

Filozofia i medycyna — powinowactwo z wyboru?

Zbigniew Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2005, s. 432.

Po wielowiekowej przerwie medycyna znowu stała się obszarem zainteresowania filozofów. Werner Jaeger uważa, że sztuka medyczna rozwijana jeszcze przed Hipokratesem stanowiła ważne źródło inspiracji dla Sokratesa, Platona i Arystotelesa: „etyczna wiedza Sokratesa, która w dialogach Platona jest ośrodkiem dyskusji, byłaby nie do pomyślenia bez wzoru medycyny, na który Sokrates może się powołać”¹. Również ojciec nowoczesnej klinicznej medycyny anglosaskiej Sir William Osler analizując dialogi Platona znalazł szereg interesujących odniesień zarówno do sztuki medycznej, jak i do postaci i roli społecznej lekarza². Korzyści z interakcji filozofii i medycyny były w starożytnej Grecji obustronne. „Lekarze istnieli zawsze i wszędzie, ale medycyna grecka stała się dyscypliną naukową dopiero pod wpływem jońskiej filozofii przyrody”³. W późniejszym okresie jednak medycyna i filozofia wędrowały odrębnymi drogami, co nie znaczy jednak, że filozofowie nie korzystali z usług lekarzy, a lekarze nie studiowali filozofów, szukając w dziełach filozoficznych raczej rozrywki intelektualnej niż odpowiedzi na pytania, jakie stawiała przed nimi praktyka lekarska.

Rozwój medycyny w drugiej połowie XX wieku, a szczególnie postępy intensywnej terapii medycznej umożliwiające utrzymywanie przy życiu najciężej chorych, przeszczepianie narządów, skuteczne metody kontroli płodności i opracowanie technologii zapłodnienia pozaustrojowego to tylko niektóre z osiągnięć medycyny, które postawiły przed ludzkością nieznane wcześniej problemy i wynikające z nich pytania filozoficzne. Okazało się, że podobnie jak wojna jest zbyt skomplikowana, aby pozostawić ją generałom, tak medycyna jest zbyt złożona, aby zajmowali się nią wyłącznie lekarze. Szczególnie mocno konieczność zwrócenia się o pomoc do filozofów dała o sobie znać po dokonaniu przez Christiana Barnarda w 1967 roku ortotopowego przeszczepienia serca. Wtedy właśnie konieczne stało się precyzyjne zdefiniowanie pojęcia śmierci, a lekarze zrozumieli, że filozofia nie jest jedynie szlachetną rozrywką umysłu, ale może pomóc im w rozwiązywaniu trudnych problemów, do których nie przygotowują ich studia medyczne.

Lata siedemdziesiąte ubiegłego wieku stały się świadkiem ponownego połączenia filozofii z medycyną. Filozofowie zaczęli uczestniczyć w obchodach lekarskich i konferencjach medycznych, wyrażając swoje opinie o etycznych aspektach i konsekwencjach postępowania lekarskiego. Od tego okresu dokonały się rzeczywiście przełomowe przemiany dotyczące rozumienia etyki medycznej, z których najważniejsza dotyczy znacznie większego uwzględnienia prawa pacjenta do decydowania o postępowaniu lekarskim. Równocześnie jednak w dziedzinie poszukiwania rozwiązań konkretnych problemów etycznych, narastało poczucie, że filozofom nie udało się zdjąć brzemienia poważnych decyzji etycznych z ramion lekarzy, a realny wpływ rozważań filozoficznych na podejmowane decyzje kliniczne jest nikły⁴. Trudno się zresztą temu dziwić skoro nawet tak wybitni fi-

¹ W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia et. al., Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2005, s. 515.

² W. Osler, *Physic and physician as depicted in Plato*, w: *Aequanimitas*, wyd. 3, Philadelphia, Blakiston Son & Co 1932, s. 45–71.

³ W. Jaeger, dz. cyt., s. 516.

⁴ M. Siegler, *Clinical ethic and clinical medicine*, „Archives of Internal Medicine” 1979, 139, s. 914–915.

lozofowie jak Bernard Williams krytykowali przydatność metody filozoficznej w podejmowaniu praktycznych decyzji etycznych⁵.

Nie powiodła się, niestety, próba stworzenia uniwersalnej etyki medycznej, pozwalającej na znalezienie rozwiązania akceptowalnego przez wszystkie strony uczestniczące w danym problemie moralnym. Okazało się, że we współczesnym pluralistycznym społeczeństwie istnieje tak wiele systemów wartości, że nadzieja na uniwersalne rozwiązanie została już prawdopodobnie pogrzebana. Stwarza to szczególnie trudną sytuację dla lekarza, który troszcząc się o dobro pacjenta, musi umieć dostrzec i określić jego system wartości, mimo że często wartości tych nie akceptuje, a czasem wręcz nie może zaakceptować.

Należy podkreślić, że rola dociekań filozoficznych w medycynie nie wyczerpuje się w problemach etycznych. Niezwykłość sytuacji choroby, która odsłania całą ułomność osoby ludzkiej, może stanowić niewyczerpane źródło refleksji. Medycyna — mimo że odnosi tak spektakularne sukcesy — nie jest wciąż pewna metod naukowych, których używa, czego przykładem może być np. debata dotycząca konieczności szerszego wykorzystania w medycynie Bayesowskich zasad wnioskowania⁶.

Zbigniew Szawarski jest tym filozofem, który bardzo wcześnie dostrzegł, jaki fascynujący poligon dla dociekań filozoficznych stanowi współczesna medycyna. Jest przy tym autorem wyjątkowo oryginalnej refleksji filozoficznej, której podsumowanie stanowi książka *Mądrość i sztuka leczenia*. Na książkę składają się w większości artykuły publikowane wcześniej w skierowanym do lekarzy wysokonakładowym piśmie *Medycyna po dyplomie*. To zadecydowało też o kształcie książki, która jest w znacznie większym stopniu zbiorem esejów dotyczących wielu problemów bioetycznych niż systematycznym wykładem filozoficznym. Zwraca uwagę wyjątkowo piękny język, jakim napisana jest książka. Jest to język, który nie zawiera kompromisu między przejrzystością a głębią. Omawiane w niej problemy obejmują zarówno szeroko dziś dyskutowane zagadnienia aborcji i eutanazji, badań prenatalnych, jak i równie interesujące, lecz mniej medialne zagadnienia dotyczące samej medycyny, a więc ontologii choroby, metod prowadzenia medycznych badań naukowych czy samych zasad myślenia lekarskiego.

Szczególnie głęboką refleksję poświęcił Szawarski doświadczeniu choroby oraz relacji między lekarzem a pacjentem. W Polsce istnieje bardzo bogata tradycja takiego myślenia rozwijana głównie na początku XX wieku, znana na świecie pod nazwą Polskiej Szkoły Filozofii Medycyny⁷. Problemy te nie były jednak od kilkunastu lat przedmiotem głębokiego namysłu w naszym kraju. Dlatego też można powiedzieć, że Zbigniew Szawarski otwiera w Polskiej Szkole Filozofii Medycyny nowy rozdział, podążając za myślą wybitnego lekarza i filozofa Erica Cassella i przejmując od niego różniczenie na identyfikowaną przez lekarza chorobę (*disease*) oraz poczucie bycia chorym pacjenta (*illness*).

W rozdziale *Być pacjentem* autor zwraca uwagę na zasadniczą odmienną doświadczenia człowieka przewlekle chorego. „Choroba a zwłaszcza choroba chroniczna odkrywa nam moralne znaczenie czasu. Jeżeli bowiem jestem chory to nie mogę planować swojej przeszłości na dłuższą metę, każdy przeżyty bez bólu i upokorzeń dzień zaczyna nabierać specjalnego znaczenia” (s. 39). Autor szczegółowo analizuje również złożoność pojęcia godności pacjenta, a także jego prawa do szacunku, które często jest łamane. Rozdział *Sztuka słuchania* to próba zrozumienia kształtu obecnej medycyny poprzez refleksję nad jej historycznym rozwojem. Podstawowe przesłaniem tego rozdziału zawiera się w następujących słowach: „to, co ma do powiedzenia lekarzowi pacjent o swojej chorobie i sytuacji życiowej jest równie ważne, a niekiedy nawet ważniejsze niż wyniki badań i testów klinicznych”. Rozdział *Zasada wiarygodności* analizuje rozmaite aspekty prawdomówności

⁵ B. Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1985.

⁶ P. Allmark, *Bayes and health care research*, „Medicine, Health Care and Philosophy” 2004, nr 7, s. 321–332.

⁷ I. Lówy, *The Polish School of Philosophy of Medicine. From Tytus Chalubiński (1820–1889) to Ludwik Fleck*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1990.

dotyczące relacji lekarza z pacjentem. Problem ten dość często zostaje zawężony do tego, czy lekarz ma obowiązek informowania chorego o złym rozpoznaniu. Rzadko zastanawiamy się natomiast nad tym, czy lekarz powinien szczerze informować chorego o stopniu swojej niepewności związanej z postawioną diagnozą a zalecanym leczeniem. Jak wie o tym każdy doświadczony lekarz, niepewność ta stanowi nieodłączną część tego zawodu.

Bardzo interesujące i niewątpliwie warte szerszego rozpowszechnienia są poglądy zawarte w rozdziale *Prawo do wdzięczności*. Autor dokonuje w nim wivisekcji popularnego poglądu, że z tytułu wykonywanej przez niego pracy lekarzowi przysługuje wyjątkowe prawo do wdzięczności pacjentów. Szawarski sprzeciwia się tej opinii: „Leczenie pacjenta jest normalną pracą i w normalnych warunkach wcale nie wymaga wyrzeczenia, poświęcenia ani heroizmu. Pacjent więc wcale nie zaciąga długu wdzięczności u kogoś, kto mniej lub bardziej rzetelnie wykonuje swoje obowiązki zawodowe” (s. 301). Jedynym uzasadnieniem dla wdzięczności w medycynie jest sytuacja „gdy lekarz całkowicie bezinteresownie i spontanicznie robi znacznie więcej niż do niego należy” (s. 305). Rozważania te są niezwykle ważne, gdyż prawem do wdzięczności usiłuje się tłumaczyć niektóre zachowania ewidentnie korupcyjne. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że potrzeba odwzajemnienia może być bardzo ważna dla pacjenta, gdyż zmniejsza asymetrię istniejącą a priori w relacjach między nim a lekarzem.

Według Szawarskiego receptą na szereg problemów trapiących współczesną medycynę może być przywrócenie jej cnoty mądrości. W końcowym rozdziale *Mądrość i sztuka leczenia*, którego tytuł stanowi również tytuł całego dzieła, autor wnikliwie analizuje pojęcie mądrości medycyny. Składają się na nią: wiedza, właściwy osąd i zaufanie dla samego siebie. Szczególnie ważny dla praktyki medycznej jest właściwy osąd (*clinical judgment*), o którym wszyscy wiedzą, że istnieje i odgrywa dużą rolę przy podejmowaniu decyzji klinicznych, a który tak bardzo opiera się obiektywnej analizie⁸. Autor wielokrotnie podkreśla fundamentalną rolę lekarza w procesie leczenia pisząc m.in. „Ani natura, ani nauki lekarskie same przez się nie dysponują wystarczającą mocą leczenia naszych chorób i dolegliwości. Centralną postacią w procesie leczenia jest mądry lekarz”. Warto też dodać, że najtrudniej w chwili obecnej jest odpowiedzieć jednak na pytanie, jak takiego lekarza wykształcić⁹.

Książka Zbigniewa Szawarskiego stanowi bardzo interesujące wprowadzenie i zachętę do objęcia medycyny głębszą refleksją filozoficzną. Z punktu widzenia praktykującego lekarza odwołanie się do filozofii dla ułatwienia podejmowania decyzji medycznych jest jednak długim i żmudnym procesem, którego cel nie jawi nam się jeszcze na widnokręgu. Sytuacja medyczna dotyczy nie tylko lekarza i pacjenta, ale także bliskich pacjenta, otoczenia szpitalnego i innych pracowników szpitala. W podejmowaniu decyzji konieczne jest uwzględnianie zarówno tradycji kulturowej pacjenta, jak i tradycji, z której wywodzi się lekarz.

Szawarski koncentruje się tak naprawdę na perspektywie doświadczenia chorego człowieka, która choć jest w medycynie najważniejsza, to nie opisuje całości sytuacji. Na bardzo szeroki kontekst relacji medycznej zwraca uwagę wybitny współczesny fenomenolog i filozof medycyny Richard Zaner¹⁰. Noworodek leczony w oddziale intensywnej opieki medycznej w ciągu jednego dnia styka się z co najmniej trzydziestoma osobami reprezentującymi różne zawody medyczne: lekarzami, pielęgniarkami, rehabilitantami. Każda z tych osób wnosi do tej sytuacji swój system wartości, który należy uwzględnić. Na sytuację medyczną nakładają się jeszcze obowiązujące w danym kraju regulacje prawne, lekarskie kodeksy zawodowe, regulacje szpitalne oraz zasady ustalone przez ubezpieczyciela. Według Zanera rozpoznanie tych wszystkich wątków wymaga wręcz detektywistycznej pracy.

⁸ C. Pereira, N. H. M. Lopes, P. R. Soares i wsp., *Clinical judgment and treatment options in stable multivessel coronary artery disease*, „Journal of American College of Cardiology” 2006, nr 48, s. 948–953.

⁹ R. A. Cooper, A. I. Tauber, *New physician for a new century*, „Academy of Medicine” 2005, nr 80, s. 1086–1088.

¹⁰ R. M. Zaner, *Ethics and Clinical Encounter*, Englewood Cliffs, Prentice Hall 1988.

Ponadto warto uświadomić sobie, że każda dziedzina medycyny stwarza odmienną sytuację etyczną. Odrębna sytuacja etyczna opisuje medycynę stanów ostrych, medycynę prewencyjną i leczenie przewlekłe chorych. Neonatolodzy zastanawiają się nad postępowaniem z ciężko uszkodzonymi płodami, onkolodzy nad opieką paliatywną, a niekiedy nad eutanazją, neurologi nad przezwleklą niepełnosprawnością, a kardiologowie nad sposobami przekazania informacji o stopniu ryzyka związanego z różnymi zabiegami. Zakres wiedzy potrzebny do rozpoznania wszystkich aspektów i konsekwencji decyzji etycznych w każdej z tych dziedzin jest tak duży, że mało kto ośmiela się wykraczać poza te dziedziny nawet w obrębie samej medycyny. Do tego dołącza się wpisana niejako w medycynę zawodność i nieprzewidywalność różnych działań. Jakże trudne jest więc zadanie etyka, który chce wszechstronnie i właściwie ocenić daną sytuację.

Szczęśliwie podstawowe przesłanie książki Szawarskiego stanowi raczej zachętę do stawiania pytań o charakterze etycznym niż propozycje gotowych rozstrzygnięć. Jak pisze sam autor: „Zasadniczym celem studiowania etyki medycznej jest więc [...] nabycie umiejętności rozpoznawania owego moralnego aspektu decyzji klinicznej i zrozumienie moralnych jej implikacji” (s. 21). Podobne stanowisko prezentuje Howard Brody, który uważa, że największą pomocą, jaką może służyć filozof lekarzowi, jest uświadomienie mu problemu etycznego, z jakim ten ma do czynienia i nadanie mu logicznej struktury¹¹.

Warto też zauważyć, że punkt widzenia filozofa jakże często jest w swej istocie różny od punktu widzenia lekarza. Spośród czterech zasad *prima facie* wymienionych przez Beauchampa i Childressa filozofom, w tym Zbigniewowi Szawarskiemu, bliższe są zasady autonomii i sprawiedliwości¹². Z kolei dla lekarzy najważniejsze są najczęściej zasady nieszkodzenia i dobroczynności, odpowiadające tradycji zawodu kształtowanej przez ponad 2500 lat.

Filozofia i medycyna mogą, a wręcz powinny stanowić dla siebie inspirację i wsparcie. Już w niedalekiej przyszłości będziemy musieli na przykład zmierzyć się z problemem leków głęboko modyfikujących stany naszego umysłu i ich powszechnej dostępności. Wciąż jednak kontakty między filozofią i medycyną, tymi tak znaczącymi dziedzinami ludzkiej aktywności, są bardzo skromne. Ułatwienie wzajemnej komunikacji przyniosłoby niewątpliwie lepsza integracja tych dwóch środowisk, której może służyć niedawno powołane Polskie Towarzystwo Bioetyczne. Nie można też nie zwrócić uwagi na liczne słabości aktualnego systemu kształcenia lekarzy. Taki integrujący myślenie i ludzi przedmiot jak humanistyka medyczna wciąż nie może sobie znaleźć miejsca w Polsce, a od ponad 30 lat znajduje się w programach nauczania amerykańskich i europejskich uczelni medycznych.

Integracja myślenia filozoficznego i medycznego nie jest kwestią wyboru. Zmusza do niej coraz częstsza konfrontacja z chorobami zarówno naszymi własnymi, jak i naszych bliskich, przez co filozoficzne i etyczne problemy omawiane w książce Szawarskiego stają się przedmiotem coraz powszechniejszego zainteresowania. Integracji tej potrzebny jest kierunek. W przeciwnym razie stanie się chaotycznym wyrażaniem opinii lekarzy i filozofów. Na drodze ku integracji myślenia filozoficznego i medycznego potrzeba więc drogowskazów. Książka Zbigniewa Szawarskiego to niewątpliwie jeden z tych ważniejszych.

Tomasz Pasiński
Akademia Medyczna w Warszawie

¹¹ H. Brody, *Ethical decisions in medicine* (wyd. drugie), Little, Brown and Company, Boston 1981.

¹² T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej* (IV wyd. angielskie, przeł. W. Jacórzynski, PWN, Warszawa 1996.

Ani wartość ani jakość

Danuta Ślęczek–Czakon, *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 261.

Książka Danuty Ślęczek–Czakon *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych* ukazała się nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego w 2004 r. Jest to kolejna pozycja na polskim rynku wydawniczym z dziedziny bioetyki. Dyscyplina, do tej pory zdominowana głównie przez prace autorów z Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych, zyskuje sobie w Polsce coraz większą popularność. Rośnie też liczba książek wydawanych przez polskich autorów.

Bioetyka jest, zdaniem Danuty Ślęczek–Czakon, miejscem szczególnie zaciętych sporów i dyskusji o charakterze światopoglądowym. Dzieje się tak z kilku powodów. Po pierwsze, obszar zainteresowania bioetyki stanowią sprawy ważne i bliskie każdemu człowiekowi — mało kto pozostaje więc wobec nich obojętny. To z kolei powoduje, że w dyskusje i spory bardzo często zaangażowane zostają osobiste przekonania i wartości żywione przez ich uczestników. O „temperaturze” dyskusji w dziedzinie bioetyki decyduje również fakt, iż wypracowane w ich wyniku rozwiązania nierzadko wpływają na kierunek i zakres prowadzonych badań naukowych. Bioetyka, w przekonaniu autorki, spełnia więc swoistą funkcję regulatywną, starając się ograniczyć działania niebezpieczne i niepożądane oraz wskazując właściwe kierunki rozwoju cywilizacyjnego.

Autorka proponuje nam spojrzenie na różnorodne dyskusje toczące się na gruncie bioetyki przez pryzmat stanowisk w sprawie wartości i jakości życia. Zdaniem Ślęczek–Czakon przekonania na temat wartości i jakości życia odgrywają istotną rolę w wielu — z pozoru bardzo różnych — sporach bioetycznych. Często stanowią ukrytą przesłankę przedstawianych rozumowań, niejednokrotnie również przesądzają o przyjęciu takiego bądź innego rozwiązania w konkretnej sprawie. Autorka stawia sobie za cel ujawnienie tych milcząco przyjmowanych założeń oraz prześledzenie sposobu ich wykorzystania w dyskusjach bioetycznych.

Książka Ślęczek–Czakon składa się z ośmiu rozdziałów. W pierwszym autorka podejmuje próbę zdefiniowania terminu „bioetyka”. Następnie przedstawia najważniejsze etapy rozwoju tej dyscypliny. Wreszcie zapoznaje czytelnika z wybranymi systematykami stanowisk w obrębie bioetyki.

Rozdział drugi poświęcony jest pojęciu życia. Ślęczek–Czakon przedstawia rozmaite koncepcje wyjaśniające, czym jest życie. Referuje poglądy i stanowiska poszukujące cech odróżniających życie człowieka od życia innych organizmów. Stara się także pokazać, w jaki sposób różnice te stają się niekiedy argumentami na rzecz przypisania ludzkiemu życiu szczególnej wartości moralnej. W rozdziale trzecim kontynuowane są rozważania o specyfice ludzkiego życia oraz zakresie moralnej ochrony, jakiemu powinno ono podlegać.

Rozdział czwarty poświęcony jest prezentacji wybranych regulacji prawnych i stanowisk filozoficznych w sporze o przerywanie ciąży. Kolejny rozdział omawia medycznie wspomaganą prokreację. Wiele miejsce autorka poświęca opisom już istniejących i jedynie przewidywanych rozwiązań technicznych w tej dziedzinie. W rozdziale szóstym Ślęczek–Czakon stara się przybliżyć czytelnikowi konsekwencje postępu w dziedzinie opieki medycznej i nauk biologicznych. Kolejno omówione zostają: badania nad lekami, transplantacje, inżynieria genetyczna i klonowanie.

Rozdział siódmy poświęcony jest kulturowym i medycznym uwarunkowaniom procesu umierania. Przedstawione zostają argumenty w sporze o moralne uzasadnienie niepodjęcia lub zaprzestania leczenia. Autorka krótko charakteryzuje rozróżnienie na zwyczajne i nadzwyczajne środki terapeutyczne. Zwięźle opisuje zasadę podwójnego skutku. Rozdział kończą rozważania na temat

moralnej dopuszczalności eutanazji. Ostatni rozdział pracy stanowi próba charakterystyki dwóch etyk: wartości życia oraz jakości życia.

Nie sposób w krótkiej recenzji omówić wszystkich cech prezentowanej pracy. Ograniczę się do przedstawienia najpoważniejszych zastrzeżeń wobec omawianej książki. Mam nadzieję, że zawarte poniżej krytyczne uwagi stanowią będą przyczynę do poprawy jakości refleksji bioetycznej w Polsce.

Tytuł książki Danuty Ślęczek-Czakon sugeruje, że celem autorki jest skonfrontowanie ze sobą stanowisk etycznych głoszących wartość życia z tymi, które mówią o jego jakości. Hipotezę tę potwierdzają też słowa *Wstępu*, w którym czytamy: „Praca poświęcona jest prezentacji oraz analizie specyfiki sporów bioetycznych, ze szczególnym uwzględnieniem problemu wartości i jakości życia. [...] Moim celem jest ukazanie, przez analizę najważniejszych sporów, relacji między pojmowaniem wartości i jakości życia oraz wskazanie, na ile poglądy te są podstawą rozstrzygnięć bioetycznych” (s. 10).

Autorka proponuje więc przeciwstawienie sobie wartości i jakości życia. Przeciwstawienie takie wywołuje zaskoczenie — w literaturze przedmiotu utrwaliła się bowiem tradycja przeciwstawiania etyki jakości życia koncepcjom przypisującym życiu świętość. Już na samym początku pojawia się zatem wątpliwość co do zakresu terminów „wartość życia” i „jakość życia”. Wątpliwość ta nie znika podczas lektury — w książce nie odnajdziemy bowiem definicji rzeczonych wyrazów.

Przez większą część pracy Ślęczek-Czakon tak posługuje się wyrażeniem „wartość życia”, jakby było ono synonimem wyrażenia „świętość życia”. Istotną zmianę przynosi dopiero rozdział ósmy, w którym świętość życia zostaje przeciwstawiona jakości życia. Dokonany podział niewiele jednak wyjaśnia, zdaje się nawet, że wprowadza dodatkowy zamęt terminologiczny. Okazuje się bowiem, że zarówno teorie głoszące świętość życia, jak i te, które mówią o jego jakości, przypisują życiu wartość.

Brak precyzji w operowaniu przez autorkę kluczowymi terminami wpływa, jak się wydaje, z przyjęcia pewnego uproszczonego rozumienia etyki jakości życia, z jakim można się spotkać w wielu dyskusjach o charakterze publicystycznym. Stanowisko jakości życia prezentowane jest tam zazwyczaj jako koncepcja rezygnująca z pojęcia wartości i głosząca, że życie ludzkie jest wartości pozbawione. Jest to jednak zabieg erystyczny stosowany przez przeciwników tej koncepcji, a jego celem jest przedstawienie jej w jak najgorszym świetle.

W rzeczywistości, oba stanowiska — zarówno doktryna świętości życia, jak i etyka jakości życia — twierdzą, że ludzkie życie jest wartościowe. Spór między nimi dotyczy jedynie charakteru owej wartości. Doktryna świętości życia głosi, że wartość ludzkiego życia znajduje się poza człowiekiem i jest niezależna od jego woli i poczynań. Wartości tej nie można utracić. Nie można z niej również w sposób suwerenny zrezygnować.

W etyce jakości życia twierdzi się natomiast, że to człowiek jest twórcą wartości własnego życia. Uznaje się także, że poza wartością życia istnieją inne — równie istotne dla człowieka (np. godność). Etyka jakości życia dopuszcza możliwość rezygnacji z wartości, jaką stanowi życie na rzecz innej wartości, która w opinii podmiotu jest bardziej cenna.

Autorce przedstawianej pracy nie udało się uwypuklić tej różnicy. Nie pokusiła się również o bardziej wnikliwe przedstawienie koncepcji świętości i jakości życia — ukazanie teoretycznych odmian każdego ze stanowisk i przesłedzenie praktycznych konsekwencji przyjęcia każdego z nich.

Zamierzeniem Ślęczek-Czakon było — jak sama deklarowała — ukazanie różnic między doktryną świętości a etyką jakości życia przez analizę tych obszarów i zagadnień współczesnej bioetyki, gdzie dochodzi do zderzenia obu stanowisk. Cel, jaki wyznaczyła sobie autorka, był niezwykle ambitny. I z tego zapewne powodu okazał się niemożliwy do zrealizowania. O klęsce przedsięwzięcia w głównej mierze zdecydowały dwa czynniki. Po pierwsze, każde z wybranych przez autorkę zagadnień obfituje w liczne problemy i kontrowersje natury etycznej. Nie wszystkie dadzą się sprowadzić do różnic między doktryną świętości życia a etyką jakości życia. Każdy z wyróżnionych przez

autorkę obszarów zawiera szereg zagadnień i problemów stanowiących wyzwanie dla współczesnej etyki. Choćby skrótowe omówienie ich wszystkich nie jest możliwe w jednej pracy. Wydaje się również, że dla zasadniczego tematu książki omówienie takie nie było także konieczne.

Po drugie, pewna część argumentów pojawiających się w sporach bioetycznych jest wspólna dla wielu zagadnień i zjawisk. Dla przykładu, spór o to, co stanowi o wartości życia, ma wiele elementów wspólnych z dyskusjami o istocie człowieczeństwa. Rozstrzygnięcie tej ostatniej kwestii przekłada się z kolei na stanowisko w sprawie aborcji czy metod wspomaganego prokreacji. Podobieństwo tych dyskusji spowodowało, że w pracy pojawiły się liczne powtórzenia.

Wybór niezwykle szerokiego obszaru analizy skutkuje poważnym uproszczeniem prezentowanych zagadnień i wyborem tych zjawisk, które budzą najwięcej sporów i emocji. W omawianej pracy sporo miejsca poświęcono *quasi*-publicystycznej prezentacji obecnych lub jedynie projektowanych rozwiązań naukowo-technicznych. Opisowi nowych możliwości stworzonych przez współczesną naukę Ślęczek-Czakoń nieraz poświęca równie wiele miejsca co analizie poglądów i argumentów filozoficznych. Przykładowo, w rozdziale dotyczącym sztucznie wspomaganego prokreacji, autorka z pasją kreśli wizję rozwoju tej dyscypliny medycznej. Połowę rozdziału zajmują rozważania o eugenicie, ektogenezie, zapłodnieniu gamety żeńskiej inną gametą żeńską, autoprokreacji kobiecej, ciąży u mężczyzny, rozwojowi zarodków ludzkich w macicy zwierzęcia. Autorka bombarduje czytelnika rzeczywistymi i jedynie wyobrażonymi przykładami zastosowania współczesnej techniki, wywołując tym samym silne emocje. Pisze o lesbijskich sprowadzających na świat głuche dziecko, feministkach wyczekujących na sztuczną macicę, dzieciach mających pięcioro rodziców itp.

Opis rozwoju technik i możliwości ich zastosowania zajmuje w pracy równie dużo miejsca co prezentacja argumentów etycznych, co może dziwić zważywszy, że autorka deklarowała przede wszystkim zainteresowanie refleksją filozoficzną. Dla przykładu, w rozdziale poświęconym wspomaganemu medycznie prokreacji analizie sporu o to, czy niepłodność jest chorobą, poświęcono niecałą stronę. Omówieniu kluczowego pojęcia „prawa do posiadania potomstwa” autorka poświęciła jedynie nieco ponad dwie strony. Prezentacji poszczególnych zagadnień rzadko kiedy towarzyszy pogłębiona analiza filozoficzna — omówienie problemu ogranicza się zazwyczaj do przedstawienia poglądów kilku wybranych autorów. Prezentacji tej zazwyczaj nie towarzyszy próba systematyzacji czy wyjaśnienia przyczyn rozbieżności stanowisk. Autorka nie wykracza poza rekapitulację dominujących poglądów czy sporów. Zastanawia też, jakim kryterium kierowała się autorka w wyborze warty skomentowania tekstów, skoro pominięte zostają prace ważne, analizujące istotę prowadzonych sporów i poddające krytycznej analizie prezentowane argumenty. Oto kilka przykładów takich pominięć:

Omówieniu środków zwyczajnych i nadzwyczajnych nie towarzyszy refleksja na temat wielowiekowej tradycji tego rozróżnienia oraz zasad, w oparciu o które zostało ono skonstruowane. Pominięte zostały historyczne prace teologów katolickich, takich jak: Francisco de Vittoria, Dominik Soto, Juan de Lugo. W pracy próżno by szukać odwołania do historycznej wypowiedzi Piusa XII z 1957 r. Autorka nie wspomina również o wydanej przez Kongregację Nauki i Wiary „Deklaracji o eutanazji” (*Iura et bona*) — dokumencie zawierającym oficjalne katolickie stanowisko w sprawie moralnej doświadczenia rozróżnienia zwyczajnych i nadzwyczajnych środków terapeutycznych.

Podobnie dzieje się w przypadku doktryny podwójnego skutku. Z prac polskich autorów pominięta zostaje ważna monografia Barbary Chyrowicz *Zamiar i skutki*. Autorka ani słowem nie wspomina również o argumentach wysuwanych przez czołowych etyków zagranicznych, takich jak: Philippa Foot, Jonathan Glover, Helga Kuhse, James Rachels, Bonnie Steinbock, Michael Tooley.

Spraw i problemów ważnych, a całkowicie pominiętych w pracy jest znacznie więcej. Ślęczek-Czakoń wydaje się nie zauważać, że dyskusja o moralnej ocenie niepodjęcia bądź zaprzestania leczenia jest pewnym szczególnym przypadkiem sporu o zakres moralnej odpowiedzialności podmiotu. W sporze tym po jednej stronie znajdują się etycy uznający, że człowiek ponosi odpowiedzialność

moralną wyłącznie za swoje czyny (działania). Po drugiej stronie stoją ci, zdaniem których liczą się moralne konsekwencje każdej podjętej przez człowieka decyzji — w tym także tej, by powstrzymać się od działania. Jest to więc w istocie spór o moralną ocenę działań i świadomych zaniechań.

Poważnym mankamentem pracy Ślęczek–Czakon jest także ograniczenie prezentacji poglądów wyrażanych w literaturze przedmiotu niemal wyłącznie do publikacji polskich. Prace autorów zagranicznych, które nie zostały przetłumaczone na język polski, przytaczane są niezwykle rzadko. Jeśli się pojawiają, to za pośrednictwem polskich publikacji i omówień. Niejednokrotnie prowadzi to do daleko idących uproszczeń.

Dbłość o prezentację polskiej myśli bioetycznej z całą pewnością zasługuje na pochwałę. Nie można jednak zapominać, że wciąż jest to bardzo młoda dyscyplina. Większość ważkich argumentów filozoficznych, dotyczących omawianych przez autorkę zagadnień, została sformułowana na długo zanim bioetyka zakorzeniła się w naszym kraju. Mniej więcej od lat siedemdziesiątych XX wieku problemy te były przedmiotem licznych dyskusji w Ameryce i krajach zachodnioeuropejskich. Pomijanie tej ogromnej spuścizny intelektualnej wydaje się poważnym błędem.

Poza wybiórczością przedstawianych argumentów i stanowisk, poważną wadę omawianej pracy stanowi duży stopień zależności autorki od poglądów i opinii wyrażanych przez innych badaczy. W pracy znajduje się wiele przytoczeń — mniej lub bardziej wyraźnie zaznaczonych. Obok cytatów pojawiają się obszerne fragmenty tak drobiazgowych omówień, że z powodzeniem można je uznać za kryptocytaty. Oto znamienny przykład:

Fragment oryginalnej pracy Zbigniewa Szawarskiego (w książce Ślęczek–Czakon prace Zbigniewa Szawarskiego przywoływane są szczególnie często):

„Kryterium genetyczne miało charakter strukturalny: przypisywało człowiekowi pewną stałą, niezmienną cechę swoistą nabytą w momencie poczęcia; cecha ta jest właściwością wspólną wszystkim istotom należącym do gatunku ludzkiego. Kryteria rozwojowe mają charakter funkcjonalny; uznają one bowiem, że stawanie się człowiekiem jest pewnym procesem i że organizmowi ludzkiemu można przypisywać prawa właściwe dorosłym ludziom w zależności od etapu jego rozwoju. Zazwyczaj moment, w którym uznaje się organizm ludzki za godny przypisywania mu praw ludzkich, wyznacza określona funkcja organiczna. Wybór takiej lub innej funkcji jako cechy definiującej decyduje zatem o treści danego kryterium” (Z. Szawarski, *Etyka i przerywanie ciąży*, [w:] Z. Szawarski (red.), *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1987, s. 175).

I fragment książki Danuty Ślęczek–Czakon:

„Kryterium genetyczne miało charakter strukturalny — przypisywało człowiekowi stałą, niezmienną własność, nabytą w momencie zapłodnienia. Kryteria rozwojowe mają charakter funkcjonalny, uznają że ‘stawanie się człowiekiem’ ma charakter złożonego procesu i w zależności od stopnia rozwoju organizmu ludzkiego można mu przypisać prawa typowe dla dorosłych ludzi. Stopień rozwoju organizmu jest wyznaczany przez pewną funkcję organiczną, natomiast wybór takiej czy innej funkcji jako istotnej dla człowieczeństwa decyduje o treści przyjętego kryterium rozwojowego” (D. Ślęczek–Czakon, *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 62).

Dokładność i drobiazgowość omówień prac innych autorów przejawia się również w przytaczaniu tych samych źródeł i prezentacji tych samych cytatów, co w pracach oryginalnych. Szacunek dla autorytetów jest u autorki tak duży, że bezkrytycznie powtarza podawane przez nich przykłady — nawet wówczas, gdy przykłady te okazują się niezbyt trafne. Ilustracją tej tezy mogą być rozważania autorki o zdolności do samodzielnego istnienia jako kryterium wyznaczającym moment, od którego płodowi zaczynają przysługiwać takie same prawa jak noworodkowi. Autorka wskazuje (za Szawarskim) na niepokojące konsekwencje, jakie wiązałyby się z przyjęciem tego kryterium. Skutkiem miałyby być odmówienie człowieczeństwa ludziom całkowicie sparaliżowanym, takim, których

życie jest podtrzymywane w sposób sztuczny, niewidomym i noworodkom, które nie mają szans na przeżycie bez pomocy rodziców. Ślęczek–Czakon nie zauważa, że przejęty przez nią argument oparty jest na ekwiwokacji. Jest prawdziwy jedynie wówczas, gdy przez zdolność do samodzielnego życia rozumie się zdolność do życia bez pomocy innych ludzi. Wtedy jednak — biorąc pod uwagę stopień rozwoju i stechnicyzowania dzisiejszego świata — zapewne niewielu ludzi spełniałoby to kryterium. Kryterium zdolności do samodzielnego życia mówi w istocie co innego: wskazuje na moment, w którym organizm ludzki zdolny jest do funkcjonowania poza organizmem matki. Osoby sparaliżowane, niewidomi i noworodki z powodzeniem spełniają to kryterium.

Trudno zrozumieć celowość tak dokładnych oraz pojawiających się tak często przytoczeń. Zabicie taki można by próbować usprawiedliwić, gdyby chodziło o prace rzadkie lub trudno dostępne w naszym kraju. Publikacje, które przywołuje autorka, nie mają jednak takiego charakteru.

Kolejną wadą książki jest nieopowiedziana wprowadzeniem czy próbą systematyki prezentacja wypowiedzi i poglądów pochodzących od autorów zajmujących bardzo odmienne stanowiska i tradycje etyczne. Badacze ci często mówią różnym językiem lub odmiennie definiują kluczowe terminy. Dosłowne przytaczanie ich wypowiedzi bez troski o wyjaśnienie podstawowych założeń filozoficznych i rozróżnień terminologicznych, do jakich się odwołują, potęguje wrażenie chaosu i utrudnia śledzenie argumentacji. Jak się wydaje, autorka ma pewną świadomość owego chaosu. We *Wstępie* czytamy: „Prezentowana praca, mam nadzieję, obrazuje stan zagubienia współczesnych ludzi w kwestiach życia i śmierci, wolności i konieczności, a także kłopoty z ustaleniem zakresów sfery *sacrum* i *profanum*”.

Jeśli przyjmiemy, że celem autorki było zdanie sprawy z wielości i różnorodności poglądów w dziedzinie bioetyki, to trzeba przyznać, że cel ten udało się w pełni zrealizować. Mniej wprawdzie czytelnikowi z pewnością udzieli się uczucie zagubienia i przytłoczenia dużą liczbą prezentowanych stanowisk i argumentów. Uczucia takie będą też w pełni zrozumiałe u osoby, która nie miała wcześniej do czynienia z bioetyką. Od poważnej pracy naukowej należałoby jednak oczekiwać czegoś innego — tego, że wychodząc naprzeciw oczekiwaniom odbiorców, postara się wprowadzić do prezentowanych przez siebie zagadnień ład i dopomóc czytelnikowi w ich ogarnięciu. Niestety, w recenzowanej książce próba taka nie została podjęta.

Weronika Chańska
Uniwersytet Warszawski

Czy filozofia może jeszcze odpowiadać na pytania najważniejsze?

Jürgen Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przełożyła Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003, s. 115.

Na książkę Jürgena Habermasa składają się cztery eseje, które w duchu, jak to określa sam autor postmetafizycznym, podejmują ważne pytania etyczne związane z możliwościami, jakie daje rozwój biotechnologii w zastosowaniu do człowieka. Autor rozważa też zagadnienie bardziej fundamentalne: czy i jaki może być wkład badań filozoficznych w rozwikłanie tych kwestii. W trzech pierwszych

esejach (*Zasada powściągliwości. Czy istnieją postmetafizyczne odpowiedzi na pytanie o „właściwe życie”?*, *Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej? Spór o etyczną samowiedzę gatunku, Postscriptum (2001/2002)*) wywód został podzielony na krótkie rozdziały. Każdy kolejny rozdział zaczyna się od kwestii omawianych pod koniec rozdziału poprzedzającego, co nadaje książce wyraźną jedność argumentacyjną.

Ostatni tekst (*Wierzyć i wiedzieć*), będący podstawą mowy wygłoszonej przez Habermasa z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej Stowarzyszenia Księgarzy Niemieckich, wiąże się z resztą książki luźniej, choć i tutaj pojawiają się niektóre wcześniejsze wątki tematyczne. *Wierzyć i wiedzieć* dotyczy, wedle słów autora, tego, „czego »sekularyzacja«, kontynuowana w postsekularnych społeczeństwach domaga się od obywateli demokratycznego państwa konstytucyjnego, i to zarówno od wierzących, jak od niewierzących?” (s. 8). Esej ten to próba uchwycenia procesu kształtowania się ludzkiego przeżywania świata na styku dwóch obrazów człowieka: naukowego i religijno-metafizycznego. Ze względu na pewną odmienną tego eseju od pozostałych, pominię jego omówienie.

Habermas zaczyna wywód od pytania o miejsce filozoficznej refleksji nad zagadnieniami moralnymi nie tyle we współczesnych debatach publicznych, ile przede wszystkim w przesyconym dyskursem naukowym myśleniu potocznym. Twierdzi, że przedmiotem rozważań filozofii moralnej od jej początków było pytanie o „właściwe życie”, o to, „co powinienem, co powinniśmy robić?”. Minęły jednak czasy ogólnych i wiążących dla wszystkich odpowiedzi, ponieważ obecnie „takie etyczne pytania o własną pomyślność pojawiają się w kontekście określonej biografii albo określonej formy życia”. Zatem dziś filozofia praktyczna to nie etyka (w klasycznym sensie), ale teoria moralności, która co prawda nie ucieka od rozważań normatywnych, lecz głównie „stara się sprecyzować, z jakiego stanowiska moralnego oceniamy normy i działania wówczas, gdy chodzi o ustalenie, co leży w jednakowym interesie każdego i zarazem jest jednakowo dobre dla wszystkich” (s. 11). W rezultacie zdaniem Habermasa nie powinniśmy oczekiwać jednej odpowiedzi na pytanie: „dlaczego powinniśmy być moralni?” Taką odpowiedź dają tylko poszczególne stanowiska moralne. Uniwersalne odpowiedzi filozofów mogą dotyczyć tylko „wspólnoty”, która istnieje ponad poszczególnymi biografiami. Przedmiotem etyki filozoficznej jest, jak to nazywa Habermas, „inna kwestia”: człowiek jako gatunek.

Aby opisać, jak możliwa jest wspólnota ludzka oraz co w praktykach biotechnologów może jej zagrozić, Habermas wprowadza pojęcie samowiedzy gatunkowej, które łączy z pojęciem moralności autonomicznej jednostki oraz z zapożyczonym od Kierkegaarda pojęciem osoby. Wedle Kierkegaarda, w ujęciu Habermasa, jednostka dopiero wtedy staje się osobą, niepowtarzalnym indywiduum, gdy niejako dokona krytycznej oceny każdego momentu swej biografii, gdy owa biografia zostanie przez nią na nowo „zredagowana”. Jest to forma „etycznej refleksji nad sobą i wyboru samego siebie” (s. 14). Kierkegaard zastrzega jednak, że człowiek musi być „odpowiedzialnym za porządek rzeczy, w którym żyje, wreszcie odpowiedzialnym wobec Boga”.

Habermas nie uważa, żeby odniesienie do Boga było koniecznym warunkiem bycia sobą, ale wykorzystując inspirowane Kierkegaardem pojęcie osoby, pozostawia miejsce na odniesienie do języka, który nie tylko wykracza poza to, co w ludzkim przeżywaniu czysto subiektywne, ale stanowi transcendentálny warunek komunikacji, a w konsekwencji i uspołecznienia: „Jako istoty historyczne i społeczne znajdujemy się zawsze już w językowo ustrukturuowanym świecie przeżywanym. Już w formach komunikacji, które pozwalają nam porozumiewać się co do czegoś w świecie i co do nas samych, stykamy się z pewną transcendentną mocą. Język nie jest własnością prywatną” (s. 18). „Przeredagowanie” własnej biografii, a przez to i przejęcie odpowiedzialności za własną osobowość następuje w języku: „Logos języka ucieleśnia moc intersubiektywności, która poprzedza podmiotowość mówiących i leży u jej podstaw” (s. 18).

Wspólnota istot moralnych polega, zdaniem Habermasa, na tym, że jej członkowie „mogą się wzajemnie zobowiązywać moralnie i oczekiwać *wzajem od siebie* zachowania zgodnego z normami”

(s. 40). Z kolei osobniki spoza wspólnoty korzystają z obowiązków moralnych przestrzeganych ze względu na te osobniki (przykładem niech będą zwierzęta). Tworzenie wspólnoty istot moralnych staje się, zdaniem Habermasa, możliwe dzięki samowiedzy gatunkowej (jako moralności skończonych istot rozumnych), której rdzeniem jest „świadomość odpowiedzialnego sprawstwa”. Samowiedza gatunkowa staje się tym samym warunkiem autonomii moralnej.

Spośród już dziś możliwych manipulacji na zarodkach Habermasa interesuje diagnostyka preimpelmentacyjna i badania naukowe prowadzone na zarodkach „nadliczbowych”, których nie wszczepiono do organizmu matki. Habermas, chcąc wyostrzyć problem instrumentalizacji zarodka, analizuje zagadnienie eugeniki negatywnej i pozytywnej, która miałaby korzystać z osiągnięć biotechnologii. Nowoczesną eugenikę, od strony technicznej, wyróżnia jego zdaniem to, że dotyczy zmiany genów już ośmiokomórkowego zarodka, może więc dokonywać się na etapie rozwoju wcześniej niebranym pod uwagę, a mającym fundamentalny wpływ na tożsamość przyszłego człowieka. Z drugiej jednak strony, nowoczesna eugenika nie dąży do ulepszenia zasobów gatunku. W odróżnieniu od eugeniki totalitarnej (czy autorytarnej), podporządkowującej jednostkę celom kolektywistycznym, jest liberalna, decyzje o zakresie i charakterze ingerencji genetycznej pozostawia rodzicom. Żeby zanalizować jej możliwy wpływ na samowiedzę gatunku, Habermas przeprowadza eksperyment myślowy: wyobraża sobie świat, w którym ulepszenie, na życzenie rodziców, genów potomstwa jest już podporządkowane prawom rynku. Z tej perspektywy dokonuje też przeglądu często spotykanych argumentów „za” i „przeciw” dopuszczalności manipulacji dziś wykonalnych.

Podjmując kwestię biologicznych podstaw tożsamości osobowej, Habermas omawia dyskusję dotyczącą aborcji i próby przeniesienia stosowanych w niej argumentów na grunt sporu o eugenikę. Dotychczasową dyskusję uważa za jałową i dogmatyczną, gdyż w oczywisty sposób osoby reprezentujące stanowiska z jednej strony liberalne, a z drugiej konserwatywne, wypowiadają się przyjmując z góry określone założenia moralne. W efekcie założenia te są przez obie strony sporu dogmatycznie forsowane jako normy uniwersalne. Inny powód jałowości sporu tkwi w arbitralnych próbach wyeliminowania czy też pominięcia całej złożoności zjawisk biologicznych tam, gdzie „przejście od organicznych początków życia najpierw czującego a potem osobowego jest procesem ciągłym” (s. 39). Jednak podane powody nie przesądzają, zdaniem Habermasa, o niemożliwości przeniesienia stanowisk z debaty o aborcji do sporu o biotechnologię. Kwestia dopuszczalności ingerencji genetycznych nie dotyczy „konstytucyjnie zagwarantowanej »godności człowieka«, lecz ingerencji osób trzecich w tożsamość osoby.

Uzasadniając tezę o wyjątkowym charakterze ingerencji genetycznych, Habermas odwołuje się do swej koncepcji wyłaniania się indywidualnej podmiotowości. Organizm staje się osobą dopiero w chwili wejścia „w cały układ publicznych interakcji intersubiektywnego świata przeżywanego”, tj. z chwilą wejścia w świat osób. „Indywidualizacja biografii dokonuje się za sprawą społecznienia. [...] Dopiero w publicznym życiu wspólnoty językowej istota naturalna staje się zarazem indywidualum i osobą obdarzoną rozumem” (s. 42). Ingerencja genetyczna w zarodek powoduje natomiast rozproszenie odpowiedzialności za to, że dana jednostka jest taką, a nie inną osobą. W czasach poprzedzających osiągnięcia biotechnologii krytyczna refleksja nad własną biografiją, w tym rozliczenie się z narzuconym przez otoczenie wychowaniem, podlegała ograniczeniu przez biologiczne cechy organizmu, jakie przynosił ze sobą przychodząc na świat z określonym wyposażeniem genetycznym. Dotychczasowe proporcje odpowiedzialności kolejnych pokoleń za tożsamość ich członków były spoiwem społeczeństw i wspólnot moralnych, co zwrótnie wpływało na samowiedzę gatunkową, na której zbiorowości te były ufundowane. Manipulacje genetyczne proporcje te mogą zachwiać poprzez wprowadzenie w życie jednostek elementów, które zależą od decyzji pokolenia poprzedzającego i których jednostka nie będzie mogła „przeredagować”. Zmiana proporcji odpowiedzialności za kształt osobowości jednostki może zagrażać jej autonomii, a wobec tego i samowiedzy gatunku, o ile samowiedza ta może zachwiać autonomią człowieka. Wpływ manipulacji genetycznych może

dotyczyć w równej mierze ontologicznego, abstrakcyjnego pojęcia tożsamości, jak i „intuicyjnych samoopisów, za pomocą których identyfikujemy się *jako ludzie* i odróżniamy od innych istot żywych” (s. 47).

W przypadku projektowania kogoś na etapie życia przedosobowego dochodzi, zdaniem Habermasa, do instrumentalizacji nierozporządzalnej części podmiotowości człowieka. Precyzując normy, jakie taka instrumentalizacja miałaby naruszać, Habermas dokonuje pewnej interpretacji zasady moralnej Kanta. Aby spełnić formułę imperatywu (zgodnie z którą każda osoba powinna być uważana zawsze jako zarazem cel sam w sobie, a nigdy jako tylko środek), z każdą osobą należy wchodzić w „interakcję z nastawieniem właściwym działaniu komunikacyjnemu” (s. 63), nie stawać w perspektywie trzeciej osoby, to bowiem nieuchronnie uprzedmiotawia. Bycie celem samym w sobie, czyli to, co powinniśmy szanować w każdej osobie, wyraża się szczególnie w byciu autorem własnego planu życiowego, zgodnego z własnymi zamierzeniami. Odwołując się do kolejnych sformułowań imperatywu, Habermas stawia tezę, że „z jednej strony chodzi o to, że osoba, która jako indywiduum powinna móc sama kierować własnym życiem, jest celem samym w sobie; z drugiej strony — o jednakowy szacunek przysługujący każdej osobie jako takiej” (s. 65). Należy zatem, zdaniem Habermasa, przeprowadzić dialog z wyobrażoną osobą, która miałaby być rezultatem manipulacji genetycznych, i pozwolić jej się nie zgodzić na proponowane zmiany w jej genach (na przykład na zaprogramowanie u niej wytrzymałości atlety czy niezwykłej pamięci, która równie dobrze jak błogosławieństwem może być też przekleństwem).

Po omówieniu kwestii manipulacji genetycznych, mających zwiększać ludzki potencjał, Habermas podejmuje próbę zajęcia stanowiska wobec eugeniki negatywnej prowadzonej środkami inżynierii genetycznej. Wydaje się, że uzasadnienie eugeniki negatywnej nie nastęrcza większych trudności, ponieważ bez trudu można przewidzieć, że wyobrażony rozmówca zgodzi się na zapobieżenie jego cierpieniom powodowanym przez chorobę dziedziczną. Można by też wziąć pod uwagę i to, że eugenika negatywna daje się interpretować jako leczenie, które budzi zdecydowanie pozytywne oceny. Jednak i tu pojawiają się wątpliwości, ponieważ powyższą argumentację można sprowadzić do znanego z dyskusji bioetycznych sporu o jakość życia uzależnioną od stanu zdrowia, sprawności czy zdolności intelektualnych. Spór ten pozostaje wciąż nierozstrzygnięty.

Genetyczne modyfikowanie ludzi wywołuje moralne zastrzeżenia, ponieważ, zdaniem Habermasa, skazuje jednostkę na pewien plan życia bądź zdecydowanie ogranicza możliwości dokonania wyboru własnej tożsamości. Manipulacje takie prowadziłyby też do dalszego zakwestionowania podziału na to, co powstało samo i na to, co zostało uczynione przez człowieka (podziału wychwyconego już przez Arystotelesa) oraz rozróżnienia na posiadanie ciała i wcześniejsze odeń bycie ciałem (kategorii pochodzących z tradycji fenomenologicznej). Człowiek powstający w następstwie programowania genetycznego stałby się produktem aktu technicznego, a nie owocem spontanicznego procesu biologicznego; nie byłby on też spontanicznie swoim ciałem, lecz patrzyłby na swoje ciało z pewnego dystansu poznawczego, jak na obiekt. W wyniku manipulacji genetycznych — o ile wspomniane dwie dystynkcje ostaną się w świadomości ludzi — może dojść do resentymetu potomków oskarżających swych rodziców o odebranie im pewnych typowo ludzkich możliwości kształtowania samych siebie. Gdyby taka ingerencja w ludzkie geny miała przyjąć większą skalę, pojawiłoby się dodatkowe pytanie o zakres ludzkiej autonomii i możliwości wypracowania samowiedzy gatunku.

Na uwagę zasługuje metodologiczna strona wywodu Habermasa. Autor argumentuje na trzech poziomach. Po pierwsze, odwołuje się do potocznych moralnych intuicji i opisów, poznanie wartości przedstawiając w duchu bliskim Maxowi Schelerowi. Po drugie, dokonuje analizy języka intuicji moralnych, np. wtedy, gdy pisze o obecnych w języku kryteriach normatywnych. I po trzecie, przeprowadza rozważania ontologiczne (np. gdy zajmuje się ontologicznym pojęciem osoby). Poziomy te często się przenikają, jak na przykład wtedy, gdy autor przedstawia swoją interpretację Kantowskiego imperatywu.

Dużym walorem książki jest bogactwo historyczno-filozoficznych odniesień. Pod tym względem szczególnie ciekawe wydają się fragmenty, w których Habermas przeciera drogę pojęciu etyki gatunku, dokonując autorskiego skrótu historii etyki. Mnogość tych odniesień nie służy prezentowaniu erudycji autora, odzwierciedla raczej, jak duży nacisk kładzie on na ciągłość filozoficznej tradycji oraz na jej znaczeniedla podejmowania problemów moralnych współczesności. Pokazuje tym samym aktualność myśli spekulatywnej niezawężonej do wybranej specjalistycznej dziedziny.

Habermas argumentuje rzeczowo, chociaż zdarzają się i momenty wręcz poruszające. Efekt ten uzyskany jest nie tylko dzięki emocjonalnemu nasyceniu podjętej problematyki, ale przede wszystkim przez przyjęty sposób prowadzenia wywodu, polegający na rekonstrukcji oraz precyzowaniu naszych intuicji i, jak sam to określa, „spłoszonych odczuć moralnych”. Nie popada przy tym w dogmatyzm. Należy jednak zaznaczyć, że pojawiają się również fragmenty cokolwiek niejasne przez co traci się wrażenie jedności i ciągłości argumentacji.

Książką tą Jürgen Habermas wnosi do bioetyki ożywczy powiew, wzbogacając ją o głębię filozoficznego spojrzenia. Zarazem poszukuje dla filozofii nowych ścieżek, odnajduje je i przeciera. Pokazuje, że zasadnicze problemy moralne współczesności można rozważać na najwyższym filozoficznym poziomie, nie tracąc z pola widzenia ich wymiaru praktycznego i odniesienia do ludzkich doświadczeń. *Przyszłość natury ludzkiej*, w kolorowej, twardej okładce, to książka o tym, że w techniczonym świecie filozofia wciąż jest potrzebna.

Michał Barcz
Uniwersytet Warszawski

Etyka Kanta w „Przeglądzie Filozoficznym”

„Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, rocznik 13, nr 4 (52), Warszawa 2004.

Dwa lata temu, w roku 2004, ukazał się specjalny numer nowej serii „Przeglądu Filozoficznego” poświęcony całkowicie filozofii Immanuela Kanta. Publikacja ta zmieściła w sobie wiele ciekawych artykułów. Niektóre z nich wyszły spod pióra cenionych w świecie znawców i komentatorów filozofii myśliciela z Królewca. O ile wiadomo, nie ukazało się dotąd żadne bardziej szczegółowe omówienie zaprezentowanych tu stanowisk i poglądów. A wydawałoby się przecież, że przypadająca właśnie na ten rok dwusetna rocznica śmierci tego wybitnego filozofa, stanowi moment najlepszy z możliwych na pogłębioną refleksję nad jego bogatym dorobkiem. Należałoby przy tej okazji spróbować odpowiedzieć sobie na pytanie, na ile ta myśl jest jeszcze dziś aktualna, a w jakiej mierze idee te straciły na znaczeniu, biorąc pod uwagę problemy, które nurtują umysły uczestników toczących się dziś debat filozoficznych. W niniejszej recenzji interesować nas będą te artykuły, które zostały poświęcone zagadnieniom związanym z etyką i teorią moralności.

Celem pierwszej części poświęconej etyce kantowskiej publikacji jest wyjaśnienie czytelnikowi subtelnych, a zarazem fundamentalnych kwestii związanych z autorytetem i obiektywnością rozumu praktycznego, jak również rozprawienie się z pewnymi częstymi błędami interpretacyjnymi oraz z argumentami krytycznymi wynikającymi z niewłaściwej interpretacji wywodów Kanta. Tego właśnie zadania podejmuje się znana badaczka filozofii myśliciela z Królewca Onora O'Neill w artykule pod tytułem *Kant: racjonalność jako rozum praktyczny*¹. Swoją wywód autorka rozpoczyna od niewątpliwie słusznego spostrzeżenia, iż nie sposób dowieść prawomocności twierdzeń rozumu praktycznego, gdyż zakładałoby to albo odwołanie się do pozarozumowych założeń, albo dowód

¹ O. O'Neill, *Kant: racjonalność jako rozum praktyczny*, przeł. J. Zawila-Niedźwiecki, s. 125–146.

taki obarczony byłby błędnym kołem. Jak zatem mamy rozumieć Kantowski projekt krytyki rozumu praktycznego, skoro jakkolwiek krytyka w oparciu o zewnętrzne kryteria okazuje się absurdalna?

Autorka upatruje w przedsięwzięciu Kanta przede wszystkim próbę sformułowania podstawowej formalnej zasady rozumowania moralnego, która by sama w sobie stanowiła warunek obiektywności i autorytetu sądów moralnych. Zwraca uwagę na prospektywną rolę namysłu moralnego, którego głównym zadaniem nie jest potępienie dokonanych już czynów bądź ich sprawców ani też ocena ich rzeczywistych motywów, lecz kształtowanie naszych przyszłych działań podług maksym nadających się do przyjęcia przez każdego. O'Neill podkreśla również negatywny charakter rozważań o charakterze moralnym. Ich efektywność ma przede wszystkim polegać na eliminowaniu pewnych maksym, jako niespełniających warunku sformułowanego w imperatywie kategorycznym po to, żeby w drodze eliminacji dojść do tych właściwych sądów moralnych. Autorka proponuje zarazem określone rozumienie sformułowań wchodzących w skład tego warunku. Nie chodzi wyłącznie o to, by każdy działał na podstawie określonej maksymy, ale by każdy mógł chcieć działać na jej podstawie². Zasady moralne mają czerpać swój autorytet i obiektywność właśnie z tego faktu, że mogłyby zostać zaakceptowane przez wszystkich działających, których mają obowiązywać. W tym kontekście zwraca uwagę na istotne podobieństwa sposobu myślenia Kanta do tego prezentowanego przez niektórych współczesnych filozofów, między innymi przez Rawlsa, Habermasa czy Scanlona.

Jak zostało już wyżej wspomniane, O'Neill rozprawia się także z popularnymi zarzutami formułowanymi pod adresem etyki Kantowskiej — oskarżeniami o jej niekompletność. Pierwszy z nich, tzw. „zarzut formalizmu”, autorka odpyera wskazując, że oponenci błędnie przypisują Kantowi twierdzenie, jakoby z zasady obowiązku dawało się bezpośrednio wywieść konkretne działanie. Natomiast drugi z rozważanych zarzutów okazuje się, zdaniem autorki, o tyle nietrafny, że ci krytycy, którzy utrzymują, iż można tak kunsztownie zaprojektować maksymy postępowania, aby mogły być one zarazem do przyjęcia dla wszystkich, ale aby równocześnie zezwalały niektórym jednostkom w specyficznych sytuacjach dokonywanie czynów moralnie odrażających (jak np. podstęp, zemsta, zdrada itd.), pomijają dwie ważne dla etyki Kanta kwestie: po pierwsze, Kant nie dopuszcza przyznawania jednostkom wyjątkowego statusu moralnego, po drugie, podstawowe zasady obowiązku nie znikają wcale, gdy zaczynamy rozważać bardziej szczegółowe przypadki.

Wywód O'Neill jest niewątpliwie ciekawy i zarazem pouczający, a z racji licznych odniesień i porównań do współczesnej literatury etycznej, stanowi także interesujący wkład w toczące się współcześnie debaty filozoficzne. Zaproponowana przez autorkę interpretacja Kanta ma charakter nowoczesny i w związku z tym pozwala lepiej dojrzeć w jego etyce te aspekty, które wydają się szczególnie obiecujące z punktu widzenia pytań i problemów nurtujących współczesnych teoretyków moralności. Tekst ten warto polecić każdemu, kto interesuje się pogłębioną i nieortodoksyjną refleksją na temat najważniejszych problemów etyki kantowskiej.

Z kolei w artykule pod tytułem *Kanta odkrycie normatywności*³ Paweł Łuków dokonuje rekonstrukcji Kantowskiego pojęcia normatywności. Autor uznaje rozważania Kanta w tej dziedzinie za niezwykle odkrywcze i przełomowe dla filozofii moralnej. Dokładniejszemu uwidocznieniu doniosłości myśli Kanta służy zestawienie jego filozofii moralnej z etykami przedkantowskimi. O słabości tych drugich świadczyć ma, zdaniem Łukowa, niemożliwość przewyższenia opozycji między internalizmem a eksternalizmem. Internalizm w swojej mocnej wersji głosi, że przekonanie o tym, że *x* jest dobre dostarcza *wystarczającego* motywu do uczynienia owego *x*, natomiast w wersji słabszej: że dostarcza tylko *pewnego* motywu, który może wymagać niekiedy wzmocnienia ze strony innych motywów. Eksternalizm to pogląd przeciwny, głoszący, że można posiadać przekonanie o tym, że *x* jest dobre bez posiadania jakiegokolwiek motywu uczynienia *x*–*a*. Mocny internalizm, pogląd wyznawany m.in. przez Arystotelesa, Platona czy Wolffa, rodzi poważne teoretyczne trud-

² Tamże, s. 131.

³ Tamże, s. 147–166.

ności w wyjaśnieniu zjawiska słabej woli i motywacji moralnej. Eksternaliści, będący w większości zwolennikami etyk naturalistycznych, są natomiast skazani na traktowanie sądów moralnych jako osobliwych epifenomenów, niemających wpływu na ludzkie postępowanie. Zaproponowane przez Kanta przezwycięzenie problemu w interpretacji Łukowa polega, z jednej strony, na zanegowaniu eksternalizmu, z drugiej zaś, na potraktowaniu mocnego internalizmu jako wyłącznie teoretycznej konstrukcji pozwalającej przybliżyć sposób działania woli świętej. Wola człowieka nie jest w tym znaczeniu „święta”, ponieważ człowiek nie zawsze robi to, co skądinąd uważa za słuszne, zatem jej niedoskonałość tłumaczy pojawianie się przypadków słabej woli. Motywacyjny charakter sądów moralnych autor wyjaśnia natomiast odwołując się do pojęcia szacunku dla prawa moralnego. W tym kontekście pojawia się pytanie, skąd zasada moralna ma czerpać swój autorytet, swoją moc zobowiązania. Zgodnie z dokonaną przez Łukowa interpretacją myśli Kanta, autorytet ten wynika z tego, że zasada moralna ze względu na swoje właściwości formalne (zgodność z imperatywem kategorycznym), może być do przyjęcia przez każdy podmiot działający niezależnie od jego faktycznych postanowień i w związku z tym „może stanowić rozstrzygającą rację postępowania dla każdego”⁴. W całym wywodzie zastanawia jednak sposób, w jaki autor nakreśla opozycję między internalizmem a eksternalizmem. Czytelnik obeznany nieco we współczesnej literaturze poruszającej ten temat zauważy, że zaproponowany sposób przedstawiania problemu jest nieco anachroniczny. Współczesny internalizm wiąże się bowiem najczęściej z ekspresywistyczną wykładnią znaczenia sądów moralnych, a w związku z tym jego teza jest formułowana odrobinę inaczej, niż sugeruje to autor. Ekspresywiści⁵ nie postulują wcale psychologicznego związku między przekonaniem, że x jest dobre, a pragnieniem tego x -a. Zdaniem ekspresywisty sąd „ x jest dobre” nie wyraża przekonania o faktach, lecz stan umysłu zupełnie innego rodzaju: aprobatę lub dezaprobatę, zalecenie czy też akceptację normy. Współczesny internalista będzie zatem twierdził, że ktokolwiek wyraża taki sąd, ten sygnalizuje również, że posiada określony motyw, aby uczynić x . Jeżeli twierdzi, że „ x jest dobre” i równocześnie takiego motywu nie posiada, narusza tzw. „zasadę szczerości” — jedną z najważniejszych reguł rządzących językiem moralności. Postulowana przez ekspresywistę relacja ma charakter logiczny, a nie psychologiczny. Przy takim rozumieniu tezy internalizmu, przypadki słabej woli przestają stanowić nieprzewidywalny problem dla tego stanowiska⁶. Sformułowanie, do którego odwołuje się Łukow, jest natomiast związane z charakterystycznym między innymi dla Platona czy Leibniza intelektualizmem etycznym. Pogląd ten zakłada, że pewne przekonania, takie jak to, że coś jest dobre bądź złe, mają nieodpartą siłę wywoływania w ludziach określonej motywacji. Przedstawione przez autora argumenty doskonale wypuklają wszelkie wady charakterystycznego dla wymienionych wyżej myślicieli przestarzałego obrazu ludzkiej psychiki. Mogą one jednak zostać z łatwością odparte przez strony uczestniczące w toczących się współcześnie debatach metaetycznych⁷.

Czytelnik, który sięgnie po artykuł Łukowa, otrzyma interesującą analizę historyczną. Nim jednak zdecyduje się zająć określone stanowisko w sporze między internalistami i eksternalistami, powinien się bliżej zapoznać ze współczesną literaturą metaetyczną, poświęconą temu zagadnieniu. Albowiem skądinąd ciekawie zrekonstruowane i zinterpretowane przez autora stanowisko Kanta nie przedstawia się w świetle toczących się dziś debat filozoficznych zbyt obiecująco. Przewyciężanie doniosłych problemów filozoficznych, takich jak spór między internalistami a eksternalistami,

⁴ Tamże, s. 162.

⁵ Mianem ekspresywizmu określam tu zbiorczo różne stanowiska nie-deskryptywistyczne w metaetyce, takie jak chociażby emotywizm Charlesa Stevensona, preskryptywizm Richarda Hare’a, quasi-realizm Simona Blackburna czy ekspresywizm norm Allana Gibbarda.

⁶ R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1965, r. 5: *Backsliding*.

⁷ Tamże. Interesujące wprowadzenie do współczesnych debat metaetycznych na temat eksternalizmu i internalizmu czytelnik znajdzie w monografii Alexandra Millera, *An introduction to contemporary metaethics*, Polity Press, Cambridge 2003, § 9.9: *Internalism and externalism in moral psychology*, s. 217–227.

przestało być zasadniczym atutem rozważanej koncepcji, gdyż w ostatnim czasie filozofowie zaczęli nieco inaczej rozumieć istotę tego sporu, niż czynili to myśliciele przed Kantem.

Podobna problematyka pojawia się w artykule Karla Ameriksa, *Kant i problem motywacji moralnej*⁸. Autor rozpoczyna swój wywód od stwierdzenia, że ugruntowana w literaturze anglosaskiej terminologia nie przystaje do etyki kantowskiej i właśnie w tym fakcie upatruje źródła nieporozumień i błędnych interpretacji Kanta. Teorii działania odwołującej się do ugruntowanych w filozofii anglosaskiej terminów brak, zdaniem autora, odpowiedniego pojęcia ujmującego chcenie jako zjawisko odmienne od pragnienia, rozumianego jako pewien rodzaj uczucia. Autor stara się przedstawić własną wykładnię podstawowych dla myśli etycznej Kanta pojęć. Niestety, przedstawiona przezeń charakterystyka znaczenia tych pojęć wygląda dość zagadkowo, ma przede wszystkim charakter negatywny i w związku z tym nie zaspokoi ciekawości co bardziej wnikliwego czytelnika. Dowiadujemy się między innymi, że „nie można się obejść bez pewnych tajemniczych, lecz znaczących luk związanych ze złożonością działań”⁹. Ameriks przyjmuje tu następujący sposób argumentacji. Nie należy wymagać od kantysty wyjaśnienia relacji między chceniem a przekonaniem, bo jest ona z gruntu niejasna, przynajmniej w takim samym stopniu, jak relacja między przekonaniem a uczuciem. Powinno się więc po prostu przyjąć, że pewnego rodzaju przekonania zawierają zawsze jakiś uczuciowy bądź wolicjonalny pierwiastek, którego nie da się oddzielić od samego przekonania. Za-uważmy, że słabość takiego rozumowania polega na tym, że brak możliwości odróżnienia tych pojęć przyjmuje się za dobrą monetę, nie podając żadnych dodatkowych racji wspierających tak radykalną tezę. Tymczasem podstawy owego rozróżnienia dostarcza nam nie tyle refleksja na temat fenomenologii życia wewnętrznego, ile pogłębiony namysł nad logiką naszego języka. Albowiem zasady poprawności dotyczące sądów wyrażających przekonania o faktach okazują się nieco odmienne od tych, które rządzą wypowiedziami wyrażającymi stany wolicjonalne.

Ameriks, podobnie jak Łuków, nawiązuje w swoim wywodzie do sporu między internalistami a eksternalistami. Identycznie jak poprzednik definiuje te stanowiska, odwołując się do postulowanego bądź kwestionowanego przez strony uczestniczące w debacie związku między przekonaniem a pragnieniem. Jak już wspomnieliśmy wyżej, nie wydaje się to adekwatny sposób przedstawiania problemu, jeśli wziąć pod uwagę toczące się dziś debaty metaetyczne. Tym niemniej warto wspomnieć, że autor broni takiego rozumienia myśli Kanta, która nie wymagałaby od interpretatora przyjęcia stanowiska internalistycznego. Podobnie jak Łuków odwołuje się on między innymi do „szacunku dla prawa moralnego”.

Warto przy okazji wspomnieć o pewnej niedogodności związanej z lekturą tego artykułu. Ameriks posługuje się swoistym, niezwykle hermetycznym językiem. Odwołuje się przy tym w wielu miejscach do literatury, która może być polskiemu czytelnikowi nieznana. Przywołuje poglądy innych filozofów, zmieniając ich brzmienie i nie zawsze dostatecznie dokładnie podaje odniesienia do miejsc, z których je zaczerpnął. Dla przykładu, osoba, która zapoznała się dość dokładnie z dziełem Allana Gibbarda *Wise choices, apt feelings*¹⁰, może mieć zasadnicze trudności z ustaleniem, do której konkretnie tezy z tej książki odnosi się Ameriks, kiedy pisze:

„Posiadanie samych tylko wrażeń zmysłowych w stosunku do jakiegoś przedmiotu nie równa się posiadaniu przekonania o tym przedmiocie, tj. myśli, która może być prawdziwa lub fałszywa, nie mówiąc o tym, że myśl taka wymagałaby przekonania, które musi być bezpośrednią afirmacją tego uczucia”¹¹.

⁸ K. Ameriks, *Kant i problem motywacji moralnej*, przeł. J. Wrede, współpraca M. Marczak, s. 167–182.

⁹ Tamże, s. 171.

¹⁰ A. Gibbard, *Wise choices, apt feelings*, Clarendon Press, Oxford 1990.

¹¹ K. Ameriks, *op. cit.*, s. 173. Teza ta opatrzona jest odsyłaczem do książki Gibbarda bez podania numeru strony czy chociażby rozdziału, z którego myśl ta została rzekomo zaczerpnięta.

Teza ta brzmi zaskakująco z dwóch powodów. Po pierwsze, w powyższym zdaniu próżno szukać oryginalnych, charakterystycznych dla wywodu Gibbarda wyrażeń. Po drugie, byłoby rzeczą cokolwiek osobliwą, gdyby ten wybitny współczesny ekspresywista rzeczywiście dostarczał argumentów przeciw internalizmowi, stanowiącemu przecież jedno z głównych założeń jego własnej teorii metaetycznej. Ponieważ przytoczony powyżej cytat stanowi przy okazji dość dobrą próbkę stylu Ameriksa, może on również służyć ku przestrodze. Czytelnik zasiadający do lektury tej rozprawy powinien z góry nastawić się na to, że przyjdzie mu się zmierzyć z tekstem napisanym językiem niezbyt przystępnym, obfitującym w niejasne i nie do końca przekonujące argumenty.

Kolejny artykuł stanowi natomiast przykład analizy dość szczegółowej i mającej doniosłe implikacje filozoficzne kwestii, która została poruszona przez Kanta w drugim rozdziale *Uzasadnienia metafizyki moralności*. Chodzi o szereg twierdzeń dotyczących pojęcia woli. Marcin Gokieli w tekście pod tytułem *Cele działań i środki do nich prowadzące w perspektywie Kantowskiej analizy imperatywów hipotetycznych*¹², ukazuje czytelnikowi bogactwo filozoficznych problemów, jakie kryją się za niepozornymi na pierwszy rzut oka twierdzeniami Kanta dotyczącymi imperatywów hipotetycznych. Przykładem takiej problematycznej tezy może być chociażby ta głosząca, że sąd: „Kto chce celu, ten chce również środka doń prowadzącego będącego w jego mocy” ma charakter analityczny. Tekst godny polecenia wszystkim tym czytelnikom, którzy są szczególnie zainteresowani problematyką filozofii działania i umysłu.

Praca Tadeusza Buksińskiego *Imperatyw kategoryczny: osobowy, prawny, polityczny*¹³ dotyczy relacji między kantowską etyką a filozofią polityki. Autor odnajduje w pismach Kanta trzy sformułowania imperatywu odnoszące się do różnych sfer życia. Imperatyw kategoryczny osobowy, znany z *Uzasadnienia metafizyki moralności*, nakazuje każdemu człowiekowi postępować tak, aby maksyma, w myśl której postępuje, mogła stać się prawem powszechnym. Imperatyw polityczny nakazuje, z jednej strony, prawodawcom stanowić prawo zgodne z naczelnymi zasadami prawa moralnego, z drugiej zaś, nakłada na poddanych obowiązek bezwzględnego posłuszeństwa prawu stanowionemu. Imperatyw kategoryczny polityczny dotyczy natomiast władców, którym nakazuje prowadzenie takiej polityki, aby wyrażała się w niej zawarta w umowie społecznej wola obywateli, z drugiej zaś poddanym nakazuje podporządkowanie się decyzjom panującego. Problemem, któremu autor poświęca szczególnie dużo uwagi, jest to, iż Kant przypisuje wszystkim tym trzem imperatywom własności, które powodują, że nakazy te w niektórych sytuacjach wchodzą ze sobą w konflikt, mianowicie wszystkie te imperatywy mają mieć charakter bezwzględny i moralny razem. Cóż ma w takim razie począć poddany, który zda sobie sprawę, że czyn nakazany mu przez władcę będzie sprzeczny z prawem moralnym? Na domiar złego, w koncepcji Kanta, zdaniem Buksińskiego, działanie władcy pozostaje całkowicie poza zasięgiem prawa stanowionego. Imperatyw polityczny skierowany do panującego ma charakter czysto moralny, nie istnieje żadne prawo przymuszające władcę do określonego działania. Ten sam imperatyw polityczny dotyczący poddanych sankcjonuje tymczasem stosowanie środków przymusu, które mają na celu egzekwowanie prawa ustanowionego przez panującego. Buksiński zarzuca Kantowi, że w ten oto sposób ów wielki filozof wyraża *de facto* zgodę na najbardziej okrutne i brutalne formy panowania, akceptuje stosunki oparte na sile, a także zachęca do politycznego oportunisty. Autor zwraca także uwagę na szereg znaczących różnic, jakie występują między oświeceniowym liberalizmem a kantowską filozofią polityczną.

Warto przy okazji zwrócić uwagę, że tekst Buksińskiego jest właściwie jedynym spośród omawianych artykułów, który ma tak otwarcie krytyczny charakter. Stanowi tym samym interesujący głos polemiczny w dyskusji na temat filozofii politycznej myśliciela z Królewca.

¹² Tamże, s. 183–190.

¹³ Tamże, s. 191–212.

W artykule *Wolność, prawodawstwo i wzajemny przymus*¹⁴ Jakub Kloc–Konkołowicz analizuje relację między wolnością a przymusem. Autor wskazuje na dwa obecne w filozofii Kanta pojęcia wolności. Po pierwsze, jest to tzw. „wolność negatywna” — postulat rozumu praktycznego głoszący, że podmiot może postępować moralnie niezależnie od faktów empirycznych, pobudek zewnętrznych, faktycznych postaw moralnych innych ludzi itd. Drugim pojęciem wolności wyróżnionym przez Kanta jest „wolność pozytywna” wyrażająca się w postępowaniu zgodnym z prawem moralnym. W filozofii kantowskiej obecne są również dwa pojęcia woli: wola własna i wola rozumna. Pojęcie wolności negatywnej stosuje się tylko do tej pierwszej, podczas gdy druga, jak argumentuje autor, jest wolnością samą, rozumianą w sensie pozytywnym. Wynikają z tego poważne konsekwencje dotyczące relacji między wolnością a przymusem. Otóż wolność pozytywna wymaga zdolności przymuszenia woli własnej do postępowania zgodnego z nakazami moralnymi.

Autor wskazuje, że analogiczną sytuację obserwujemy analizując pojęcie wolności politycznej. Na tej samej zasadzie przymus prawny, czyli stosowanie przewidzianych prawem kar i sankcji, da się pogodzić z wolnością obywatelską, albowiem sankcje te mają na celu walkę z bezprawiem, które stanowi dla tej wolności poważne zagrożenie. Kloc–Konkołowicz zestawia tu dwie odmienne koncepcje: Kanta i Hobbesa, zachwalając różnorakie zalety tej pierwszej. Przede wszystkim zaś przeciwstawia Hobbesowskiemu przymusowi jednostronnemu, Kantowski przymus wzajemny. Cechę wzajemności autor objaśnia odnosząc się do sentencji Fichtego, głoszącej, że tego, kto naruszył „sferę naszej wolności” sędziemy wedle wspólnego nam obu pojęcia — tak, aby w wypadku hipotetycznego odwrócenia ról, dana jednostka mogła sędzić nas wedle tych samych kryteriów.

Kloc–Konkołowicz zdaje się jednak nie zauważać, że konfrontując Hobbesowskie i Kantowskie pojęcie wolności, miesza ze sobą dwie niesprowadzalne do wspólnego mianownika kwestie. Celem badawczym Hobbesa jest czysto opisowa analiza pojęcia, która ma jak najwierniej zdać sprawę z tego, jak ludzie mają w zwyczaju o wolności mówić i myśleć, czy też w jaki sposób tę wolność odczuwają. Punktem wyjścia tego rodzaju analizy jest spostrzeżenie, że na brak wolności podmioty działające uskarżają się najczęściej wówczas, gdy doznają psychicznego dyskomfortu, wynikającego z drastycznej rozbieżności między tym, co aktualnie czynią bądź co się z nimi dzieje, a ich pragnieniami. Dlatego właśnie przymus stanowi w tej teorii przeciwieństwo wolności. Rozważania Kanta mają natomiast charakter normatywny. Przez „wolność” rozumie się tu tego rodzaju moralny bądź polityczny ideał, którego realizacji można byłoby się w sposób rozsądny, a zarazem uprawniony domagać. Nie powinno zatem dziwić, dlaczego z podanej przez Kanta projektującej definicji pojęcia normatywnego nie wynika wcale konflikt wolności z przymusem, a wręcz, że zapewnienie tej pierwszej musi się niejednokrotnie wiązać z jakąś formą tego ostatniego. I choć koncepcje Hobbesa i Kanta mogą się na pierwszy rzut oka wydawać sprzeczne, w rzeczywistości takie nie są. Nic nie stoi przecież na przeszkodzie, by uznać za prawdziwą sprawozdawczą definicję pewnego psychologicznego pojęcia przedstawioną przez Hobbesa, dzieląc jednocześnie w zupełności normatywne stanowisko Kanta. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że Kloc–Konkołowicz w pewnym miejscu swego skądinąd ciekawego wywodu podnosi pseudoproblem, postulując przeciwieństwo między dwoma logicznie niezależnymi pojęciami, które mają jedynie tę właściwość, że są wyrażane przy pomocy jednego wieloznacznego słowa: „wolność”.

Kantowski numer „Przeglądu Filozoficznego” to pozycja, która z pewnością zainteresuje każdego teoretyka moralności. Nie sposób bowiem przecenić wkładu tego filozofa w nowoczesną etykę. Przedstawione prace stanowią żywy dowód na to, że poruszana przez Kanta problematyka wciąż nurtuje umysły współczesnych. Autorom udaje się znakomicie pokazać historyczną i merytoryczną doniosłość jego dorobku. W niektórych miejscach omawiane teksty wskazują także, niekiedy wbrew intencjom ich twórców, na konieczność przededefiniowania pewnych pojęć, dokonania pewnych przesunięć znaczeniowych czy ponownego sformułowania niektórych stanowisk w lepszej przy-

¹⁴ Tamże, s. 213–226.

stosowanej do toczących się współcześnie debat terminologii. Filozofia z pewnością nie skończyła się na Kancie, tym niemniej jego myśl z całą pewnością będzie stanowić źródło inspiracji, a zarazem wskazywać kierunek poszukiwań jeszcze wielu kolejnym pokoleniom myślicieli.

Mikołaj Gołombiowski
Uniwersytet Warszawski

Powrót do Kanta

200 lat z filozofią Kanta, red. M. Potępa
i Z. Zwoliński, Wydawnictwo Genesis,
Warszawa 2006, s. 639.

W 2006 roku ukazał się tom upamiętniający przypadającą na rok 2004 dwusetną rocznicę śmierci jednego z najwybitniejszych filozofów — Immanuela Kanta. O rozmiarach przedsięwzięcia, jakiego podjęli się Maciej Potępa oraz Zbigniew Zwoliński, świadczy nie tylko wielkość książki (639 stron), ale też jej zawartość i liczba instytucji i osób prywatnych, którym praca ta zawdzięcza swe istnienie. Na książkę składają się teksty 27 autorów zarówno z Polski, jak i z zagranicy, dwa przekłady fragmentów prac samego Kanta (*Pojęcie filozofii w ogóle* z *Wykładów z logiki* oraz fragment *Metafizycznych podstaw prawoznawstwa*), fotokopie ważniejszych dokumentów związanych z karierą naukową królewieckiego filozofa: dyplomu magisterskiego i dyplomu mianowania na stanowisko rektora oraz tablica synoptyczna przedstawiająca Kanta na tle niemieckiego idealizmu.

Artykuły podzielono na pięć części zatytułowanych: *Filozofia teoretyczna*, *Filozofia praktyczna*, *Filozofia religii*, *Kant a idealizm niemiecki*, *Kant a filozofia współczesna*.

Redaktorzy tomu, czemu dali wyraz we wprowadzeniu, poczytują sobie (zasłużenie) za sukces to, że udało im się zgromadzić eseje zarówno filozofów należących do tzw. kontynentalnej szkoły filozoficznej, charakteryzującej się syntetycznym sposobem prezentowania zagadnień, jak i tych zaliczanych do tzw. szkoły anglosaskiej, preferujących podejście analityczne. Różnorodność stylów uprawiania filozofii, jaka cechuje autorów prezentowanych tekstów, sprawia, że poza wartościami poznawczymi, lektura tomu daje czytelnikowi sposobność do wyrobienia sobie zdania o tym, który ze sposobów filozofowania bardziej odpowiada jego gustom.

Pomimo podzielenia jej na pięć części tematycznych, książce jako całości brak jasnego zamysłu. Wydaje się, że redaktorzy mieli trudności ze zdecydowaniem się, czy i w jakiej mierze zbiór ten ma popularyzować myśl osiemnastowiecznego pruskiego filozofa, a w jakiej odzwierciedlać aktualny stan badań i sporów dotyczących recepcji dzieł Kanta. Niejasność w tym względzie sprawia, że niektórzy czytelnicy (do tego grona zalicza się autorka niniejszej recenzji) traktujący poważnie zapowiedź z *Wprowadzenia*, iż będą mieli do czynienia z materiałami odzwierciedlającymi stan współczesnych badań nad filozofią Kanta, zadają sobie pytanie, czemu ma służyć zamieszczenie tekstów o raczej podręcznikowym charakterze, stanowiących mniej lub bardziej udaną egzegezę myśli Kanta (zob. np. *Etyka Kanta. Wprowadzenie*), czy długich streszczeń poglądów Kanta na konkretne zagadnienia (np. liczący 51 stron tekst poświęcony miejscu religii w filozofii Kanta) obok bez wątpienia autorskich i oryginalnych efektów samodzielnych prac badawczych nad konkretnymi problemami (por. np. teksty G. Seela, P. Łukowa czy G. F. Munzel). Mając w pamięci obietnice redaktorów dotyczące „prezentacji [...] dominujących współcześnie podejść badawczych do filozofii królewieckiego mędrca” (s. 24) wątpliwości budzi również celowość zamieszczenia fragmentów pism Kanta,

zwłaszcza że są one dostępne w pełnym polskim przekładzie, czy skądinąd wartego przekładu tekstu Fichtego *O podstawie naszej wiary w boskie rządy nad światem*.

Z uwagi na profil *Etyki*, zajmę się tylko tą częścią książki, która dotyczy Kantowskiej filozofii praktycznej. Również i do tej części mają zastosowanie powyższe krytyczne uwagi o zamysle i doborze tekstów. Na blok „filozofii praktycznej” składa się dziewięć tekstów, przy czym jeden z nich to fragment *Metafizycznych podstaw prawoznawstwa* Kanta w tłumaczeniu Z. Zwolińskiego.

Swoje komentarze ograniczę do siedmiu tekstów. Ze zrozumiałych względów pomiję tekst Kanta, którego przekład nie budzi zastrzeżeń merytorycznych. Nie odniosę się również do artykułu wspomnianego Geoga Mohra *Etyka Kanta. Wprowadzenie*, ponieważ, jak sam tytuł wskazuje, stanowi on skondensowany wykład głównych idei etyki Kanta poparty odpowiednimi cytatami.

Zacznę od artykułu Klaus Korhardta *Kant a odkryte dziś na nowo pytanie o „dobre życie”*. Autor czyta teksty etyczne Kanta przez pryzmat poszukiwań odpowiedzi na wydawałoby się nie-kantowskie pytanie o „dobre życie”. Próby teleologicznej interpretacji pism moralnych Kanta w filozofii współczesnej nie są niczym nowym, czego dowodzi rozwijający się prężnie cały nurt, w którym Kanta traktuje się jako filozofa, w którego systemie poczesne miejsce zajmują dobro i cnota. Artykuł Korhardta nie wyróżniałby się na wspomnianym tle, gdyby nie to, że pytanie o „dobre życie” na gruncie filozofii Kanta stanowi dla komentatora, z jednej strony, pretekst do refleksji nad przyczynami braku zainteresowania tym naczelnym wątkiem etyki greckiej w powojennej filozofii niemieckiej (jako powód wskazuje zapoczątkowany przez oświecenie trend unaukowania filozofii i zajmowanie się tzw. „twardą” filozofią), a z drugiej, gdyby nie wnioski, do jakich dochodzi: Kantowskie ujęcie problemu „dobrego życia” uważa za wyznaczające nowożytny paradygmat myślenia o tym, jakie życie warto wieść. Zdaniem Korhardta (choć nie wypowiada tego *explicitie*) *novum* Kantowskiego podejścia do kwestii, czym jest udane życie, polega przede wszystkim na tym, że nie formułuje on wprost takiego pytania, ponieważ jest ono uwikłane w kontekst nie tylko moralny, ale też poznawczy i religijny. „Dobre życie”, tak jak zdaniem Korhardta pojmuje je Kant, nie polega na realizacji określonych wytycznych moralnych, lecz jest konsekwencją zrozumienia tego, kim się jest jako *animal rationale*. Osiągnięciu rozeznania w tej sprawie służy antropologia transcendentálna. Dopiero znajomość własnych możliwości, potrzeb, tęsknot czy nadziei idąca w parze ze świadomością wyzwań, jakie człowiekowi stawia jego rozumność, uzasadnia podjęcie pytania o „dobre życie”. Korhardt nie proponuje żadnej wykładni „dobrego życia” w rozumieniu Kanta i znajduje po temu dobre uzasadnienie, tłumacząc, że ugruntowana w Kantowskiej antropologii idea „dobrego życia” jako produkt racjonalnej samowiedzy jest uwarunkowana historycznie. W tym sensie pytanie o to, co to znaczy dobrze żyć nie ma jednej ponadczasowo ważnej odpowiedzi. Mankamentem tekstu Korhardta utrudniającym lekturę jest to, że to w znacznej mierze na czytelnika spada trud wyłowienia głównego zamysłu artykułu, gdyż uwaga autora rozprasza się na zbyt wiele wątków pobocznych.

Kolejny tekst, Christoph Horna *Człowieczeństwo jako cel obiektywny. Kantowska formuła imperatywu kategorycznego jako celu samego w sobie* zapowiada analizę jednej z najbardziej tajemniczych filozoficznie (co Horn zresztą sam przyznaje), a zarazem najbardziej trafiającej w potoczne intuicje moralne formuł imperatywu kategorycznego. Analizy tej autor jednak w sposób zadowolający nie przeprowadza. Powodem jest, jak sądzę, wybór pytań, które tworzą strukturę artykułu, a które (poza w zasadzie pytaniem drugim) chyba niezbyt trafnie lokalizują sedno problemu związanego z interpretacją zasady celu samego w sobie. Te pytania to: (1) „jakim sposobem cel, tzn. coś materialnego, w ogóle może odgrywać rolę w formalnej etyce Kanta”; (2) jak należy rozumieć „człowieczeństwo tak w tej osobie, jako też w osobie każdego innego”; (3) rozwinięcie pytania (1): „w jakim sensie może w ogóle istnieć obiektywny, powszechnie wiążący cel”.

Pytania (1) i (3), jakkolwiek istotne, gdy chodzi o całościową egzegezę etyki Kanta, w tym przypadku dość okreśną drogą doprowadzają autora do konkluzji, do których prowadzi chociażby analiza fragmentów z *Metafizycznych podstaw nauki cnoty czy Uzasadnienia metafizyki moralności*, z któ-

rych wynika, że dla Kanta wyznacznikiem człowieczeństwa jest zdolność posiadania osobowości moralnej.

O ile tekst Horna zaskakuje z uwagi na strategię interpretacyjną, o tyle tekst Wolfganga Hinrichsa zatytułowany *Charakter i obowiązek — zachowanie i etyczne przysposobienie u Kanta i Schleiermarchera w kwestii modelu obyczajowo-pedagogicznego* zdumiewa tak ilością merytorycznych błędów w przedstawieniu głównych idei teorii etycznej filozofa z Królewca, jak kompletnym niezrozumieniem źródeł Kantowskiej filozofii moralnej. Wyjaśniając znaczenie pojęcia woli w etyce Kanta Hinrichs twierdzi na przykład, że „dopiero wielkie tło historyczne Kantowskiej filozofii krytycznej zdaje się nadawać do snucia domysłów na temat powodów — niezrozumiałych na gruncie krytycznego zamysłu Kanta — dla których to właśnie wola [sic!] ma według niego zawierać potencjał etyczny” (s. 277). Objasniając zaś Kantowskie rozumienie moralności jako formy racjonalności ówczesnym duchem pruskiego ascetyzmu, Hinrichs traktuje etykę Kanta jako filozoficzną podbudowę obyczajowo-moralnego *status quo*: „Pierwszym typowo pruskim aspektem [dającej się zauważyć u Kanta — uzup. J.K.] dążności idealnej jest jej ściśle ukierunkowanie legalistyczne. Nie ma po co pytać, jak ma się to stać, lecz trzeba spełniać swój obowiązek. Powinnościowy i imperatywny charakter obyczajowości dopiero u Kanta nabiera właściwej wagi etycznej” (s. 279).

Stwierdzenia te są rażąco nietrafne. Hinrichs traktuje Kanta jako socjologa wiedzy, którego interesują społeczne źródła i mechanizmy kształtowania przekonań moralnych, a nie jako twórce etycznej teorii normatywnej. Tło dokosmograficzne może być niekiedy pomocne w zrozumieniu podejmowanych przez Kanta rozstrzygnięć terminologicznych, ale w żadnym razie nie wyjaśnia, dlaczego fundament swojej etyki uczynił racjonalną wolę. Znaczenie tej ostatniej da się zrozumieć wyłącznie w ramach skonstruowanej przez niego teorii, której głównym celem jest wyjaśnienie, na czym polega posiadanie normatywnych przekonań moralnych. Kantowska wola, wbrew enuncjacom Hinrichsa, ma potencjał etyczny, ponieważ jest chceniem podporządkowanym racjom wyłonionym w drodze namysłu, racjom wobec których można zastosować obiektywne kryterium słuszności. Kanta nie interesuje opis zachowań moralnych jemu współczesnych ani tym bardziej obrona pewnego typu obyczajowości (z czym spotkamy się np. u Hegla), lecz znalezienie „nici przewodniej i najwyższej normy” stanowiącej stabilne kryterium moralnej oceny. Powinnościowy charakter jego etyki nie jest wyrazem pruskiego ascetyzmu i przywiązania do legalizmu państwowego, lecz filozoficzną próbą znalezienia podstawy moralności, która nie byłaby przygodna i nie sprowadzałaby się do konstatacji empirycznych. Tak wyraźna niezręczność w pracy badawczej każe pytać o kryteria, jakimi kierowali się redaktorzy tomu włączając tekst Hinrichsa do tak poważnego w zamyśle opracowania.

Dwa następne teksty omówię wspólnie, ponieważ pierwszy stanowi bardzo dobre wprowadzenie do drugiego. Oba bazują na przekonaniu, że najoryginalniejszym i najbardziej doniosłym pod względem konsekwencji wkładem Kanta w etykę jest jego koncepcja rozumu praktycznego rozumianego jako zdolnego do kierowania ludzkim działaniem przez dostarczanie bezwarunkowych racji działania. W obu tekstach autorzy korzystają z tego samego słownika, łączy ich także podobieństwo interpretacji podstawowych pojęć Kantowskich, takich jak np. autonomia. Artykuły te to tekst Onory O'Neill *Kant: racjonalność jako rozum praktyczny* oraz Pawła Łukowa *Kanta odkrycie normatywności*. O'Neill stawia sobie za cel przedstawienie spójnej i całościowej interpretacji Kantowskiego ujęcia racjonalności praktycznej. Wspierając się cytatami, autorka szuka odpowiedzi (i je podaje) na szereg ważnych pytań w rodzaju: na czym zdaniem Kanta polega praktyczność rozumu, jaką rolę w namyśle nad działaniem odgrywiają zasady (maksymy) rozumiane jako sądzeniowe odpowiedniki przekonań, wreszcie dlaczego Kant uważa standard Imperatywu Kategorycznego za naczelną zasadę rozumu praktycznego oraz jaki jest związek między kolejnymi jego sformułowaniami. Niebagatelną wartością tekstu O'Neill (podobnie jak tekstu Łukowa) jest na wskroś współczesny język i unikanie nadużywania terminologii Kantowskiej tam, gdzie można skorzystać z nowszego, bardziej przystępnego słownika, który wypracowała filozofia dwudziestowieczna. Ten w pewnym sensie „szkolny” tekst jest przykładem na to, jak

można w sposób uporządkowany i klarowny, a na dodatek inspirujący przedstawiać myśl filozofa, u którego jasność wyводу nie zawsze była mocną stroną.

Ostatnia uwaga w równej mierze stosuje się do tekstu Pawła Łukowa. Związki między oboma tekstami są tak znamienne, że aż dziwi, iż redaktorzy nie umieścili ich obok siebie. Tekst Łukowa wypełnia bowiem lukę, którą zostawia interpretacja O'Neill. Podczas gdy O'Neill skoncentrowała się na analizie tego, co kryje się pod Kantowskim ujęciem rozumu praktycznego, i pokazaniu, w jaki sposób rozum kształtuje wybór działań, Łuków stawia sobie za zadanie zbadanie, na czym, zdaniem Kanta, polega normatywność przekonań moralnych i dlaczego właśnie Kantowskie ujęcie normatywności góruje nad propozycjami jego poprzedników. Łuków pyta, co takiego jest w sądach moralnych, że podmiot uważa, iż treść owego sądu powinna zostać zrealizowana przy jego udziale, oraz jaki jest związek między tezą o normatywności przekonań o dobru a kluczowymi Kantowskimi pojęciami etycznymi, takimi jak obowiązek, dobro, szacunek dla prawa oraz autonomia.

Wywód Łukowa zachowuje następujący porządek. Punktem wyjścia jest wskazanie problemów, na jakie narażone były przed Kantem stanowiska, w których nie doceniano problemu normatywności (za przykład służą mu mocny internalizm Arystotelesa i Platona). W kolejnym kroku pokazuje, jakim sposobem Kant natrafia na problem normatywności w filozofii moralnej (odpowiedzi szuka Łuków w zjawisku akrazji będącym udziałem uczestników życia moralnego), co skutkuje odróżnieniem przez Kanta dwóch rodzajów dóbr: naturalnego i moralnego. Na końcu wyjaśnia Łuków, dlaczego kluczem do zrozumienia Kantowskiego ujęcia normatywności jest pojęcie obowiązku. Tekst Łukowa zasługuje na szczególną uwagę z tego względu, że w przeciwieństwie do innych prób zrozumienia Kantowskiego pytania o normatywność (por. głośną pracę Ch. Korsgaard *The Sources of Normativity*), tego ostatniego nie utożsamia z postawionym w pierwszej osobie pytaniem: „Dlaczego powinnam zrobić x?”, lecz lokuje je w procesie, jaki zachodzi w układzie motywacyjnym w efekcie rozpoznania autorytetu prawa moralnego.

Uzasadnieniem tezy o pedagogicznym charakterze rozumu praktycznego w niezwykle erudycyjnym, wielowątkowym i oryginalnym tekście zatytułowanym *Rozum praktyczny: wewnętrzny paidagogos i formalna zasada edukacji* zajmuje się amerykańska filozofka G. Felicitas Munzel. Podstawy dla swojej tezy Munzel odnajduje w Kantowskim projekcie filozofii krytycznej, a konkretnie w *Architektonice czystego rozumu*, gdzie Kant opisuje działanie rozumu korzystając z metafory nauczyciela przy okazji omawiania różnicy między sztukmistrzami rozumu a filozofem. Z tego że filozof unaocznia zdaniem Kanta ideę prawodawstwa rozumu i zarazem jest nauczycielem, Munzel wyprowadza wniosek, że to właśnie ludzki rozum zdolny do autonomii, zgodnie z literą *Krytyki czystego rozumu*, ukazywał swój cel ostateczny nazywany przez Kanta *Bestimmung des Menschen*. Odwołując się do popularnych w XVIII wieku koncepcji „powołania człowieka”, Munzel pokazuje, że nowatorstwo Kantowskiego podejścia do zagadnienia powołania człowieka bierze się z odwołania do paidetycznej funkcji praw żywo obecnej w myśli greckiej. Celem Munzel jest wykazanie, w jaki sposób stopniowy rozwój rozumu (dyscyplina, wychowanie, nauczanie) zaprezentowany w *Metodologii transcendentnej* odzwierciedla się w nabywaniu kolejnych kompetencji moralnych. Formalna zasada edukacji w zaproponowanym przez autorkę rozumieniu równoważna jest idei systematycznej jedności rozumu rozwijającego wszelkie ludzkie zdolności.

Blok poświęcony „filozofii praktycznej” zamyka tekst Jakuba Kloc-Konkołowicza *Kantowskie pojęcie jawności jako kryterium moralności i polityki*. Artykuł stanowi ekspozycję wyrażonej w tytule tezy, która służy autorowi za kanwę szerszych rozważań (silnie rozbudowany wątek fichteński i habermasowski) na temat relacji między moralnością, prawem a polityką w nowoczesnym społeczeństwie. Posługując się Kantowskimi figurami „politycznego moralisty” i „moralnego polityka” oraz czerpiąc inspirację z zaproponowanego przez Hannah Arendt odczytania pism politycznych Kanta, autor w sugestywny sposób ukazuje, w jakim sensie różne odcienie jawności (jawność jako znajomość i przejrzystość reguł gry, publiczna dyskusja, odgraniczenie tego, co prywatne, od tego,

co publiczne) stwarzają podwaliny kultury politycznej urzeczywistniającej Kantowski postulat praktyczności rozumu. Tekst Kloca–Konkołowicza napisany jest pięknym językiem, ale lekkość pióra cechująca autora, sprawia miejscami, że nazbyt łatwo rozstrzyga kwestie co najmniej nieoczywiste („nie bez kozery [?] właśnie z napięcia między powinnością a faktycznością wyłania się »transcendentalna zasada publicznego prawa«”; s. 343–344). Tymczasem ta właśnie kwestia w opinii badaczy tej rangi co Paul Guyer uważana jest za jedną z najbardziej niejasnych.

Tom *200 lat z filozofią Kanta* niewątpliwie zasługuje na uwagę chociażby z tego powodu, że daje, moim zdaniem, wierny obraz współczesnych kierunków badań nad dziedzictwem filozofii Kanta oraz przegląd stylów myślenia reprezentowanych przez znawców jego filozofii.

Jeśli pamiętać, że celem wypowiedzi naukowej jest prezentacja poglądów i dyskusja z innymi badaczami, zastanawia jedynie to, dlaczego niektórzy ze wspomnianych autorów nie zatroszczyli się w dostatecznym stopniu o to, aby czytelnik po lekturze ich tekstów miał dostateczną jasność odnośnie do tego, co autor chciał powiedzieć i dlaczego obrał tę, a nie inną strategię argumentacyjną. Brak klarowności wywodu zanurzonego w powodzi dygresji, wątków i pomysłów to niestety wciąż nie tak rzadki pomysł na artykuł filozoficzny. Szkoda, że owo bogactwo treści z takim trudem musi docierać do czytelnika.

Joanna Klimczyk
Uniwersytet Warszawski