się z nią pogodzić, gdyż u jego podstaw leży brak afirmacji, postawa roszczeniowa wobec świata, którą można by wobec tego nazwać negatywną wartością ontyczną. Etyka afirmacji uznaje postawę afirmującą za nadrzędną wobec wartości etycznych. Rezygnuje ona z oceny, uznając czyniącego zło za istotę godną raczej litości niż potępienia. W jej obrębie wyróżnia się dwa nurty: pierwszy z nich – altruistyczny – wyraża się troską o dobro wszelkich istot zdolnych do odczuwania cierpienia; drugi – egoistyczny – traktuje troskę o zachowanie własnego istnienia i powstrzymanie się od wyrządzenia krzywd, jako warunek w zupełności wystarczający dla uzyskania pożądanego efektu moralnego, gdyż odrzuca się tu zasadność rozróżniania dobra własnego i dobra cudzego, będących w rzeczywistości tym samym, wspólnym dobrem.

Skoro tematem tej książki autor uczynił oburzenie a nie miłość, własne poglądy musiał z konieczności zaprezentować skrótowo, co utrudnia ustosunkowanie się do nich. Zastanawia na przykład problem przeciwstawiania się złu na gruncie etyki afirmacji, problem tak skutecznie rozwiązany przez model moralności społecznej, posługujący się potępieniem. Wydaje się, że uwalnianie od cierpienia (do którego zło zostało tu zredukowane) jest niezgodne z postawą afirmacji, która, aby mogła być pełna, obejmuje nie tylko wszelkie istoty, lecz także ich czyny i stany rzeczy powstałe na skutek tych czynów. Afirmuje się więc zarówno czyny zachowujące istnienie, jak i szkodzące mu, ale również i samo cierpienie. Na gruncie afirmacji nie ma więc miejsca nawet dla chęci uchylecia czyjś cierpienia. Każdy sprzeciw wobec zła jest wyrazem dokonanej oceny i to oceny skrajnej w kategoriach ontycznych, uznającej konkretny fakt za taki, który nie powinien zaistnieć, a czyn sprzeciwiający się złu jest realizacją tej oceny i służy temu, aby jakiś fakt w ogóle nie zaistniał. Altruistyczna postać etyki afirmacji musiałaby więc ograniczyć się do takich działań, które wprawdzie służą dobru innych istot, lecz nie mają na celu uwalniania od cierpień. Model egoistyczny natomiast nie mógłby kierować się zasadą zabraniającą krzywdzenia.

Brak szerszego opisu etyki afirmacji i bardziej szczegółowego określenia postawy miłości zawazyły na sile argumentacji autora, będącej punktem ciężkości książki. Niezwykle ciekawa polemika dwóch zaprezentowanych wyżej stanowisk nie została rozstrzygnięta, choć warto zadać sobie pytanie, czy rozstrzygnięcie jest tu w ogóle możliwe, zważywszy na niewspółmierność obu płaszczyzn etycznych. W niczym nie umniejsza to jednak wartości „oburzenia” będącego zarówno cennym studium zjawiska, jak i zaproszeniem do dyskusji nad właściwym charakterem naszych postaw wobec świata.

Katarzyna Gałysz

MIĘDZY TOMASZEM A SARTRE'M?

Jerzy W. Gałkowski *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota*, Towarzystwo Naukowe KUL, Prace Wydziału Filozoficznego, Lublin 1993, 145 stron.

Recepcja myśli Jana Dunsza Szkota jest niewspółmiernie mała w stosunku do jego znaczenia dla rozwoju filozofii europejskiej. Ten stan rzeczy dotyczy w szczególności naszego rynku filozoficznego. Dopiero ostatnimi czasy pojawiło się pierwsze polskie tłumaczenie Szkota (*Traktat o pierwszej zasadzie*, Warszawa 1988) oraz opracowania książkowe poszczególnych zagadnień jego myśli (dwie prace E. Zielińskiego, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota* i *Jednoznaczność transcendentálna w metafizyce Jana Dunsza Szkota* oraz tłumaczenie na polski książki Leona Veuthey'a *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*). Konceptje Szkota znane są raczej w postaci „hasel” niż ich znaczeń. Najlepiej znane z nich to: koncepcja wielości form wraz z wieńczącą je *haecceitas*, jednoznaczność bytu i woluntaryzm.

Cieszy zatem fakt, że Jerzy Gałkowski podjął trud wyjaśnienia jednego z centralnych zagadnień filozofii Doktora Subtelnego, a mianowicie woluntaryzmu. Woluntaryzm to – najogólniej rzecz biorąc – pogląd, wedle którego wola ma przewagę nad intelektem. Teoria ta znajduje zastosowanie przede wszystkim w etyce.

Przewaga woli nad intelektem przejawia się u Szkota w trzech zagadnieniach szczegółowych: 1. teorii prawa naturalnego, 2. antropologii, 3. koncepcji działania moralnego. Rozważenie znaczenia woluntaryzmu w odniesieniu do tych trzech zagadnień stanowi treść trzech pierwszych rozdziałów *Wolności i wartości*. Prócz nich książka zawiera jeszcze dwa rozdziały, które wprawdzie nie są opisem bezpośredniego zastosowania woluntaryzmu, ani koncepcji, które stanowią jego konsekwencję, ale problemy w nich analizowane są nimi głęboko przesiąknięte, a są to: natura wartości moralnych i kwestia szczęścia.

Prócz przedstawienia i wyjaśnienia istoty woluntaryzmu Szkota autor stawia sobie za cel odpowiedź na pytanie o koherencję koncepcji Szkota, a w szczególności o spójność teorii prawa naturalnego z antropologią (s. 12).

Na marginesie głównego toku rozumowania, który wyznacza rekonstrukcja i eksplikacja myśli Szkota, pojawiają się jeszcze dwa problemy: 1. miejsce Szkota w ramach tradycji filozofii średniowiecznej, czyli kwestia zakorzenienia jego systemu w augustynizmie i 2. usytuowanie jego koncepcji pomiędzy konkurencyjnymi teoriami etycznymi: intelektualizmem Tomasza a skrajnym woluntaryzmem Sartre'a. Nieco obok tych zagadnień znajduje się, również obecna w książce w postaci dygresji od zasadniczego wykładu, kwestia relacji zachodzących między szkotystyczną teorią woli jako władzy specyficznie ludzkiej (warunku i koniecznego założenia moralności) a kantowską autonomią woli.

Zagadnieniem pierwszym – źródłową zależnością Szkota od Augustyna – Gałkowski zajmuje się tylko w rozdziale V dotyczącym szczęścia i w zakończeniu książki. Ja natomiast spróbuję przy omawianiu wyników uzyskanych przez autora w odniesieniu do poszczególnych zagadnień wskazać powiązania etyki Dunska z myślą Augustyna. Do kwestii relacji Szkota do Tomasza i Sartre'a powrócę oddzielnie na końcu.

Przejdźmy teraz do rezultatów badań nad poszczególnymi dziedzinami zastosowania woluntaryzmu.

Wedle Szkota, treść prawa naturalnego stanowi dekalog, którego źródłem jest Bóg (s. 23). Dekalog dzieli się na dwie części: przykazania pierwszej tablicy i przykazania drugiej tablicy. Kryterium tego podziału jest przedmiot, do którego odnoszą się prawa, dla pierwszej tablicy jest nim Bóg, dla drugiej ludzie (s. 23). Odmienność przedmiotu odniesienia determinuje także różnice własności praw. Prawa mające za przedmiot Boga są konieczne, ponieważ sam Bóg jest bytem koniecznym; są one także oczywiste, ponieważ stanowią pierwsze zasady praktyczne, ich oczywistość jest także wynikiem ich konieczności (s. 25). Inaczej rzecz się ma z prawami drugiej tablicy, ich treść nie jest warunkowana przez konieczność natury boskiej, ponieważ ich przedmiotem odniesienia są ludzie – byty przygodne, które nie mają natury koniecznej. Natomiast ich treść jest zależna od woluntarystycznej decyzji Boga. Są one przypadłościowe o tyle, o ile inna mogłaby być decyzja Boga co do ich treści. Nie są one poza tym konieczne do osiągnięcia ostatecznego celu człowieka – Bóg może je zmienić (s. 32) – do celu tego konieczne są tylko prawa pierwszej tablicy. W tym momencie od razu przychodzi na myśl augustyńska sentencja *Dilige et quod vis fac (Kochaj i rób co chcesz)* (*In Ep. Joann.* tr. VII, 8). Mamy tu do czynienia z odróżnieniem tych samych dwu płaszczyzn, z położeniem nacisku na te działania, które odnoszą się bezpośrednio do Boga i z pewnego rodzaju deprecjacją wszystkich innych. Otrzymaliśmy więc oto pierwszą szkotystyczną specyfikację woluntaryzmu.

Kolejnym obszarem, w którym przejawia się woluntaryzm Szkota jest antropologia. Doktor Subtelny uważa wolność za najwyższą doskonałość

człowieka (s. 44). Również ten wątek pochodzi z tradycji augustyńskiej. W *De libero arbitrio* Augustyn pisze, że doskonalszy jest człowiek grzeszący z wolnej woli od bytu bezgrzesznego dzięki swojej bezwolności (III, 5, 15). Wolność tak u Augustyna, jak i Szkota jest wyznacznikiem i koroną człowieczeństwa. Szkot idzie jednak dalej niż Augustyn; twierdzi, że wola panuje nad intelektem przez to, że wyznacza mu przedmiot poznania (s. 47). Poza tym tylko wola jest władzą czynną niezależną od przedmiotu, gdy tymczasem intelekt w sposób bierny przyjmuje swój przedmiot. Wszystkie te twierdzenia są ugruntowane w ontologii bytu człowieczego – w teorii wielości form. Człowiek, wedle Szkota, składa się z wielu nakładających się na siebie form (forma niższa stanowi materię dla wyższej). Tak jest również w przypadku woli i intelektu, który jest materią woli (s. 56). Niemniej przeto wola i intelekt są realnie różne i mają różne *esse essentiae*, ponadto wola jest jedynym podmiotem działań moralnych (s. 48). To twierdzenie powoduje całkowitą dezintelektualizację działania moralnego, jest ona jednak ograniczona przez sposób, w jaki rzeczywiście przebiega działanie moralne.

Opis tego działania stanowi treść III rozdziału i zarazem kolejny obszar zwierzchności woli nad intelektem; istotną rolę odgrywa w nim wiedza praktyczna (*praxis*). Jest ona związana z działaniem (w przeciwieństwie do spekulatywnej, która ma na celu wyłącznie poznanie (s. 69). Wiedza praktyczna dostarcza woli danych na temat przedmiotu, który stanowi cel działania, i musi ona czasowo wyprzedzać samą decyzję woli. Jednak *praxis* nie determinuje wyboru moralnego dokonywanego przez wolę. Tak właśnie przedstawia się u Szkota mechanizm działania moralnego. Analiza *praxis* i niezależności od niej woli w działaniu moralnym stanowi dla Gałkowskiego argument przeciw gilsonowskiej intelektualistycznej interpretacji etyki Szkota. Gałkowski przyjmuje za główną przesłankę właśnie wagę koncepcji wiedzy praktycznej (s. 133n). Przerzucenie całego ciężaru działania moralnego na wolę ma ważne konsekwencje: po pierwsze na nią spada cała odpowiedzialność za czyny moralne (s. 117), po drugie błąd w rozeznaniu popełniony przez wiedzę praktyczną przy prawym wyborze woli nie robi z działania moralnego złego czynu (s. 80).

Takie ujęcie znaczenia woli w działaniu moralnym powoduje zasadniczą trudność w zrozumieniu roli, jaką odgrywa w normowaniu działania moralnego prawo naturalne, czyli, w jaki sposób prawo naturalne wpływa na wybory dokonywane przez wolę (s. 89). Wola władna jest odrzucić prawo naturalne, mimo że jest ono oczywiste (s. 76). Warto na marginesie zauważyć, że gdyby Duns nie uznał, że wola może odrzucić prawo naturalne, to wszyscy ludzie musieliby je respektować ze względu na jego oczywistość, co nie jest prawdą. Zatem uznanie oczywistości prawa naturalnego zmusza do przyznania woli prymatu nad intelektem. Jeżeli według Szkota nic nie może determinować woli, ani wiedza praktyczna przez poznanie norm moralnych – ani sumienie przez pierwsze zasady praktyczne – to prawo naturalne nie może odgrywać żadnej roli w działaniu moralnym. Ta konstatacja stanowi zarazem odpowiedź na główne

pytanie książki o spójność szkotystycznej teorii prawa naturalnego z antropologią (ss. 85 i 134). Przy uznaniu prymatu woli nad intelektem nie da się utrzymać obiektywnego i koniecznego charakteru prawa naturalnego. Natomiast niewątpliwie zachodzi paralelność między woluntaryzmem boskim i ludzkim; wynikiem tego pierwszego jest prawo naturalne, które ma stanowić z kolei wzór dla woli ludzkiej. Ich wzajemną harmonię zapewnia, ze strony człowieka, *caritas* – miłość połączona z posłuszeństwem, a ze strony Boga łaska (s. 138).

W tych kluczowych dla całej książki kwestiach również łatwo dostrzec inspiracje myślą Augustyna, a zarazem to, co różni Biskupa Hippony i Doktora Subtelnego. U Augustyna również cała odpowiedzialność za czyn spada na wolę, ale – inaczej niż u Szkota – większą rolę do spełnienia ma umysł, ponieważ czyn dobry to właściwie czyn woli podporządkowanej właściwemu rozeznaniu moralnemu pochodzącemu z prawa boskiego lub z platońskiego samopoznania.

Żeby zamknąć przegląd treści *Wolności i wartości*, trzeba jeszcze wspomnieć o IV i V rozdziale książki, w których omawia się szkotystyczną koncepcję wartości i szczęścia.

Duns rozpoczyna swoje rozważania o dobru od rozróżnienia dobra jako jednej z transcendentálnych własności bytu od dobra wtórnego, które określa jako *pełnię zgodności tego bytu z drugim, z którym należy się zjednoczyć* (Quodl., q. 18, n. 3) (s. 100), czyli, abstrahując od szczegółowych odróżnień stopni i składników dobra, pełnię zjednoczenia z Bogiem, który jest celem człowieka odpowiednim do „chłonności” jego duszy (s. 108).

W analogiczny sposób – całkowicie w duchu augustyńskim – określa Szkot zło. Nie ma oczywiście zła pierwotnego, które stanowiłoby przeciwieństwo dobra jako *transcendentale* (s. 109). Istnieje tylko zło wtórne, którego przejawem jest grzech (s. 109). A grzech to odwrócenie się człowieka od Boga, czyli zły wybór dokonany przez wolę (s. 113). Ten właśnie wybór staje się źródłem zła. Prawie identyczny tok rozumowania znajdziemy w *De libero arbitrio* Augustyna.

Jak stwierdza sam autor, Szkot przejmuje augustyńską wersję definicji szczęścia sformułowaną w *De Trinitate* (XIII, *cap. ult.*): *beatus est qui habet omnia, quae vult, et nihil mali vult* („Szczęśliwy jest ten, kto ma wszystko, czego chce, i nie chce niczego złego”) (s. 125). Ostatecznie okazuje się, że tym wszystkim jest Bóg, a pełnia szczęścia to zjednoczenie z Bogiem, które jest nam dostępne tylko w niebie i które doskonalili naturę ludzką przywracając jej rajską doskonałość. W życiu doczesnym (*in via*) dostępny jest nam niższy stopień szczęścia, mianowicie zadowolenie, jakie możemy czerpać z miłości do Boga.

Na zakończenie warto dodać parę słów o specyfice zależności Szkota od Augustyna. Szkot korzysta z Augustyna wybiórczo, czerpie tam, gdzie Augustyn jest rzecznikiem wolnej woli. Natomiast pomija te dzieła i myśli, które wykazują, że wola jest ograniczana przez umysł. Można zatem w przypadku Szkota mówić tylko o inspiracji jedną stroną augustyńskich indeterminacji, a nie o pełnej recepcji zależności od Biskupa z Hippony.

Etyka Dunsy sytuuje się między dwiema konkurencyjnymi koncepcjami etycznymi: intelektualizmem i skrajnym woluntaryzmem. Przedstawicielem tego drugiego, dla Gałkowskiego, jest Sartre. Mimo pewnych podobieństw – np. koncepcji woli jako podmiotu działań moralnych – woluntaryzm Sartre’a różni się zasadniczo od szkotystycznego, ponieważ wyklucza w ogóle jakikolwiek wpływ intelektu na działanie moralne. Umysł może poznawać tylko dokonane już wybory moralne – co stanowi zaprzeczenie szkotystycznej koncepcji wiedzy praktycznej. A ponadto w obrębie egzystencjalizmu trudno mówić o prawie moralnym, ponieważ wola za każdym razem tworzy doraźnie normę i wartość działania. Prawa nie może zagwarantować ani natura ludzka, bo jest równie zmienna jak wola, ani Bóg, bo Go nie ma (s. 46 i 62). Rzeczywiście tak zrelacjonowane poglądy Sartre’a stanowią skrajną wersję woluntaryzmu (nie da się wymyślić woluntaryzmu bardziej woluntarystycznego), pod pewnymi względami zbieżną z poglądami Szkota, pod innymi przeciwstawną im, np. przez usunięcie Boga z etyki.

Nieco inaczej jest natomiast z intelektualizmem. W *Wolności i wartości* znajdujemy dwóch kandydatów na modelowego intelektualistę etycznego: św. Tomasza (s. 48) i Sokratesa (s. 94). Chociaż opozycyjność Szkota w stosunku do św. Tomasza nie jest przez autora książki tak jednoznacznie określona, jak w przypadku Sartre’a, to jednak przeciwstawienie takie istnieje i może być mylące, ponieważ św. Tomasz nie jest tak ekstremalnym intelektualistą etycznym, jak Sartre woluntarystą. U św. Tomasza intelekt odgrywa oczywiście znacznie większą rolę niż u Szkota, ale Akwinata nie wyklucza woli z działania moralnego, a nawet jest skłonny pod pewnymi warunkami przyznać woli przewagę nad intelektem. Gdy jednak rozpatrujemy obie władze pod pewnym względem i przez porównanie, wówczas stwierdzamy, że wola jest niekiedy doskonalsza od intelektu. Zachodzi to wówczas, gdy przedmiotem woli jest rzecz doskonalsza od rzeczy stanowiącej przedmiot intelekt... Stąd miłość Boga jest lepsza od poznania Go, a przeciwnie, poznanie rzeczy materialnych lepsze jest aniżeli ich miłowanie (*S. Th.* 1, 82, 3, corp., tłum. S. Swieżawski). Zatem św. Tomasz nie jest dobrym przykładem skrajnego intelektualisty. Natomiast Sokrates wspomniany został w książce tylko raz i określony jako intelektualista bez bliższego przedstawienia jego poglądów.

Zwięzła prezentacja stanowiska intelektualistycznego i jego przykładów historycznych pomogłaby lepiej uchwycić specyfikę etyki Szkota. Praca *Wolność i wartość* stanowi wprawdzie podsumowanie z górą dwudziestoletnich badań prowadzonych przez autora nad Dunsem (10 artykułów napisanych od 1967 do 1983 r., dotyczących poszczególnych zagadnień charakterystycznych dla etyki Szkota), ale nie jest być może zakończeniem badań na tym polu, jest więc możliwe, że pewne kwestie, czysto historyczne, znajdą swoje rozwiązanie w przyszłości.