

CZŁOWIEK WSPÓŁCZESNY
I PROBLEM JEGO WYZWOLENIA

Anthony de Mello *Przebudzenie*,
Poznań 1992; *Wezwanie
do miłości*, Kraków 1994..

Większość ludzi nie ma kontaktu z rzeczywistością, gdyż są pogrążeni w głębokim letargu, który nie pozwala im dostrzec piękna egzystencji. Ludziom tym przeciwstawić można doświadczenia mistyków wszystkich religii, którzy potrafią się rozkoszować rzeczywistością taką, jaka jest, nie zastanawiając się, jaka być powinna. „Ludzie najczęściej śpią, nie zdając sobie z tego sprawy. Rodzą się pogrążeni we śnie. Żyją śniąc. Nie budząc się zawierają małżeństwa. Płodzą dzieci we śnie i umierają, nie budząc się ani razu. Pozbawiają się tym samym możliwości zrozumienia niezwykłości i piękna ludzkiej egzystencji”¹.

A. de Mello urodził się w 1931 r. w Bombaju. Swoją bogatą zakonną formację otrzymał na studiach w Hiszpanii, Indiach, USA oraz Italii. Studia filozoficzne odbył w Hiszpanii, gdzie zaznajomił się z duchowością mistyków hiszpańskich za pośrednictwem ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli oraz dzieł św. Teresy z Awila i św. Jana od Krzyża. Po studiach w Hiszpanii powrócił do Indii, gdzie dwa lata pracował jako nauczyciel i wychowawca. Następnie podjął studia teologiczne w Punie. Był to okres, w którym odkrywał bogactwo mistyki Wschodu: hinduizmu, buddyzmu i islamu. Święcenia kapłańskie przyjął w 1962 r., po czym udał się do USA, aby podjąć studia psychologiczne z zakresu poradnictwa (*counselling*) na Uniwersytecie św. Ignacego Loyoli w Chicago. Studiował również teologię życia wewnętrznego na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. W roku 1975 założył Sadhana Institute of Spirituality

¹ A. de Mello *Przebudzenie*, Poznań 1992, s. 8.

w Lonavla, gdzie zajmował się kształceniem przewodników duchowych, który prowadził do końca życia.

De Mello wydał kilka książek, z których na naszym rynku ukazały się: *Przebudzenie*, *Wezwanie do miłości*, *Śpiew ptaka*, *U źródeł*, *Modlitwa żaby*, *Kontakt z Bogiem*, *Minuta mądrości*, *Minuta nonsensu*, *Sadhana – ścieżka do Pana Boga*. Książki te dość szybko zwróciły na siebie uwagę czytelnika polskiego, zaś ich autor stał się bardzo popularnym pisarzem, przez wielu uważanym za kogoś w rodzaju współczesnego guru czy przewodnika duchowego. Prace de Mello plasują się w obszarze lektury dotyczącej szeroko pojętej duchowości; sam autor często używa tego terminu próbując określać tematykę swoich książek.

De Mello szkicując wizję człowieka współczesnego przyrównuje życie ludzi do życia maszyn. Jednym z czynników powodujących mechanizację życia jest presja społeczna i oczekiwania ludzi modelujących jednostkę na swoją modłę. Innym czynnikiem jest akcentowanie sukcesu, który staje się najwyższą wartością. W momencie gdy człowiek zaczyna weni wierzyć, społeczeństwo zyskuje nad nim kontrolę.

Wielu ludzi żyjących w państwach o ustroju demokratycznym, który gwarantują im prawa społeczne i ekonomiczno-gospodarcze oraz wolność zewnętrzną, sądzi, że są ludźmi wolnymi. De Mello kwestionuje taką wolność stając na stanowisku, że można posiadać wolność w wyżej wymienionym znaczeniu, a być człowiekiem zniewolonym wewnątrz. Tym samym opowiada się za wolnością wewnętrzną: „Sądzisz że jesteś wolny, a prawdopodobnie nie ma takiego gestu, myśli, emocji, postawy, poglądu, który by nie był zapożyczony od kogoś innego”².

Obok zafałszowanego poczucia wolności, ludzie mają również fałszywe przekonanie, że przepelnieni są miłością do innych ludzi. „Sądzisz, że przepelnia cię miłość (...) a kogo to niby tak kochasz? Czyż nawet samopoświęcenie nie ugruntowuje w tobie dobrego samopoczucia? (...) Zawsze masz coś z tego wszystkiego, co robisz”³.

De Mello wyróżnia trzy rodzaje interesowności, z których dwa ostatnie uchodzą za zachowania nacechowane altruizmem. Pierwszy rodzaj: „kiedy czynię coś, co sprawia mi przyjemność. Drugi, kiedy pozwalam sobie na przyjemność sprawiania przyjemności innym (...), trzeci typ (najgorszy), kiedy robisz coś dobrego tylko po to, by uniknąć złego samopoczucia”⁴. Prowadzi to do wniosku, że czysta intencja jest fikcją, zaś człowiek nie działa inaczej, jak ze względu na własną korzyść, bez względu na to, czy jest kimś zaawansowanym w życiu duchowym, czy pospolitym hedonistą uganiającym się za przyjemnościami.

² *Ibidem*, s. 50.

³ *Ibidem*, s. 20.

⁴ *Ibidem*, s. 29–30.

Ludzie w swojej wędrówce przez życie starają się być praktyczni i pragmatyczni. Za praktyczne uznają robienie interesów, karierę zawodową i uprawianie nauki. Niewielu z nich dąży do tego, aby stać się ludźmi żyjącymi w pokoju i miłości.

Wielkim złudzeniem jest – według de Mello – przekonanie „że niezmiernie istotną jest rzeczą, aby być szanowanym, kochanym, docenianym, ważnym. Mówi się nawet, że posiadamy naturalną potrzebę bycia kochanym, bycia docenianym, potrzebę przynależności. To kłamstwo (...). Mamy naturalną potrzebę dążenia do wolności, naturalną potrzebę kochania, ale nie bycia kochanym”⁵. Te naturalne potrzeby zabiło w ludziach środowisko społeczno-kulturowe w jakim ich wychowano, ukierunkowując świadomość i dążenia jednostek w stronę przedmiotów pozbawionych wartości jak potęga, sukces, prestiż. W rozważaniach nad ludzką kondycją dochodzi de Mello do wniosku, że nie należy dzielić ludzi na dobrych i złych, gdyż wszyscy są jednakowo „chciwi, złośliwi, głupi, niewinni i nienaganni”⁶. Ludzie nigdy nie działają ze złej woli, a jeżeli popełniają złe czyny to głównie z powodu ignorancji; sami w swej istocie nie są źli. Żyjąc w społeczeństwie i przechodząc przez kolejne stopnie systemu edukacyjnego ludzie tracą zdolność dziwienia się otaczającą ich rzeczywistością. Dzieje się to często w miarę rozwoju znajomości pojęć i słów, które brane są za rzeczywistość. Blokują to możliwości żywego i adekwatnego reagowania na otaczający człowieka świat.

Malując wizję współczesnego człowieka autor *Przebudzenia* dokonuje rozróżnienia między wartością osobową człowieka a poczuciem własnej wartości. Źródłem poczucia własnej wartości są sukcesy odnoszone w pracy zawodowej, posiadanie pieniędzy, atrakcyjność fizyczna; są to wszystko rzeczy nietrwałe i ulotne. Wartość osoby – według de Mello – nie ma nic wspólnego ze stanem ludzkiego posiadania czy atrakcyjnością. Złą sytuację człowieka utrwala fakt, że ludzie, bojąc się zmiany w swoim życiu, nie chcą wyrwać się z letargu w jakim tkwią od lat. „Rozumiesz astronomię, wiesz, co to czarne dziury i kwazary, znasz informatykę, a nie wiesz, kim jesteś”⁷.

Człowiek w sposób rzetelny i uważny przyglądający się sobie może odkryć, że wpisany został w niego pewien program, na który składa się wizja świata, różne wymagania, nakazy i zakazy, hierarchia wartości, czy sposób przeżywania pewnych wydarzeń. Program ten zawiera również informację, jaki powinien być świat i jaki powinien być człowiek. Człowiek w takiej sytuacji nie jest odpowiedzialny za zawartość swojej świadomości, gdyż tak naprawdę to nie on zdecydował o swoich pragnieniach, gustach, postawach i wartościach. W większości przypadków zostały mu one narzucone z zewnątrz przez społeczeństwo, kulturę i religię.

⁵ *Ibidem*, s. 121.

⁶ C. G. Valles *Bez obciążzeń. Wspominając Tony'ego de Mello*. Kraków 1994, s. 110.

⁷ A. de Mello *Przebudzenie...*, *op. cit.*, s. 49.

De Mello wskazuje na przeszkody, które utrudniają kontakt z rzeczywistością. W książce *Wezwanie do miłości* mówi o nich jako „filtrach”, które dopuszczają do człowieka pewne informacje. Nie twierdzi przy tym, że człowiek może poznać rzeczywistość we wszystkich jej wymiarach, lecz, że poznaje znacznie mniej, niż jest w stanie. Wspomniane filtry to przywiązania, przekonania oraz lęki. Ktoś, kto posiada silne przekonania dotyczące jakiegoś aspektu rzeczywistości, „zauważa tylko to, co potwierdza jego/jej przekonania i nie dopuszcza niczego, co mogłoby je naruszyć”⁸. Z kolei lęki, których doświadcza człowiek, „przykuwają uwagę do pewnych spraw powodując, iż inne sprawy umykają z pola świadomości”⁹. Człowiek, zdając sobie sprawę z posiadania tych filtrów, dochodzi do przeświadczenia, że spełniają one funkcję ochronną (lęki) czy budującą tożsamość osoby (przekonania), podczas gdy „tak naprawdę pomiędzy tobą a symfonią życia znajduje się zasłona”¹⁰. Jeszcze jedną barierą w kontakcie z rzeczywistością są ideologie, które są niczym obiektyw, przez który patrzy on na rzeczywistość; jest tyle światów, ile obiektywów.

„Ja”, „ego” jest iluzją, której nie odpowiada żadna rzeczywistość. De Mello nie neguje jednak w ten sposób istnienia ciała i duszy, które mają realny byt. Chodzi tu o to, że istnienie „ja” wewnątrz układu ciało–dusza jest iluzją prowadzącą do wielu problemów. Przekonanie o realnym istnieniu „ja” jest – według autora *Przebudzenia* – największą iluzją człowieka, a jej wyzbycie się prowadzi do wyzwolenia. Akcent na to kładą wielkie religie, ale również współczesna psychologia i psychoterapia upatrująca wiele problemów człowieka w nieustępliwym i upartym „ja”.

W pracach de Mello pojawiają się podstawowe dla refleksji etycznej kategorie dobra i zła. Nie ma tu jednak miejsca na systematyczną i uporządkowaną refleksję nad tym problemem. Nie chodzi również o budowę systemu etycznego z jego naczelnymi zasadami i wyprowadzanymi z nich normami szczegółowymi.

Według de Mello, przyczyną cierpień jest niewiedza, „nieświadomość i trwanie we śnie”¹¹. Z niewiedzy zaś wyrasta strach.

Korzeniem zła w sensie psychologicznym, dotyczącym samego człowieka jest wpojone w niego niezadowolenie z siebie, które popycha go do licznych wysiłków mających na celu osiągnięcie komfortu psychicznego. To jednak – według A. de Mello – nie prowadzi do usunięcia konfliktu, gdyż nie eliminuje przyczyny zła. Droga do walki ze złem nie wiedzie „poprzez zmaganie się z nim, ale poprzez zrozumienie”¹²! Autor *Przebudzenia* zbliża się w ten sposób do zasady wyrażonej przez św. Pawła w Liście do Rzymian głoszącej, aby nie odpowiadać złem na zło, lecz zło dobrem zwyciężać.

⁸ C. G. Valles *Bez obciążenia...*, op. cit., s. 94.

⁹ A. de Mello *Wezwanie...*, op. cit., s. 45.

¹⁰ *Ibidem*, s. 46.

¹¹ *Ibidem*, s. 46.

¹² A. de Mello *Przebudzenie...*, op. cit., s. 161.

Całą teologię moralną i etykę sprowadził do jednej podstawowej zasady, która ma człowiekowi ułatwić wybory moralne; brzmi ona: „nie czyni krzywdy nikomu i pomagaj tym, którym możesz”¹³.

Ważnym pojęciem w pracach de Mello jest pojęcie wolności, brak tu jednak, podobnie jak w przypadku innych kategorii de Mello, jej precyzyjnego określenia. Pojęcie wolności można jednak wywieść z opisu osoby wolnej. Wolnym – według autora *Przebudzenia* – jest ten, kto „Nikogo nie potrzebuje, nie boi się krytyki, nie dba o to, co o nim myślą i co o nim mówią. Przecięła (osoba) te wszystkie sznureczki, za pomocą których nią sterowano. Nie jest już kukielką”¹⁴. Człowiek przechodzi więc z pozycji zewnątrzsterowych do wewnątrzsterowych; osiąga wolność duchową, która jest różna od wolności społeczno-politycznej czy zewnętrznej. Wolność jest ostatecznie wynikiem kontaktu z rzeczywistością Boga.

Miłość, której warunkiem jest wolność, „To wrażliwość na każdą cząstkę rzeczywistości w tobie i na zewnątrz i z głębi serca płynąca odpowiedź na tę rzeczywistość”¹⁵. Pierwszą cechą takiej miłości jest to, że nie robi ona żadnych różnic. Drugą jej cechą jest bezinteresowność, zaś trzecią samoświadomość, która polega na tym, że człowiek, który kocha, zapomina o tym, że kocha. Inną jeszcze cechą miłości jest jej bezwarunkowość. Taka miłość pozwala odczuć człowiekowi, że jest on kochany dla niego samego. Miłość, według de Mello, pojawia się w momencie osiągnięcia świadomości, czego wyrazem jest postrzeganie człowieka takim jakim on jest naprawdę i reagowanie zgodnie z poznaną prawdą o nim. Postrzeganie więc człowieka w jego prawdzie stanowi pierwszy akt miłości. „Gdy służysz ludziom, to pomagasz, podtrzymujesz, pocieszasz, przynosisz ulgę w bólu. Gdy widzisz ich w ich wewnętrznym pięknie, dobroci, to przekształcasz i tworzysz”¹⁶.

Z kolei być szczęśliwym, „to być zadowolonym z tego, co się ma”¹⁷. Szczęście nie ma żadnej przyczyny: „Ono samo wymyka się świadomości. Jest świadomością nie-siebie”¹⁸. Z chwilą gdy jednostka uświadomi sobie swoje szczęście, ono ją opuszcza.

Jeśli chce człowiek osiąść wolność i szczęście, to nie może posiadać niczego innego. „To znaczy musisz porzucić wszelkie wewnętrzne wspomaganie się jakąkolwiek osobą lub rzeczą, musisz pozbawić ich na zawsze mocy napawania cię drżeniem czy podnieceniem, czy dawania ci poczucia bezpieczeństwa lub powodzenia”¹⁹.

¹³ *Ibidem*, s. 157.

¹⁴ C. G. Valles *Bez obciążenia...*, *op. cit.*, s. 99.

¹⁵ A. de Mello *Przebudzenie...*, *op. cit.*, s. 88.

¹⁶ A. de Mello *Wczwanie...*, *op. cit.*, s. 124.

¹⁷ *Ibidem*, s. 119.

¹⁸ A. de Mello *Wczwanie...*, *op. cit.*, s. 63.

¹⁹ *Ibidem*, s. 136.

Pokonując kolejne etapy na drodze do wolności, miłości i szczęścia jednostka może posłużyć się dwiema metodami. Pierwsza to zmiana siebie poprzez wysiłek woli, druga zaś to świadomość i samozrozumienie. Pierwsza metoda – według autora *Przebudzenia* – nie prowadzi do wzrostu wolności człowieka. Posługując się siłą woli jednostka jest w stanie zmienić swoje zachowanie, ale nie swoją osobowość. W dążeniu do zmiany siebie przejawia się – według hinduskiego jezuitę – „spryt ego”, zmuszające jednostkę do stawiania się kimś innym, niż jest. Drogą tą można dojść do „tzw. świętości”, charakteryzującej się rygoryzmem, mechanicznością, nietolerancją w stosunku do siebie i innych. Drugą metodą pozwalającą na zmianę siebie i osiągnięcie wolności, a z nią miłości jest świadomość, samozrozumienie i samoakceptacja. „Gdy zrozumiesz własne nieszczęście ono zniknie – a owocem będzie poczucie szczęścia. Gdy zrozumiesz własną pychę, ona ucichnie – owocem będzie pokora. Gdy zrozumiesz własne lęki, one się roztopią – owocem będzie poczucie bycia kochanym. Gdy zrozumiesz swoje przywiązania, one znikną – a w konsekwencji poczujesz się człowiekiem wolnym”²⁰. Dokonuje się to poprzez „przenikliwą i czujną” samoświadomość, która niszczy wszelkie ambicje i egoizm człowieka. Czynnikiem zmiany jest samoakceptacja: „radosne przyjęcie wszystkiego, co jest po to, by uczynić najlepszy użytek z rzeczy takimi jakie są i życia takiego jakie jest. To pociąga za sobą inicjatywę i twórcze działanie”²¹. Zmiana poprzez samoakceptację i samozrozumienie nie jest łatwa, gdyż wymaga od jednostki całkowitego uwolnienia się od chęci zmiany siebie w kogoś innego²². Obserwowanie siebie bez chęci zmieniania siebie oraz poznanie swoich reakcji wobec ludzi i przedmiotów bez osądzania i potępienia sprawi, że spojrzenie człowieka na siebie i otaczającą go rzeczywistość nie będzie selektywne, lecz „wszechogarniające”. Postępowanie to prowadzi do zmiany wewnętrznej, przejawiającej się w poczuciu wolności i zdolności do prawdziwej, bezinteresownej miłości.

Jedną z poważnych przeszkód w osiągnięciu wolności jest niewłaściwe wychowanie religijne, które jest uwięzieniem człowieka w pułapce przesądów, obrzędowości i fałszywych koncepcji Boga. Wyznawanie samych dogmatów i udział w obrzędach nie prowadzi do przemiany człowieka. „Wasi kapłani nie będą zachwyceni, ale Bóg, zgodnie z nauką Jezusa Chrystusa, byłby bardziej zadowolony widząc waszą przemianę, niż waszą religijność. Byłby znacznie szczęśliwszy z powodu waszej miłości niż z powodu waszej adoracji”²³. Negatywny aspekt religii i niebezpieczeństwo, jakie ona ze sobą niesie, polega – według autora *Przebudzenia* – na przeakcentowaniu spraw mniej istotnych (obrzędy, wierzenia), a zapomnieniu o sprawie najważniejszej, jaką jest przemiana

²⁰ *Ibidem*, s. 64–65.

²¹ C. G. Valles *Bez obciążeń...*, *op. cit.*, s. 43.

²² A. de Mello *Wezwanie...*, *op. cit.*, s. 72.

²³ A. de Mello *Przebudzenie...*, *op. cit.*, s. 70.

na człowieka. „Nieskończenie ważniejsze jest nasze przebudzenie (...). Jeśli do tego dojdzie, to dojdziecie do Boga. Wówczas czcić go będziecie w «duchu i prawdzie». Wtedy staniesz się miłością, kiedy przemienisz się w miłość”²⁴. Do wyzwolenia człowieka nie prowadzą również działania, polegające na naśladowaniu założycieli różnych religii. „Czasem ludzie chcą naśladować Chrystusa, ale kiedy mała gra na saksofonie, nie oznacza, że stała się muzykiem. Nie możecie naśladować Chrystusa przez powtarzanie jego zewnętrznych zachowań. Trzeba stać się Chrystusem (...) zewnętrzne naśladownictwo wiedzie donikąd”²⁵.

Człowieka zniewalają również różne koncepcje Boga. Wśród nich wymienia de Mello koncepcję „Boga pobożności”, w której widziany jest On jako wszystko kontrolujący Ojciec. „Problem z obrazem Boga jako Ojca polega na tym, że prędzej czy później jawi się jako Krytyczny Rodzic. Krytyczny Rodzic jest negatywnym cenzorem i surowym kontrolerem (...), który nakłada na nas «rodzicielskie nakazy», aby nas straszyć, przymuszać, karać, a więc zmuszać do uległości”²⁶.

Innym zagrożeniem dla wolności człowieka są fałszywe przekonania religijne, a wśród nich pogląd na możliwość uzyskania przebaczenia od Boga. Istnieje przekonanie, że aby otrzymać Boskie przebaczenie należy czynić pokutę, naprawić swoje grzechy i uczynić znaczne postępy w życiu duchowym. Prowadzi to w konsekwencji do nakładania sobie na barki ciężaru, którego ludzie nie są w stanie udźwignąć. Tymczasem „Bóg nie pragnie niczego innego jak tylko przebaczyć nam (...). Nie ma nic łatwiejszego w świecie jak uzyskać Boże przebaczenie”²⁷.

Pozytywną rolę religii rozumianej jako więź człowieka z Bogiem jest – według de Mello – to, że może ona uświadomić człowiekowi, że jego wolność i wpływająca z niej miłość tkwi w zasięgu jego ręki. Wystarczy tylko odrzucić fałszywe przekonania i iluzje składające się na zaprogramowany umysł człowieka. „Życie wieczne jest teraz. Jesteśmy nim otoczeni jak ryba wodą w oceanie, ale wcale o tym nie wiemy”²⁸. Religia dostarcza również podbudowy teoretycznej pod metodę prowadzącą do wyzwolenia człowieka, jaką jest akceptacja samego siebie. „To Bóg stworzył mnie, wszystkich ludzi i cały świat. Dlatego akceptacja samego siebie i otaczającej mnie rzeczywistości jest akceptacją woli Bożej i uwielbieniem Jego Boskiego Majestatu”²⁹. Zaufanie do Boga i natury, którą stworzył, zachęca do porzucenia przesądów, uwarunkowań, manipulacji, które są naruszeniem godności i wolności człowieka. Właściwie rozumiana religia powinna prowadzić do pozytywnego nastawienia człowieka do całego stworze-

²⁴ *Ibidem*, s. 71.

²⁵ *Ibidem*, s. 102.

²⁶ C. G. Valles *Bez obciążeń...*, *op. cit.*, s. 110.

²⁷ A. de Mello *Kontakt z Bogiem*. Kraków 1993, s. 195–196.

²⁸ *Ibidem*, s. 146.

²⁹ C. G. Valles *Bez obciążeń...*, *op. cit.*, s. 42.

nia, które to nastawienie przejawia się w braku potrzeby oskarżania, sądenia czy naprawiania siłą czegokolwiek. Przejawia się ono również w „akceptacji rzeczy takimi jakie są, otwieraniu się na rzeczywistość, rozumieniu, że nikt mnie nie rani, że ludzie nie potrzebują się zmieniać, że ja jestem dobry taki jaki jestem i że podstawą szczęśliwego życia jest raczej wiara i zaufanie niż protest i sprzeciw”³⁰.

Czynnikiem decydującym o wyzwoleniu człowieka w ramach religii może być uświadomienie sobie faktu, że Boga wcale nie trzeba szukać i że nie potrzeba do tego żadnego wysiłku, wystarczy jedynie „otworzyć oczy i patrzeć”. „Zaprzestań poszukiwań, zaprzestań wyruszać na poszukiwania (...). A zatem, szukać Boga – to starać się widzieć”³¹. Nie chodzi o to, by recytować modlitwy i chodzić do kościoła. Chodzi o to, by wchodzić w życie. Tylko w krainie wiecznego Teraz człowiek jest prawdziwie wolny.

Konrad Zieliński

³⁰ *Ibidem*, s. 94–95.

³¹ *Ibidem*, s. 193.

TEORIA SPRAWIEDLIWOŚCI JOHNA RAWLSA

John Rawls *Teoria sprawiedliwości*.

Przełożyli: Maciej Panufnik, Jarosław Pasek,
Adam Romaniuk. Wydawnictwo Naukowe PWN,
Warszawa 1991, 870 stron.

W 1994 roku powitaliśmy pierwsze polskie tłumaczenie słynnej książki Johna Rawlsa z 1971 roku *A Theory of Justice*. W wyniku zawirowań historycznych możemy przeczytać po polsku dzieło z dwudziestotrzyletnim opóźnieniem. Jak na warunki polskie nie jest to sytuacja najgorsza z możliwych. Pytanie, czy myśli, które będą nam towarzyszyć przy lekturze Rawlsa, mieli już jego pierwsi czytelnicy, nie powinno nas zbić z tropu. Czytamy po polsku książkę, która przez lata obrosła w legendy i komentarze, nie tracąc do dziś swojej aktualności. Tym bardziej, że omawiane są w niej kluczowe problemy filozofii polityki, etyki i teorii demokracji.

Koncepcja Rawlsa stanowi jak dotychczas najdoskonalszą i najbardziej błyskotliwą próbę filozoficznego uzasadnienia liberalno-opiekuńczego modelu państwa, przeciwstawionego, z jednej strony, libertarianizmowi i nowej prawicy, z drugiej zaś – socjalizmowi i lewicującym nurtom antyliberalnym.

W naszej analizie teorii sprawiedliwości skupimy się na pewnych wątkach metodologicznych, wyborze „za zasłony ignorancji” oraz dwóch zasadach sprawiedliwości wraz z towarzyszącymi jej regułami.

Choć może to wydać się dziwne, punktem wyjścia Rawlsa są potoczne intuicje człowieka wychowanego w systemie liberalno-demokratycznym, jak na przykład: „Każda osoba ma oparte na sprawiedliwości prawo do osobistej nietykalności, którego nie można jej pozbawić nawet przez wzgląd na dobro społeczeństwa jako całości” czy też „w społeczeństwie sprawiedliwym swobody płynące z posiadania równych praw obywatelskich uważa się za nienaruszalne; prawa gwarantowane przez sprawiedliwość nie stanowią przedmiotu czy rachunku społecznych korzyści”, lub też „Prawda i sprawiedliwość, jako cnoty naczelne ludzkiej działalności, są bezkompromisowe”. Te intuicyjne przekonania oddają, zdaniem Rawlsa, nasze pierwotne i niewypaczone poczucie sprawiedliwości,

którego ukoronowaniem ma być koncepcja *justice as fairness* – sprawiedliwością rozumianą jako bezstronność.

Mimo ulotnego i sloganowego charakteru naszych intuicji Rawls czyni je podstawą swojej etyki. Etyka nie może sprzeciwiać się potocznym mniemaniom, choćby miała za to zapłacić cenę niekonsekwencji. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że ten właśnie rys książki uczynił ją sławną w kołach laików niezbyt obytych z filozofią moralną.

Kolejne fragmenty tekstu wzmagają nasze przekonanie, że Rawls dogadza pierwotnym wyobrażeniom o moralności. Jest on wprawdzie przekonany, że ludzie mają różne koncepcje sprawiedliwości, niemniej jednak przez to właśnie wszyscy dzielą potrzebę posiadania pojęcia sprawiedliwości i urządzenia społeczeństwa według sprawiedliwych zasad. Na ogół zasady te nie muszą powiększać użyteczności, jak sądzili utylitaryści. Sprawiedliwość może być nieużyteczna społecznie, a mimo to godna realizacji.

Rawls stawia tezę, że filozofię moralną można uważać za próbę opisu naszej zdolności moralnej lub swoistego zmysłu sprawiedliwości. Konstruowanie teorii moralnej przypomina, jego zdaniem, opis poczucia „poprawności gramatycznej zdań naszego języka ojczystego”. Rawlsowi chodzi o scharakteryzowanie zdolności rozpoznawania zdań poprawnie zbudowanych za pomocą reguł, którymi *implicite* kieruje się normalny użytkownik języka. Analogia Rawlsa jest ciekawa i budzi w teoretyku moralności zrozumiałe nadzieje. Uwaga, że moralność przypomina język i tak jak on posiada swoją gramatykę, brzmi jednak równie atrakcyjnie, co niejasno. W pierwszej chwili mogłoby się wydawać, że chodzi tu o swoistą logikę języka moralnego, którą może odsłonić analiza metaetyczna. Rawls stwarza złudzenie, że za chwilę otrzymamy odpowiedź na pytania w rodzaju: „jakie znaczenie mają podstawowe terminy moralne?” lub też „jak zachowują się zdania zbudowane z użyciem tych terminów?” Nic takiego jednak nie następuje. Rawls nie zajmuje się logiką dyskursu moralnego. Jego teoria sprawiedliwości będąca pewną propozycją moralną pozbawiona jest teoretycznych podstaw. Gramatyka dyskursu moralnego to, w jego ujęciu, intuicyjny zbiór przekonań członków społeczeństwa na temat tego, co słuszne, a co niesłuszne, sprowadzających się ostatecznie do potocznego „poczucia sprawiedliwości”.

Tak nieostrożne sformułowania wystarczyłyby do odrzucenia koncepcji Rawlsa już w punkcie wyjścia. O jakie „poczucie” może tu chodzić? Czy teoria sprawiedliwości ma za zadanie zrekonstruować moje poczucie sprawiedliwości? A może chodzi o poczucie większości? Jeśli tak, to co począć ze zdaniem mniejszości znajdującej się w opozycji? Rawls na szczęście nie ucieka się do tak prostych rozwiązań. Sądzi raczej, że zmysł moralny musi wyrazić się w sądach rozważnych (*considered judgments*), czyli takich, „w których nasze zdolności moralne mają największą szansę ujawnić się bez zniekształcenia”. Tę enigmatyczną uwagę zaopatruje w odpowiednią listę warunków, jaką musi spełnić

podmiot, by mógł wydać rozważny sąd. Należałoby zatem odrzucić sądy wydawane z wahaniem, takie, do których nie mamy zaufania, wydane w stanie wzburzenia lub przerażenia albo nie bezinteresownie. Zdaniem Rawlsa „zmysł sprawiedliwości jest zdolnością mentalną angażującą wysiłek umysłowy, zatem sądami rozważnymi będą wszystkie oceny wydane w takich warunkach, które ogólnie sprzyjają sądzeniu i rozważeniu”. Celem idealnym teorii moralnej jest stan refleksyjnej równowagi (*reflective equilibrium*) polegający na maksymalnym uzgadnianiu ze sobą przyjętych założeń przy jednoczesnym ich rewidowaniu.

Jak widać, Rawls przyjmuje teorię bezstronnego obserwatora, a nadto szereg założeń, które mają tę drobną wadę, że są albo niejasne, albo fałszywe. Dlaczego, na przykład, wzburzenie ma eliminować rozważę, jeśli wiadomo, że w wielu przypadkach jest ono znakiem wrażliwości moralnej? Czy bezinteresowność zawsze jest czymś zdrożnym i czy zawsze nadaje się na kryterium rozważnego sądu? Czym stanie się wybór moralny, jeśli usuniemy z niego cień niepewności wyrażający się w wahaniu? Niestety, na pytania te Rawls nie udziela odpowiedzi.

Po tych, dość niefortunnych uwagach metodologicznych, Rawls przechodzi do bliższego określenia, na czym polega sprawiedliwość rozumiana jako bezstronność. Do ogólnej teorii sprawiedliwości prowadzi nas wspomniane już pojęcie sądów rozważnych. Zasady sprawiedliwości to te, które zgadzają się z sądami rozważnymi w stanie refleksyjnej równowagi. Sprawiedliwość w społeczeństwie powinna być ufundowana na pierwotnej ugodzie (*original agreement*) obywateli. Ugoda ta ma charakter całkowicie hipotetyczny i w przybliżeniu odpowiada stanowi natury w teoriach umowy społecznej w myśli Rousseau, Locke'a czy Kanta. Nie jest ona faktem rzeczywistym, lecz propozycją teoretyczną, służącą zdefiniowaniu zasad sprawiedliwości. Zasadami sprawiedliwości są „zasady sprawiedliwości, jakie ludzie wolni i rozumni, mający swe własne korzyści na uwadze, przyjąłoby w wyjściowej sytuacji równości jako definicję podstawowych warunków swego stowarzyszenia”. Tak rozumianą sprawiedliwość Rawls proponuje nazwać sprawiedliwością jako bezstronnością. Wybrane w ten sposób zasady stanowiłyby podstawę wszelkich bardziej szczegółowych ugod dotyczących formy rządów czy funkcjonowania instytucji społecznych.

Nietrudno jest nam sobie wyobrazić, że osoby wolne, równe i racjonalne, o których wspomina Rawls, dokonałyby wyboru korzystnego dla siebie, tym bardziej, jeśli „dążyłyby do realizacji własnego interesu”. Na przeszkodzie każdej umowie staje egoizm. Co więcej, egoizm występował w etyce pod postacią teorii. Rawls w świetnym stylu przedstawia, a następnie podważa, egoizm typu „dyktatura w pierwszej osobie”: „każdy ma służyć moim interesom”, egoizm typu „gapowicz”: każdy ma postępować sprawiedliwie, wyjąwszy mnie jeśli nie zechcę” oraz egoizm ogólny: „Każdemu wolno dbać o swe interesy, jak mu się podoba”. Zdaniem Rawlsa, warunki, jakie nakładamy na teorię etyczną (ogólność, uniwersalność, publiczność, uporządkowanie roszczeń, ostatecz-

ność), dyskwalifikują różne warianty teorii egoizmu. Na przykład, warunek ogólności eliminuje zarówno „dyktaturę w pierwszej osobie”, jak i koncepcje typu „gapowicz”, jako że w każdym z tych przypadków konieczne jest użycie imienia własnego lub deskrypcji określonej, potrzebnej do scharakteryzowania dyktatora i gapowicza. Egoizm ogólny nie spełnia z kolei warunku uporządkowania roszczeń.

Nie możemy jednak wykluczyć, że nawet osoby racjonalne i dążące do ugody będą starały się zaproponować takie rozwiązania, które „po cichu” faworyzowałyby ich pozycje. Przed taką ewentualnością Rawls broni się w sposób niezwykle pomysłowy. Proponuje on następującą metodę wyboru. W sytuacji wyjściowej „strony nie posiadają wiedzy o pewnego rodzaju faktach szczegółowych. Przede wszystkim nie znają swego miejsca w społeczeństwie, swej pozycji klasowej czy statusu społecznego; nie wiedzą też, jakimi naturalnymi dyspozycjami i uzdolnieniami obdarzył je los – inteligencją, siłą itp. Żadna z nich nie zna też swej koncepcji dobra, szczegółów swego planu życiowego, ani nawet specyficznych cech własnej psychiki, takich jak niechęć do ryzyka czy skłonność do optymizmu albo pesymizmu. Co więcej, zakładam, że stronom nie są znane szczegóły dotyczące ich własnego społeczeństwa; nie znają więc jego determinant ekonomicznych czy politycznych ani poziomu kultury i cywilizacji, jaki udało osiągnąć. Osoby w sytuacji pierwotnej nie posiadają informacji co do tego, do jakiej generacji należą”. Zasady sprawiedliwości wybierane są zatem całkowicie z za zasłony ignorancji (*veil of ignorance*). Wybór taki gwarantuje całkowitą bezstronność arbitrow. Zauważmy, że Rawls nie żąda od nich, by wyzbyli się stronniczości. Proponuje tylko metodę egzekwującą bezstronność w praktyce. Stronniczość bowiem pojawia się tam, gdzie wiemy, jakie kroki przedsięwziąć, by wyraźnie popierać własny lub cudzy interes. Jeśli nie wiem, co przyniesie mi korzyść, ani kim będę w przyszłym społeczeństwie, to najrozsądniej będzie jeśli zachowam umiar i ostrożność. Zalety tej trudno nie docenić. Od sędziego albo urzędnika nie wymaga się dobrych intencji, ale bystrego umysłu i umiejętności racjonalnego myślenia. Trudno byłoby jednak cokolwiek projektować, gdybyśmy nie znali jakichkolwiek warunków życia w społeczeństwie np. praw fizyki albo psychologii społecznej i nie mielibyśmy podstawowej wiedzy na temat uczenia się, kooperacji lub zwyczajów panujących w danym społeczeństwie itp. Rawls broni się przed tym zarzutem niezbyt szczęśliwie, wyróżniając sferę faktów ogólnych, które są znane arbitrom. Muszą więc rozumieć sprawy polityki i ekonomii, znać podstawy społecznej organizacji i prawa psychologii człowieka. Dlaczego jednak powinniśmy zatrzymać się w tym właśnie miejscu? Gdzie przebiega granica między faktami ogólnymi a nieogólnymi? Czy wiedza na temat typu społeczeństwa (np. czy jest to społeczność nomadów czy rolników) należy do faktów ogólnych czy nie? Jeśli do nich należy, to wynika z niej określona koncepcja dobra uznawana w tego typu społeczeństwach, jeśli zaś nie należy do faktów ogólnych, to jesteśmy skazani na wybór nieracjonalnych zasad. Może się

okazać, na przykład, że dla społeczności elitarystycznej zaproponujemy egalitaryzm, a dla miłujących wojaczkę – życie w pokoju. Rawls chce, by jego koncepcja sprawiedliwości łączyła bezstronność z racjonalnym wyborem. Trudno jednak wymagać od arbitrów, by dokonali racjonalnego wyboru, jeśli odcięci są od jakiegokolwiek wiedzy na temat społeczeństwa, dla którego mają ustalić sprawiedliwe zasady. Jak dobrze wiadomo antropologom, są społeczeństwa, w których nie istnieje pojęcie sprawiedliwości pojętej jako bezstronność. Zasady współżycia społecznego rządzone są przez pewien rodzaj stronniczości polegający na uprzywilejowaniu pewnych jednostek ze względu na stopień pokrewieństwa, a nie na traktowaniu wszystkich tak samo.

Inaczej mówiąc, żywymy przekonanie, że pewna znajomość preferencji jest podstawą racjonalnego wyboru. Jak widzimy, Rawls odrzuca ten postulat.

Nawet jeśli zgadzamy się na koncepcję sprawiedliwości rozumianą jako bezstronność oraz na wybór zza zasłony ignorancji, to daleko nam jeszcze do sformułowania szczegółowych zasad panujących w społeczeństwie. Jest możliwe, że zgodzimy się na wyjściową sytuację wyboru, ale nie zgodzimy z takimi lub innymi zasadami, i odwrotnie, możemy zaakceptować wybrane zasady, ale nie zgodzić się z metodą wybierania.

Jakie zasady sprawiedliwości przyjmuje sam Rawls opierając się na wyżej wymienionej procedurze?

Najogólniejsza zasada sprawiedliwości głosi „Wszelkie społeczne wartości – wolności i szanse, dochód i bogactwo, a także to, co stanowi podstawy poczucia własnej wartości – mają być rozdzielane równo, chyba, że nierówna dystrybucja któregoś z tych dóbr bądź wszystkich jest z korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych”. niesprawiedliwość to po prostu nierówności, które nie są z korzyścią dla każdego.

Tak rozumiana ogólna zasada sprawiedliwości rozpada się na dwie zasady szczegółowe.

1. Każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich.

2. Nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by: a) były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania oraz b) by były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, na warunkach autentycznej równości szans.

Wprawdzie Rawls utrzymuje, że jego teoria sprawiedliwości jest częścią teorii racjonalnego wyboru, to jednak racjonalność rozumie dość wąsko. Racjonalny wybór to wybór roztropny. Nie jest roztropny ten, kto wiele ryzykuje. Dlaczego jednak bezstronny arbiter znajdując się za zasłoną ignorancji dokonał takiego właśnie wyboru? Czy nie mógł równie dobrze wybrać zasady algebraicznej albo uśrednionej użyteczności? Dlaczego nie zdecydował się na wyjście pośrednie

– intuicjonistyczne polegające na połączeniu zasady użyteczności z przedstawioną wyżej zasadą egalitaryzmu?

Większa część książki Rawlsa poświęcona jest analizowaniu zasad podziału i argumentacji na rzecz egalitaryzmu z punktu widzenia sądów rozważnych. Musimy przyznać, że kolejne rozdziały na ten temat stawiają Rawlsa w rzędzie największych nieutilitarnie myślących teoretyków moralności. Niestety z braku miejsca nie możemy wdawać się w subtelne i wartościowe analizy Rawlsa. Wspomnijmy tylko o najważniejszym uzasadnieniu wymienionych wyżej zasad z punktu widzenia sytuacji pierwotnej. Rawls proponuje heurystyczny wybieg, ujmując dwie zasady jako rozwiązanie problemu społecznej sprawiedliwości wedle reguły maksimumu, czyli *maximum minimorum*. Reguła ta każe nam oceniać wybory alternatywne wedle ich najgorszych konsekwencji. Powinniśmy wybrać rozwiązanie, którego najgorsze konsekwencje są lepsze niż najgorsze konsekwencje pozostałych rozwiązań. Taki wybór maksymalizuje zysk, czyli funkcję użyteczności $f(d, o)$ przyporządkowującą każdej parze (d, o) , której elementy pochodzą ze zbiorów D oraz O , liczbę rzeczywistą reprezentującą wartościowanie skutku decyzji d , gdy prawdziwym stanem rzeczy są okoliczności o . Zauważmy, że, po pierwsze gdybyśmy w zbiorze O przypisali określone prawdopodobieństwa, to nieracjonalne byłoby stosowanie kryterium maksimumu. Warunek ten został jednak wykluczony na mocy warunku wyboru z zastrzeżeniem ignorancji. Po drugie, osoba dokonująca wyboru ma taką koncepcję dobra, że niewiele dba o możliwe zyski wykraczające poza minimalny wysiłek, którego faktycznie może być pewna, jeśli trzyma się maksimumu. Nie liczy na korzyści, jeśli liczy się z tym, że może ponieść stratę. Po trzecie, możliwości odrzucone wiążą się z ryzykiem.

Wszystkie trzy założenia możemy zakwestionować. Wspomnieliśmy już, że wadą wyboru z zastrzeżeniem ignorancji jest niemożność zaspokajania pragnień stron podlegających podziałowi. Nie możemy dzielić racjonalnie jeśli nie mamy szczegółowych informacji o społeczeństwie, dla którego projektujemy zasady sprawiedliwości. Założenie drugie i trzecie również możemy zakwestionować, choć z innego powodu. Zauważmy, że Rawls przyjmuje milcząco pewne założenie dotyczące strategii wyboru. Jego hipotetyczny arbiter zakłada, że jeśli nie wie, kim będzie w przyszłym społeczeństwie, to zachowa ostrożność i przewidując, że może się znaleźć na dole drabiny społecznej, wybierze raczej społeczeństwo ludzi równych niż takie, w którym najniższe klasy dzieli od najwyższych ekonomiczną przepaść. Założmy jednak, że wybierający nie myśli o tym, ile może stracić jeśli nie wybierze strategii asekuranckiej, ale o tym, ile może zyskać jeśli zaryzykuje. Niech przykładem maksymalizacji zysku będzie słynny zakład Pascala: Bóg istnieje albo nie istnieje. Jeśli założę, że istnieje, to nawet jeśli jest to założenie mało prawdopodobne, do stracenia mam jedno krótkie życie, a do wygrania wieczność. Natomiast jeśli założę, że nie istnieje, to do stracenia mam wieczność, a do zyskania jedno krótkie życie. Pascal założył, że

Bóg istnieje stawiając na jednej szali krótkie życie, a na drugiej – całą wieczność. Czy wybór Pascala można nazwać racjonalnym? Rawls musi zaprzeczyć. Trudno byłoby mu jednak uzasadnić swój pogląd, że w każdym przypadku lepsza jest asekuracja niż ryzyko.

Zanalizujmy bliżej każdą z przytoczonych zasad. Pierwszą nazywa Rawls Zasadą Największej Równej Wolności (*Principle of Greatest Equal Liberty*). Przypomnijmy, że głosi ona, iż każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich.

Rawls przywiązuje do niej wielką wagę i uzupełnia o regułę nadrzędności (*priority rule*) głoszącą priorytet wolności nad innymi dobrami: „Zasady sprawiedliwości mają być zestawiane w porządku linearnym, a co za tym idzie – wolność może być ograniczana jedynie w imię wolności”. Tego rodzaju sytuacje podpadają pod dwa przypadki: a) powściągnięcie wolności musi wzmacniać ogólny całościowy system swobód oraz b) wolność mniej niż równa musi być do przyjęcia dla tych, którzy mają mniej wolności.

Język Rawlsa wymaga komentarza. Porządek linearny to nic innego, jak hierarchia zasad. Spełnienie zasady pierwszej jest warunkiem spełnienia zasady drugiej, spełnienie zasady drugiej warunkuje spełnienie trzeciej i tak dalej. Jeśli na szczycie drabiny zasad Rawls umieszcza zasadę wolności, to przy założeniu ich linearnego uporządkowania dochodzimy do określenia warunku ograniczającego wolność: jest nim – choć może to dziwić – wzgląd na samą wolność. Chwila namysłu wystarczy jednak, by przyznać Rawlsowi rację. Podzasada „a” głosi, że nadużywanie wolności może źle służyć przyjętemu systemowi swobód. W sytuacji, gdy nadmiernie rośnie wolność jednostek, może dojść do naruszenia innych podstawowych swobód obywatelskich. Po drugie, w wyjątkowych wypadkach powinniśmy ograniczyć czyjąś swobodę, by nie podrywać zaufania ogółu obywateli do wolności. Podzasada „b” natomiast głosi, że ograniczenie swobód pewnych jednostek jest usprawiedliwione w przypadkach, gdy zapobiega utracie przez nie innych swobód. Usprawiedliwiony jest więc ograniczony paternalizm. Dla tych, którzy mają mniejszy dostęp do podstawowych swobód (np. umysłowo chorzy, dzieci) możemy ograniczać wolność obniżając podstawowy próg równy dla wszystkich, pod warunkiem, że będzie to służyć obronie ich interesów.

Jak jednak możemy mierzyć wolność różnych jednostek? Skąd mamy wiedzieć, że podobni do siebie członkowie społeczeństwa mają jej po równo? Rawls rozwiązuje ten problem dość prosto. Wolność to nic innego jak system swobód, który da się zdefiniować przez wyliczanie: system równych podstawowych swobód to polityczna wolność (prawo do głosowania i do kandydowania na publiczne stanowiska) wraz z wolnością słowa i zgromadzeń, wolność sumienia i myśli; wolność osoby wraz z prawem do własności osobistej oraz wolność przed nieusprawiedliwionym zatrzymaniem i aresztem, w prawnym sensie tych słów. Nie przejmując się wrażeniem bezładu, Rawls kończy tę

wyliczankę powtarzając, że wszystkie wymienione swobody muszą być rozdzielone równo, jak głosi pierwsza reguła, ponieważ „obywatele sprawiedliwego społeczeństwa muszą posiadać te same podstawowe prawa”. Zauważmy, że lista swobód, jaką przedstawił Rawls, nie jest kompletna. Czy należałoby umieścić na niej swobodę seksualną albo prawo do ekscentrycznego zachowania się? Czy do wymienionych swobód może należeć nieskrępowany dostęp do narkotyków, nadużywanie alkoholu, przyzwolenie na skorzystanie z eutanazji lub na jej wykonanie? Na pytania te Rawls nie odpowiada jasno, dając mgliste zapewnienia, że kompetentny arbiter nie powinien wybierać zasad realizujących tylko jeden, „perfekcjonistyczny” ideał państwa, lecz ze względu na sytuację niewiedzy co do swych upodobań, pozwolić na tolerancję i pełny rozwój różnych światopoglądów.

„Wolność” jednostki w tym sensie, w jakim Rawls używa tego terminu, kojarzy się ze zbiorem przysługujących jej praw. Człowiek jest wolny, jeśli instytucje lub jednostki spełniają swe obowiązki wobec niego. Każdy powinien mieć zapewniony równy udział w społecznych przywilejach. To powiązanie równości z wolnością okazuje się jednak iluzją, jeśli weźmiemy pod uwagę, że ludzie w nierównym stopniu potrafią korzystać ze swoich swobód. Mizantropi stroną od tłumu, cierpiący na głód absolutu gotowi są zrzec się samodzielności myśli, tchórzliwi uciekają przed wolnym wyborem. Przyczyny, dla których nie korzystają ze swych swobód, mogą być różne, zawinione lub niezawinione, chciane lub niechciane. Przypadkiem najbardziej typowym jest sytuacja, w której ktoś nie korzysta z przysługujących mu swobód politycznych, gdyż nie jest wykształcony albo jego inteligencja waha się w granicach IQ 60. Typowy argument przeciwko tak zarysowanej formalnej wolności mógłby wyglądać następująco: czym innym jest prawo do własności prywatnej odniesione do sytuacji życiowej żebraka, a czym innym do sytuacji milionera. Pozornie są oni równi, bo przysługuje im jednakowe prawo do posiadania dóbr materialnych, w rzeczywistości jednak tylko milioner robi z niego użytek. W odpowiedzi na ten zarzut Rawls postuluje, by realne różnice w możliwościach korzystania ze swobód niwelować poprzez ujednocianie subiektywnych opinii jednostek, rozmaicie zapatrujących się na możliwość korzystania ze swobód oraz polepszanie sytuacji najniżej uposażonych. Zaznacza też, że wspomniane nierówności nie wynikają z tego, że istnieje nierówność dostępu do podstawowych swobód; związane są z tym, jaką wartość w konkretnej sytuacji przypisuje tym swobodom jednostka. Między stanem rzeczywistym a idealnym istnieje wszakże różnica. Teoria Rawlsa ma charakter normatywny i jej zadaniem nie jest opis stanu rzeczywistego, lecz nakreślenie projektu idealnych zasad. Dlatego też zarzut nie trafia w pierwszą regułę ani jej rozwinięcia. Określa ona bowiem jedynie formalny wymóg równości swobód. Postuluje się w nim, że każdemu powinien przysługiwać ten sam system swobód, nie zaś, że każdy powinien mieć taki sam standard życia. Zrównanie w prawach nie oznacza zrównania standartów.

W tym miejscu możemy jednak postawić pytanie: Co by się stało, gdyby społeczeństwo zrzekło się swoich swobód w zamian za pewne dobra o charakterze ekonomicznym? Albo też, czy jest możliwe, że arbiter wybrałby ograniczony system swobód w zamian za uzyskanie poczucia bezpieczeństwa, pokoju lub wyższego standardu życia? Rawls nie może na serio wykluczyć takiej możliwości. Na poparcie nadrzędności wolności nad innymi dobrami przytacza argument psychologiczny: ludzie zaczynają cenić swobody wówczas, gdy ich podstawowe potrzeby zostały zaspokojone i osiągnęli minimalny standard życia. Wraz z jego wzrostem zwiększa się potrzeba poszanowania swobód oraz opracowanie własnego planu życia, który może zostać zrealizowany tylko pod warunkiem istnienia wolności. Zasady sprawiedliwości mogą być w pełni zrealizowane jedynie w społeczeństwie, które osiągnęło względny dobrobyt. W tym miejscu teoria Rawlsa okazuje się niefrasośliwa i jednostronna. Nawet we współczesnych społeczeństwach euro-amerykańskich przywiązanych do demokratycznych swobód, znaleźliby się tacy, którzy poświęciliby wolność w zamian – na przykład – za długowieczność. Wyrazem tych tendencji jest trwonienie fortun na ulepszanie technik kriogenizacyjnych, pozwalających natychmiast po śmierci klinicznej przeszkodzić rozpadowi komórek poprzez zanurzenie ciała w kriokapsule wypełnionej ciekłym azotem.

Zasada druga głosi, że nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by: a) były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; oraz b) by były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans.

Rzuca się w oczy, że Rawls wykazuje szczególną wrażliwość na rzeczywiste nierówności natury ekonomicznej. Postęp wolności musi odbywać się równoległe z postępem ekonomicznym i społecznym. Egalitaryzm ekonomiczny staje się postulatem równie ważnym, co liberalizm polityczny. O ile pierwsza z dwóch podstawowych zasad sprawiedliwości określa równość swobód, to druga wyraźnie promuje najgorzej uposażonych.

Zasadę (2) nazywa Rawls Zasadą Dyferencji (*Difference Principle*) lub „Regułą Linearnego Zróżnicowania” (*Lexical Difference Principle*). Znane nam uporządkowanie linearne polega w tym przypadku na polepszaniu w zbiorze osób n , grupy jednostek w najgorszej sytuacji, by następnie polepszać sytuację kolejnej grupy, zajmującej w poprzednim układzie drugą pozycję od końca, zaś w obecnym pozycję ostatnią, i tak dalej aż do momentu, gdy dojdziemy do grupy w najlepszym położeniu, zrównanej z poprzednią $n-1$, a wówczas będziemy polepszać poziom jednostek w najlepszym położeniu.

Jak powyższe reguły wyrażają się w praktyce? Musimy pamiętać, że zasady sprawiedliwości zostały zaproponowane jako podstawa dla konstytucji instytucji społecznych i politycznych. Pierwszym krokiem jest wybór zasad sprawiedliwości z za zasłony ignorancji, drugim – konstytucja oraz opracowanie

karty praw i obowiązków obywateli, trzecim zaś – powołanie do życia instytucji oraz rozwiązań prawnych pozostających w zgodzie, z jednej strony, z konstytucją, z drugiej zaś – z zasadami sprawiedliwości. Ostatni, czwarty, krok polegałby na zastosowaniu szczegółowych zasad do konkretnych przypadków z życia. Z obu reguł wynika na przykład, iż rząd zapewni równość szans w dostępie do wykształcenia, kultury i stanowisk oraz zagwarantuje społeczne minimum wypłacając zasiłki rodzinne, specjalne zasiłki chorobowe i pracownicze. Do najniżej uposażonych Rawls zalicza wszystkie osoby z dochodem i majątkiem mniejszym niż połowa mediany. Połowa mediany to jedna czwarta całej populacji. Jak zauważył jednak Jacek Hołówka, wielkości tej nie odpowiada żadna grupa społeczna dająca się opisać w kategoriach socjologicznych. Grupa taka najczęściej nie może wyartykułować swoich interesów, nie posiada swego przedstawicielstwa w parlamencie, nie potrafi zaproponować prawa, które podnosiłoby jednolicie lub proporcjonalnie do dochodu ich udział w dochodzie narodowym. Prawo takie musiałyby zakładać, że należy premiować wszystkie osoby spośród 25% najniżej uposażonych, co brzmi dość niewiarygodnie, jeśli zważyć, że nawołuje do otaczania opieką wszystkich tych, którzy zarabiają niewiele bez względu na to, czy na to zasługują, czy nie. Wprowadzenie podobnego prawa miałoby niekorzystne skutki ekonomiczne, spowodowałoby bowiem przepływ osób z grup wyżej zarabiających do najniżej i spadek wydajności pracy w grupie najniższej. Na obronę Rawlsa moglibyśmy przytoczyć co najwyżej warunek wymieniony w podregule „a”: wyrównywanie standardów ma się odbywać z zachowaniem właściwego poziomu akumulacji. Inna sprawa, że dopóki Rawls nie wyjaśni, na czym polega taki poziom akumulacji, możemy słusznie podejrzewać, że równość i dobrobyt wzajemnie się wykluczają. Rawls podaje nam takie wyjaśnienie w formie drugiej reguły priorytetu. Przypomnijmy, że pierwszą regułą priorytetu był postulat prymatu wolności. Obecna druga reguła „ma w porządku linearnym pierwszeństwo wobec zasady efektywności i wobec zasady maksymalizowania sumy korzyści; zaś zasada równych szans ma pierwszeństwo wobec zasady dyferencji”. Zdaniem Rawlsa, zachodzą dwa przypadki: a) nierówność szans musi zwiększać szanse tych, którzy mają najmniejsze szanse; b) nadmierna stopa oszczędzania musi *per saldo* zmniejszać ciężary tych, którzy to obciążenie biorą na siebie. Ta ostatnia uwaga rzuca pewne światło na sprawy tak praktyczne jak wysokość minimum socjalnego. Gdy zaakceptuje się zasadę dyferencji, wówczas uznamy, iż minimum winno być ustalane w wysokości maksymalnie poprawiającej widoki najniżej uposażonych. Można to osiągnąć dokonując transferów. Rawls proponuje opodatkowanie od dochodów twierdząc, że może to zmienić sytuację najniżej uposażonych oraz ich indeksu dóbr podstawowych mierzonego przez zarobki plus transfery. Zauważmy jednak, że granica wielkości transferów jest w ostatecznej instancji regulowana ze względu na sytuację najbiedniejszych. Czy wynika z tego, że zarobki najbogatszych mogą być zmniejszane do poziomu

uzyskania równych dochodów? Rawls twierdzi, że zasada ta zdaje egzamin tylko czasami. Każde pokolenie musi bowiem zachować zdobycze kultury i utrzymać w nienaruszonym stanie instytucje sprawiedliwości, a także odkładać odpowiednią sumę w postaci realnie zakumflowanego kapitału. Oszczędzanie może przybierać rozmaite formy, od inwestowania w maszyny do podnoszenia uposażeń nauczycielom akademickim. Zasadę sprawiedliwego oszczędzania, określającą wielkość inwestycji, wyznacza tym samym poziom minimum socjalnego. Otrzymuje się je z proporcjonalnych podatków od wydatków albo dochodów. Im większa proporcja tym większe minimum i na odwrót. Może to doprowadzić do dwóch sytuacji; albo nie będzie już można robić odpowiednich oszczędności, albo zwiększone podatki tak bardzo ugodzą w ekonomiczną efektywność, że perspektywy najbardziej upośledzonych zaczną się pogarszać. Zwiększanie minimum musi zostać zahamowane jeśli zasadzie dyferencji stało się zadość. Rawls niestety nie przedstawia jasno zasady sprawiedliwego oszczędzania i nie rozstrzyga definitywnie problemów stosunku między minimum a proporcją oszczędzania.

Drugi zarzut dotyczy już samej istoty polityki społecznej proponowanej przez Rawlsa. Jednostki najniżej uposażone premiiowane są kosztem ludzi, którzy ze względu na posiadane talenty, przedsiębiorczość, energię i pracowitość, w społeczeństwie całkowicie wolnorynkowym znaleźliby się na górze drabiny społecznej. Odpowiadając na powyższy zarzut Rawls twierdzi, że zapłata za talenty możliwa jest tylko w kooperującym społeczeństwie. Bez niego talent poszczególnej jednostki w ogóle by się nie liczył. Ponieważ więc talent doceniany jest w społeczeństwie, jednostka musi docenić społeczeństwo i współpracować z jego instytucjami.

Kończąc, spróbujmy streścić poglądy Johna Rawlsa.

Przyjmuje on intuicyjno-potoczny punkt wyjścia, co znajduje wyraz w koncepcji rozważnych sądów i refleksyjnej równowagi. Z rozważnymi sądami powinny zgadzać się zasady sprawiedliwości. W koncepcji sprawiedliwości rozumianej jako bezstronność przyjmuje się, że wyboru zasad dokonujemy w sytuacji wyjściowej, z za zasłony ignorancji, co pozwala wyeliminować stronniczość. Wybrane zasady sprawiedliwości: zasada równej wolności i zasada dyferencji zgodne są ze strategią maksyminu. Uzupełnione o reguły priorytetu tworzą spójną całość pretendując do rozwiązania takich kwestii praktycznych, jak minimum socjalne czy próg podatkowy. Uznaliśmy, że wiarygodność teorii Rawlsa zależy od odpowiedzi na liczne zarzuty jakie można postawić pod jej adresem. Do najważniejszych zaliczyliśmy: brak logiki języka moralnego, potoczność, nieliczenie się z preferencjami jednostek, zawężenie koncepcji racjonalnego wyboru do strategii maksyminu oraz niejasność pojęcia „najniżej uposażony”.

Emile Durkheim. Sociologist and Moralist. Pod red. Stephena P. Turnera, London and New York 1993, 253 stron.

Dziesięć prac, zebranych przez Stephena Turnera w tomie *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*, ma stanowić zbiór reprezentatywy dla ostatnich dwudziestu lat refleksji nad koncepcjami francuskiego socjologa. Nie jest to tylko zbiór swobodnie zestawionych tekstów. Ich sekwencja ma uwydatnić podstawowe dla całej książki (i dla Durkheima) problemy: jak pogodzić rolę socjologa, zwłaszcza socjologa moralności, z rolą moralisty, jaką rolę we współczesnym społeczeństwie może odegrać refleksja moralna, czy istnieje możliwość moralnej ingerencji, wprowadzenia moralnej korekty w świecie społecznym, zdeterminowanym przez czynniki silniejsze od jednostki. Jeszcze inaczej rzecz ujmując: czy socjologia moralności może stać się wiedzą praktyczną, sztuką moralną. Prace umieszczone w dwu pierwszych rozdziałach, dotyczące zagadnień Durkheimowskiej socjologii, stawiają te pytania tylko *implicite*. Natomiast teksty rozdziału ostatniego (*The Role of the Sociological Moralist and the Moralist – Rola socjologa moralności i moralisty*) poświęcone są tym właśnie zagadnieniom wprost. Z etycznego punktu widzenia najbardziej interesująca jest oczywiście ta ostatnia część.

Jak pokazuje Francois Andre Isambert (*Durkheim's Sociology of Moral Facts – Durkheimowska socjologia faktu moralnego*), Durkheim „interesował” się moralnością nie tylko z pozycji socjologa moralności, ale także z pozycji moralisty. Chciał pogodzić obie dziedziny ustanawiając naukowo ugruntowaną moralność, zdając sobie jednak cały czas sprawę, że przejście od sfery faktów do sfery powinności nastrocza poważne problemy. Wprowadzenie kategorii faktu moralnego (z inspiracji koncepcją „faktu” Wilhelma Wundta) miało tu być kluczowym rozwiązaniem.

Owe fakty moralne, stanowiące podstawę moralności to, najogólniej mówiąc, powszechnie uznane obowiązki (ich definicja z czasem rozszerzała się tak bardzo, że za „fakt moralny” można było uznać samo społeczeństwo). Durkheim stosował tę kategorię w swojej koncepcji moralności opartej na współpracy,

moralności zobowiązującej do „bycia społecznie użytecznym”. Szukał faktów moralnych, które w różnych sytuacjach i środowiskach społecznych służyłyby społecznej integracji, społecznemu współdziałaniu. Fakty przyczyniające się do owej integracji spełniałyby tym samym kryterium normalności, prawidłowości. Obserwacja i badanie różnorodnych faktów moralnych dawałaby przy tym możliwość identyfikowania tzw. patologicznych faktów moralnych. To był w koncepcji Durkheima ważny moment; ukazywał bowiem możliwość krytyki moralnej opartej na naukowych podstawach. Durkheim mógł powiedzieć, że pewne fakty moralne są patologiczne, a w konsekwencji nie mają obligatoryjnego charakteru. I właśnie identyfikowanie takich faktów oraz przekonywanie, że nie są one moralnie wiążące, mogłoby być wkładem socjologii w praktyczną dyskusję moralną.

Isambert porusza również inną sporną kwestię. Jeśli, zgodnie z zasadniczą tezą Durkheima, podstawowe formy życia społecznego, w tym moralność, mają charakter religijny (to znaczy pojawiają się spontanicznie – choć istnieją czynniki sprzyjające ich rozwojowi – i mają nieprzewidywalne konsekwencje, to jest: nie dają się kontrolować), to wydaje się, że ani polityka społeczna, ani nauka moralna nie mogą mieć istotnego wpływu na społeczeństwo. I w tym kontekście znowu pojawia się pytanie o rzeczywistą rolę, jaką mogą odgrywać nauki moralne.

Isambert odpowiada następująco. Idee i zachowania moralne są (podobnie jak zachowania religijne) szeroko zdeterminowane nadrzędnymi wobec jednostek nurtami zbiorowej świadomości, które możemy wszak wydobywać na jaw, opisywać i poddawać refleksji. Tym ma się właśnie zajmować socjologia. Ale na tym jej zadanie się nie kończy. Może ona bowiem doprowadzić odkryte fakty do stanu czystej rafinacji. Socjologia musi traktować badaną przez siebie istniejącą moralność jako pewną nieznaną jakość, którą dopiero stopniowo można wydobyć na światło dzienne. Ale w rezultacie może ona prowadzić nie tylko do czystego opisu istniejącego stanu rzeczy, ale dotrzeć także do czystych wskazań i czystych idei moralnych, które w codziennym życiu społecznym są skażone i zniekształcone.

Zagadnienie roli socjologa w społecznej dyspucie moralnej porusza obszerniej Jean Claude Filloux w rozdziale *Inequalities and Social Stratification in Durkheim's Sociology (Nierówności i podział społeczny w socjologii Durkheima)*. Autor analizuje opinie Durkheima na temat możliwego udziału socjologa w sterowaniu opinii publicznej ku bardziej prawidłowemu pojmowaniu pewnych kluczowych dla życia społecznego pojęć czy modeli, takich jak zasługa, wartość społeczna, sprawiedliwość, merytokracja (najdoskonalsza zdaniem Durkheima, socjalistyczno-indywidualistyczna forma społeczna). I dochodzi do wniosku, że Durkheim postrzegał rolę socjologa podobnie jak jego niemieccy poprzednicy widzieli rolę nauk moralnych. Chodziło bowiem o to, by uchwycić linię historycznego rozwoju, opowiedzieć się po stronie postępowych elementów opinii publicznej, skonsolidować i wzmocnić opinię publiczną poprzez jaśniejsze sformułowanie możliwych do osiągnięcia zasad.

W ostatnim rozdziale: *Durkheim's Intellectual Development (Rozwój intelektualny Durkheima)* Hans Joas śledzi ewolucję intelektualną Durkheima, omawiając ważną dlań i jak *leitmotiv* powracającą kwestię możliwości zaistnienia nowej moralności i nowych instytucji. Pytanie to stawiał francuski socjolog już w swoich najwcześniejszych pracach (*La science positive de la morale en Allemagne*). Ostateczną na nie odpowiedź Joas znajduje w ostatnich pismach Durkheima o religii. Jego zdaniem, sama teoria religii stanowi tu rozwiązanie problemu. W niej bowiem pojawia się myśl, że moralność kształtuje się i przekształca w zbiorowych stanach emocjonalnych, których uczestnicy zostają pociągnięci przez ideały i ekstatycznie przekraczają samych siebie. Teoria religii pokazuje, jak takie chwile zbiorowego podniecenia mogą przekształcać i tworzyć nowe struktury społeczne i więzy międzyludzkie. Są to też chwile „moralnej twórczości”, w których pojawiają się nowe fakty moralne.

W takim ujęciu sprawcza, inspirująca nową moralność rola socjologa wydaje się jednak ograniczona. Socjolog może pomóc w rozjaśnianiu niejasnych faktów moralnych i uczuć zbiorowych, rysować instytucjonalne ramy, w jakich przyjęte moralności mogą się rozwijać. Nie może jednak tworzyć moralności. A sama refleksja moralna nie ma mocy napędzającej rozwój moralności. Jednak Durkheim dostrzega pewne możliwości sprawczej roli socjologii. Socjolog-moralista uczestniczy przecież w dyskusji nad najbardziej żywymi nurtami zbiorowej świadomości, poddaje je refleksji. I właśnie z tych wydobytych na jaw nurtów tworzą się, w momentach zbiorowego pobudzenia, nowe fakty moralne. Opierający się na nauce moralista odgrywa swoją ważną rolę kwestionując tradycyjną moralność, tzw. relikty moralne i ukazując wyraźnie konflikty aktualnej moralności. Taka forma refleksji może być wstępnym warunkiem twórczej transformacji moralnej i na tym polegałaby rola moralisty w kreowaniu moralności.

Edyta Kubikowska

LOJALNOŚĆ

George P. Fletcher *Loyalty. An Essay on the Morality of Relationships*. New York, Oxford University Press 1993, 211 stron.

George P. Fletcher od 1983 roku jest profesorem prawa na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku. Jego profesjonalny zakres zainteresowań zamyka się pomiędzy porównawczym prawem karnym¹ oraz filozofią prawa, do której niewątpliwie należy prezentowany esej o lojalności. Droga od analiz *stricte* prawniczych, operujących stosunkowo precyzyjnie zdefiniowanymi kategoriami przestępstwa i kary czy szkody i jej kompensacji, poprzez rozważania z pogranicza prawa i moralności ku refleksjom li tylko natury etycznej – nie należy do wyjątków w naukach prawnych. Nie należy i niejako „z natury rzeczy” należeć nie może, gdyż dziedziny podlegające kwalifikacjom prawnym i moralnym przynajmniej częściowo się pokrywają.

Lojalność jako pewna postawa ceniona dodatkowo ma swoje miejsce zarówno w sferze relacji wyznaczonych przez normy prawne, nadbudowane skądinąd na normach o uzasadnieniu aksjologicznym (np. przestępstwo zdrady ojczyzny jako wyraz potępienia braku lojalności w stosunku do państwa, którego jest się obywatelem), jak i w obrębie stosunków o charakterze moralnym (np. nadużycie zaufania przyjaciela). Owo rozróżnienie dziedzin, w których m.in. autor prowadzi swe rozważania nad jedną – według niego – z podstawowych cnót „moralności stosunków”, zbliża się do słownikowej dystynkcji znaczeniowej zawartej pod hasłem „lojalność”. Człowiek lojalny to ktoś, kto przestrzega prawa i postępuje zgodnie z polityką rządu i tym samym w pełni odpowiada określeniu: „prawomyślny obywatel”, co z kolei w odniesieniu do polskich realiów okresu zaborów mogło przybierać postać zdecydowanie negatywnie ocenianego wiernopoddaństwa.

Obok tego wymiaru politycznego lojalność może też charakteryzować relacje między osobami prywatnymi, akcentując w nich prawość, rzetelność, uczciwość,

¹ Zob. *Rethinking Criminal Law* (1978), *A Crime of Self-Defence* (1980).

a nawet wierność². W ten sposób określana lojalność – jako pewna cecha czy postawa zrelatywizowana do innego podmiotu – ma swoje wyraźne miejsce w tzw. moralności solidarnościowej, która wraz z perfekcjonizmem należy współcześnie do głównych nurtów myśli moralnej³. Wedle tej koncepcji, moralność ujmowana jest jako zbiór norm i ocen wskazujących, co należy czynić, aby osiągnąć stan, w którym „nie tylko nam z innymi ludźmi, ale i innym z nami żyje się jak najlepiej”⁴. Osiągnięcie tego celu zdeterminowane jest także (choć nie wyłącznie) właśnie lojalnością w stosunkach międzyludzkich.

George P. Fletcher w swoim eseju podjął próbę przedstawienia „konceptualnej teorii lojalności” (*conceptual theory of loyalty*) (s. 77) i na jej podstawie zaprezentowania kilku przykładów jej zastosowań – tak historycznych, jak i współczesnych. Określenie „teoria” dla zestawienia kilku twierdzeń o nie do końca określonym statusie metodologicznym⁵ ma raczej charakter przenośni, aniżeli rzetelnego opisu zespołu należycie uzasadnionych zdań, który to zespół winien nadto spełniać wymogi zupełności i spójności. Inną kwestią jest, czy na współczesnym etapie rozwoju refleksji metodologicznej w uprawianiu metaetyki istnieje w ogóle możliwość zbudowania takiej teorii.

Bez względu na kierunek rozstrzygnięcia powyższego problemu uwagi poczynione przez autora *Loyalty* co najmniej pozwalają na zakreślenie zasięgu zagadnień związanych z lojalnością. Poświęcone są temu przede wszystkim pierwsze cztery rozdziały pracy, które w perspektywie historycznej ukazują – z jednej strony – szczególnie wrażliwe na lojalność sfery życia człowieka – przyjaźń, miłość, stosunek do własnego kraju i Boga, oraz – z drugiej strony – zróżnicowanie sposobu odniesienia do obiektu lojalności w zależności od tego, czy mamy do czynienia z jednostką (przyjaciel, małżonek), z grupą (np. etniczną, religijną czy państwową) czy też z Bogiem czy bogami (rozdział 1: *The Historical Self*, rozdział 2: *Three Dimensions of Loyalty*).

Ogólną charakterystykę lojalności dopełnia ukazanie zakresu obowiązków podmiotów, które łączą relacje narzucające lojalne odniesienia: od pewnego minimum, streszczającego się w zakazie zdrady (rozdział 3: *Minimal Loyalty: Thou Shalt Not Betray Me*) do maksimum rozważanego raczej jako postulat, aniżeli realny wymóg, zakładającego daleko idące emocjonalne zaangażowanie (rozdział 4: *Maximum Loyalty: Thou Shalt Be One with Me*).

Każdy z istotnych punktów w autora koncepcji lojalności ma swoją ilustrację: Antyгона rozstrzygająca konflikt między lojalnością wobec swego brata i wobec

² *Maly słownik języka polskiego*, pod red. S. Skorupki, H. Auderskiej, Z. Łempickiej, Warszawa 1968, s. 349; *Słownik języka polskiego*, pod red. M. Szymczaka, Warszawa 1979, tom II, s. 50; *Webster's Third New International Dictionary*, vol. II, Merriam-Webster 1986, s. 1342.

³ Z. Ziemiński *Zarys zagadnień etyki*, Poznań-Toruń 1994, s. 82–87.

⁴ Z. Ziemiński *Teoria prawa*, Warszawa-Poznań 1978, s. 63.

⁵ Obok zdań o charakterze metaetycznym występują także twierdzenia z dziedziny socjologii, psychologii, nauk prawnych, a nawet z poznania przednaukowego, zdroworoządkowego.

Kreona jako reprezentanta państwa (s. 27–33), wywody Arystotelesa o przyjaźni w *Etyce Nikomachejskiej* (s. 6–7), japońska etyka pracy (s. 17, 34), Szekspirowska Kordelia wierna swemu ojcu (s. 26), Hioba wierność Bogu (s. 36) czy też wierność Abrahama zdecydowanego poświęcić Izaaka (s. 37), imperatyw kategoryczny Kanta (s. 166–168) oraz zasada użyteczności Benthama (s. 168–170), aż po kwestie rozważane w orzecznictwie Sądu Najwyższego USA, a dotyczące np. wolności słowa i religii (s. 11–24), moralnych i prawnych aspektów „matek zastępczych” (s. 82–87). Już te przykłady – nieliczne w porównaniu z ilością występującą w książce – pozwalają na ocenienie zakresu materiału służącego do ilustracji prezentowanych tez, głównie w drugiej części pracy (np. rozdział 5: *Teaching Loyalty* czy rozdział 7: *Rights, Duties and the Flag*). Bogactwo materiału przy niejednokrotnym braku konsekwencji w jego przywoływaniu pozostawiają często czytelnika nie do końca pewnym co do zamysłu autora. Ale być może to właśnie jest należyta metodą w prezentowaniu kwestii tego rodzaju, jak lojalność. Więcej pytań niż odpowiedzi, czy nawet sugestii odpowiedzi. Moralność jako dziedzina bezpośrednio rządząca praktyką co najwyżej pokazuje pewne zachowania jako cenne albo naganne. Decyzja co do ich podjęcia czy zaniechania zawsze miała i mieć będzie charakter ściśle indywidualny. O czym lojalnie treścią całej swej pracy profesor Fletcher uprzedza.

Marzena Kordela

KIEDY ZACZYNA SIĘ ŻYCIE CZŁOWIEKA?

Norman M. Ford *Kiedy powstałem?*
Problem początku jednostki ludzkiej
w historii filozofii i w nauce. Przełożył
Wacław Jan Popowski, Wydawnictwo
Naukowe PWN, Warszawa 1995, 265 stron.

W dyskusji etycznej na temat problemów moralnych prokreacji (antykoncepcja, przerywanie ciąży, badania prenatalne, zapłodnienie *in vitro*, eksperymenty na płodach itd.) podstawową kwestią jest określenie naszych moralnych zobowiązań wobec nienarodzonych istot ludzkich, co w dużym stopniu uzależnione jest od poglądów na status moralny płodu. Odróżnienie normatywnego i deskryptywnego znaczenia pojęcia człowieka doprowadziło do postawienia pytania o relację pomiędzy klasą istot zaliczanych do pierwszej i drugiej grupy. Trzy podstawowe typy odpowiedzi na powyższe pytanie wyróżniają zarazem trzy różne kryteria człowieczeństwa: kryterium narodzin, kryteria rozwojowe i kryterium genetyczne. Praca Normana M. Forda, teologa z Catholic Theologian College w Melbourne w Australii, stanowi bardzo interesujący krytyczny wkład do interpretacji kryterium genetycznego, głoszącego, iż płód ma status moralny człowieka od momentu zapłodnienia.

Na uwagę zasługuje fakt, że bardzo ciepły wstęp do pracy Forda, doceniający „ducha odwagi, uczciwości i moralnej zwartości, przenikających karty tej książki” (s. x), napisany został przez Mary Warnock, profesor filozofii w Cambridge, która 4 lata wcześniej stała na czele Komisji etycznej do spraw badań płodności i embriologii człowieka. Komisja, w której skład wchodził także autor pracy *Kiedy powstałem?*, z założenia unikała rozważania kontrowersyjnej i filozoficznej kwestii, dotyczącej określenia początków człowieczeństwa, koncentrując się przede wszystkim na praktycznym sprecyzowaniu granicy, od jakiej życie ludzkie powinno nabierać moralnego i prawnego znaczenia. Zadaniem Komisji było bowiem zarekomendowanie pewnych uregulowań prawnych, dotyczących granic wykonywania eksperymentów na płodach i zasad stosowania zapłodnienia *in vitro*. W pracy *Kiedy powstałem?* Ford podejmuje właśnie te metafizyczne zagadnienia, o których nie dyskutowano wcześniej, stawiając pytanie o to, kiedy zaczyna istnieć istota ludzka, kiedy zaczyna się życie

człowieka. Recenzowana praca jest wynikiem podjętych przez autora badań interdyscyplinarnych, których celem było wyjaśnienie niezbędnych pojęć filozoficznych i zastosowanie ich do interpretacji faktów z zakresu wczesnej embriologii człowieka.

Wybrana przez Forda metoda prowadzenia wykładu i prezentacji własnego stanowiska pozwala przypuszczać, że praca ta będzie równie zrozumiała dla filozofów i teologów, jak i dla biologów i lekarzy, choć w książce odwołującej się do pojęć z zakresu tak różnych nauk, jak biologia, teologia i filozofia, przydatne byłoby zamieszczenie słownika trudniejszych terminów. Książka składa się z 6 rozdziałów, z których trzy pierwsze poświęcone są analizie kwestii filozoficznych, czwarty – zastosowaniu pojęć filozoficznych do interpretacji faktów biologicznych, a ostatni uzasadnieniu stanowiska autora, zgodnie z którym jednostka ludzka rozpoczyna swoje istnienie dopiero około 14 dnia po zapłodnieniu, po pojawieniu się tzw. kresy pierwotnej.

Co spowodowało, że kwestia początków człowieczeństwa, uważana na gruncie filozofii i etyki katolickiej za dawno rozstrzygniętą, wzbudziła tak żywe zainteresowanie właśnie u teologa? Z lektury pracy Forda wynika, że dosyć długo przekonany on był o słuszności tradycyjnego poglądu, zgodnie z którym istota ludzka rozpoczyna swoje istnienie z chwilą, gdy kończy się proces zapładniania, zygota zatem powinna być traktowana tak jak aktualna, a nie zaledwie potencjalna, istota ludzka. Z czasem uznał jednak, że w świetle danych współczesnej biologii, pogląd ten nie wytrzymuje próby krytyki i powinien zostać poddany rewizji. Każda teoria filozoficzna, która zakłada, że początkiem istnienia człowieka jest zapłodnienie, musi – zdaniem Forda – zostać zmieniona, jeśli stanie w konflikcie z faktami współczesnej biologii. Rola filozofii polega na formułowaniu teorii, które tłumaczą fakty, nie może więc być z nimi w konflikcie.

W pierwszym rozdziale autor przytacza powody, dla których zdecydował się napisać tę książkę. Nie jesteśmy w stanie – pisze – udzielić odpowiedzi na pytanie, kiedy zaczyna się życie jednostki ludzkiej lub osoby. Jeśli chcemy odwołać się do analizy lingwistycznej, dotyczącej sposobu rozumienia takich pojęć, jak np. życie człowieka, istota ludzka, zapłodnienie, embriion, to okazuje się, że równie dobrze możemy pytać o ich oryginalne, przednaukowe znaczenie, jak i o ich współczesne zastosowanie w zwyczajnym języku. W rozdziale II Ford opisuje historyczny i kulturowy wpływ Arystotelesa na formowanie się naszych współczesnych poglądów na temat początków życia istoty ludzkiej. Koncepcja Arystotelesa została, jak wiadomo, zaadaptowana przez św. Tomasza z Akwinu i przetrwała przez około 2 tysiące lat. Dopiero eksperymenty Harveya z 1633 roku podważyły starożytną arystotelesowską teorię reprodukcji człowieka. Z chwilą odkrycia współcześnie rozumianego pojęcia zapłodnienia uznano go za początek powstania istoty ludzkiej. Zadaniem rozdziału III jest wyjaśnienie podstawowych pojęć filozoficznych, niezbędnych do zrozumienia sensu pytania o początek życia

człowieka. Chodzi tu przede wszystkim o pojęcie osobowej tożsamości człowieka, będące warunkiem identyczności danej osoby oraz pojęcie osoby ludzkiej.

Osoba ludzka jest oddzielnie żyjącą ontologiczną jednostką z prawdziwie ludzką naturą i zachowuje swoją osobową tożsamość przez wszystkie stadia swojego rozwoju. W tym znaczeniu mówimy, że człowiek dorosły jest tą samą ontologiczną jednostką, jaką był będąc dzieckiem, noworodkiem i płodem. Ford sądzi, że konieczne jest rozważenie pewnych biologicznych faktów zanim określimy stadium w rozwoju embrionalnym, przed którym nie może pojawić się oddzielnie istniejąca ontologiczna jednostka z prawdziwie ludzką naturą.

W rozdziale IV filozoficzne rozważania dotyczące pewnych pojęć zostają skonfrontowane z faktami biologicznymi z zakresu reprodukcji człowieka. Nie wolno nam, mówi Ford, *a priori* i bezkrytycznie przyjmować, iż z faktu, że indywidualność genetyczna człowieka ustalana jest w momencie zapłodnienia wynika, że zygota jest ludzką jednostką. Indywidualność genetyczna człowieka nie może być mylona z indywidualnością ontologiczną. Podstawą do przyjęcia powyższej tezy jest teoretyczna i praktyczna możliwość przekształcenia się zygoty w dwie lub więcej istoty ludzkie (przypadek bliźniąt). Argumentacja Forda przebiega w sposób następujący. Nie ulega wątpliwości, że każda zygota może być traktowana jako jednostka ludzka. Świadczy o tym jej struktura genetyczna i zdolność do kontynuowania istnienia jako tej samej ontologicznej jednostki aż do stadium osoby dorosłej. Ale jednocześnie, na podstawie tych samych założeń, mamy prawo do traktowania zygoty jako dwóch (lub więcej) jednostek ludzkich, ponieważ ma ona także możliwość stania się dwiema (lub więcej) jednostkami ludzkimi. W jaki sposób zygota może być niezależną odrębną jednostką ludzką, jeśli ma zdolność do przekształcenia się w więcej niż jedną istotę? Dla Forda nie ulega wątpliwości, że przyjęcie takiej tezy oznaczałoby odrzucenie podstawowego wymagania tożsamości ontologicznej człowieka od zygoty do płodu, niemowlęcia, dziecka i dorosłego.

W rozdziale V Ford podkreśla, że wczesne komórki zarodka nie mają zdolności tworzenia pojedynczej ontologicznej istoty. Każda z nich jest *totipotent* – wszechpotencjalna. Zgodnie z tradycyjnym, akceptowanym przez Forda poglądem, potencjalna istota ludzka nie może być aktualną istotą ludzką. Nie można mówić o istnieniu osoby, jeśli nie została ukształtowana jednostka ludzka, której początkiem jest odrębne (niezależne) indywidualne embrionalne ludzkie ciało.

Rozdział VI daje odpowiedź na pytanie, kiedy zaczyna istnieć człowiek jako jednostka ludzka. Ford uważa, że pojawienie się pierwotnej smugi (*primitive streak*) po zagnieżdżeniu się jaja w macicy około 14 dni po zapłodnieniu można traktować jako zakończenie możliwości pojawienia się identycznych bliźniąt. Do

tego czasu mówienie o obecności odrębnej istoty ludzkiej jest pozbawione podstaw. Zgodnie z przyjmowaną przez niego koncepcją wczesne komórki zarodka nie tworzą aktualnej istoty ludzkiej. Mają jedynie potencjalność utworzenia jednej lub więcej istot ludzkich. Dlatego też Ford sądzi, że fakty biologiczne prowadzą do konkluzji filozoficznej – jednostka ludzka, najmłodszy członek społeczności ludzkiej, rozpoczyna swoje istnienie w stadium smugi pierwotnej.

W teologii katolickiej praca Forda przyczyniła się do ożywienia dyskusji na temat problemu animacji jednoczesnej (bezpośredniej, z chwilą zapłodnienia) i animacji sukcesywnej (pośredniej). Ponieważ jednak najważniejszym elementem koncepcji Forda jest filozoficzna interpretacja danych empirycznych, wielu krytyków pracy *Kiedy powstałem?* zarzuca autorowi nieadekwatne posługiwanie się założeniami filozofii tomistycznej. Z punktu widzenia etycznego, interesujące wydają się konsekwencje zaakceptowania koncepcji Forda dla oceny moralnej przerywania ciąży. Sam autor podkreśla, że zgadza się z podstawowymi tezami encykliki *Humanae Vitae* i uważa za moralnie nieakceptowalne przerywanie ciąży. W przypadku gwałtu skłonny byłby jednak rozważyć dopuszczalność moralną zapobiegania zapłodnieniu. Proponuje także, aby wyróżnić dwa rodzaje przerywania ciąży (*homicidal* i *non-homicidal abortion*) z uwagi na to, czy mamy do czynienia z zakończeniem istnienia osoby ludzkiej czy też nie. Warto podkreślić, że bez względu na stanowcze zaprzeczania autora, jego praca stanowić może podstawę do prób podważania tradycyjnego, konserwatywnego stanowiska Kościoła katolickiego wobec sztucznych metod prokreacji, wczesnej diagnostyki prenatalnej, antykoncepcji i przerywania ciąży. Stanowi jednocześnie mocne wzmocnienie pozycji przeciwników kryterium genetycznego poprzez podkreślenie, że indywidualność genetyczna zarodka ludzkiego nie jest równoznaczna z indywidualnością osobową.

Alicja Przyłuska-Fischer