

## Błąd poznawczy i błąd moralny

Helena Eilstein, *Biblia w ręku ateisty*,  
IFIS PAN, Warszawa 2006, s. 699.

Prof. Eilstein napisała wnikliwą, a jednocześnie — co rzadkie — pojednawczą książkę z zakresu filozofii religii. Jestem pod wrażeniem jej kompetencji religijnych, nie tak częstych u zdeklarowanego ateisty, i jej chęci docenienia różnych religijnych punktów widzenia. Ta książka promieniuje mądrością życiową, życzliwością dla wyznawców wielkich religii i sympatią dla niewierzących.

Eilstein przyjmuje, że *Biblia* to dzieło wielkie i wzniosłe, a także groźne i potężne. *Biblia* wlewa w umysły ludzi prostych wiarę, że ich życie ma wyraźny i z góry ustalony sens, ponieważ jest częścią nadrzędnego porządku stworzonego przez Boga. Z kolei dla umysłów bardziej wymagających, krytycznie odnoszących się do jej treści i kwestionujących koncepcję świata nadzmysłowego, *Biblia* pozostaje źródłem cudownych opowieści stanowiących trafny komentarz do każdego ludzkiego losu i wszelkiej kultury. Nie zmienia to faktu, że znaczne fragmenty *Biblii*, to — jak pisze Helena Eilstein — „*Biblia* okrutników” i „*Biblia* kłamców”. W tym dziele postaci zachwycających, sprawiedliwych, mądrych i łagodnych jest niewiele, natomiast co krok spotykamy typy gwałtowne, impulsywne, ambitne, niepoahamowane i mściwe. To właśnie te silne postaci powodują, że *Biblia* ma niezwykłą moc, gwałtem opanowuje ludzką wyobraźnię, ma w sobie coś hipnotyzującego i niezwykłego. Taka pełna fascynacji postawa wobec *Biblii* zasługuje na kultywowanie — uważa Eilstein — mimo tego, że *Biblia* roi się od postaci ksenofobicznych i pyszałkowatych, mimo tego, że inspiruje charakterystyczne błędy poznawcze, które prof. Eilstein postanowiła zdemaskować w swej śmiałej i ciekawej książce.

W percepcji czytelnika, dla którego *Biblia* nie jest „pismem świętym”, np. w percepcji ateisty, może ona (po winna!) być uważana za skarb, który powinniśmy uczynić wkładem do globalnego dziedzictwa ludzkości [...]. Szereg zawartych w niej narracji wzrusza nas, a nawet fascynuje (choć nie brak również w *Biblii* utworów będących kiczami). Inspiruje nas ona do wartościowych refleksji o charakterze ontologicznym, egzystencjalnym, moralnym. (s. 58)

Ta postawa wydaje mi się trafna i inspirująca. Stanowi dobrą podstawę do dyskusji na temat sensu *Biblii*, w której mogliby wziąć udział wyznawcy różnych religii, a także agnostycy czy ateści. *Biblia* z pewnością nie jest „opium dla ludu”; nie jest po prostu przekazem naiwnych, fałszywych poglądów na świat i moralność. Jest tylko pozornie dziełem łatwym i obrazowym. W istocie jest przekazem trudnym, wieloznacznym i niepokojącym, zawierającym treści, których sensu nie potrafimy jednoznacznie ustalić. Każdy odłam judaizmu rozumie *Biblię* nieco inaczej, każde wyznanie chrześcijańskie interpretuje ją na swój sposób, i nie ma na to rady. *Biblii* nie można traktować jako wiernego zapisu em-

pirycznych wydarzeń ani jako budującego obrazu pięknych moralnie zachowań. Spory o jej sens to nieunikniona konsekwencja każdej uważnej lektury. Nic więc dziwnego, że dla ateistów dosłowny przekaz biblijny jest w zasadzie nieprawdziwy, a dla wierzących odwrotnie. Jednak opis nieprzekonujący lub naiwny przy odczytaniu dosłownym może być wiarygodny w ujęciu alegorycznym i metaforycznym. To kolejny punkt zgody, obok szacunku dla *Biblii*, między wierzącymi i niewierzącymi, nawet jeśli ci pierwsi znajdują wiele fragmentów biblijnych, które uznają za wiarygodne przy dosłownym odczytaniu, a drudzy nie. Ewentualne szanse porozumienia są niestety zakłócane przez specyficzne zabiegi sztucznego uwiarygodnienia *Biblii* dokonywane przez osoby o silnym nastawieniu religijnym lub przez lekceważący stosunek do *Biblii* wyrażany przez ateistów. Prof. Eilstein uważa, że obu tych nastawień można uniknąć i w związku z tym koncentruje się na specyficznych błędach popełnianych przez czytelników *Biblii*.

Omawia dwa razy po trzy błędy. Pierwsze trzy błędy można określić — choć sama autorka nie używa tego określenia — jako **naiwność ontologiczną**. Polegają one na przyjęciu, że (1) fakty religijne, (2) cuda i (3) bluźnierstwa zachodzą realnie. Jako antidotum na te błędy autorka zamieszcza w środku książki trzy krótkie eseje na temat fizycznej interpretacji początków wszechświata, na temat zmian biologicznych prowadzących do powstawania gatunków i na temat ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Zawarte w nich twierdzenia nie są może charakterystycznym elementem światopoglądu każdego ateisty, z pewnością jednak chronią przed popadnięciem w naiwność ontologiczną charakteryzującą wielu nie-ateistów.

Jak powstają te trzy błędy? *Biblia* opisuje liczne wydarzenia, które prawdopodobnie zaszły realnie — jak budowa wieży Babel lub obalenie fortyfikacji Jerycha. Te fakty, o ile realnie zaszły, mogą zostać potwierdzone przez odpowiednie badania historyczne czy archeologiczne. Zupełnie inny charakter mają jednak przekazy czy domniemania na temat tego, co dzieje się w świecie nie-empirycznym, w którym Bóg przebywa (w Niebie, w Raju?). Bardzo trudno nadać tak suponowanym wydarzeniom charakter realnych choć nie-empirycznych faktów. Dla ateisty koncepcja „faktu religijnego” jest więc pojęciowo pusta. Gdy Bóg walczy z Jakubem lub z Mojżeszem i żadnego z nich nie zbija, to czy naprawdę walczy, czy tylko udaje? Czy On sam walczy, czy przemienia się w anioła i anioł walczy za Boga tak, by nie odnieść zwycięstwa? Czy jest to prawdziwa walka, czy teatralna inscenizacja? Czy takie wydarzenia mamy rozumieć jako natchnioną opowieść, która jest faktem jedynie w umyśle boskim, czy są to zdarzenia obserwowalne, bo walka była prawdziwa? Czy „fakty religijne” podlegają zasadzie racji dostatecznej i wymagają odpowiednich przyczyn dla swego zajścia? Czy może zachodzą w jakiejś innej przestrzeni i w innym czasie? Czy są odwoływalne i czy Bóg może sprawić, by nie zaszły, mimo że zaszły? A wreszcie, co to miałyby znaczyć, że istnieją jakieś fakty, które są realne, choć nie empiryczne?

Helena Eilstein rozważa pewien *midrasz* (czyli nieautoryzowany komentarz do *Biblii*), który odkrywa w epizodzie nieposłuszeństwa Pierwszych Rodziców ciekawy ukryty sens.

Wedle pewnego *midraszu* Wąż, konceptualizowany jednak w tej opowieści jako demon, przed zaleceniem spożycia „zakazanego owocu” uwiódł Ewę. Kain był jego dzieckiem, natomiast Abel był dzieckiem Adama. Mamy tu do czynienia z jednym z tych mitów, które nazwać można parabiblijnymi, ponieważ nawiązują do *Biblii*, ale w istocie nie są przez jej tekst usprawiedliwione. (s. 192–193)

Zwróćmy uwagę, że Eilstein rozważa tu interpretację, która wydaje się jej atrakcyjna, ale nie „wczuwać” jej do tekstu *Biblii*. Nie dodaje od siebie nowych, rzekomo realnych faktów związanych z opowiadaniem. Nie traktuje przytaczanego *midraszu* jako nowego świadectwa na temat wydarzeń w Raju. Nie mówi, że jej zdaniem Jahwe wystąpił jako Wąż, by Rodziców najpierw wypróbować, potem skompromitować, a na koniec pokarać. Nie mówi też, że było inaczej — Jahwe wystąpił jako Wąż, by dać mieszkańcom Raju coś bardziej cenniego niż nieśmiertelność, a mianowicie zdolność prokreacji, choć i to było niewykluczone, bo po „skosztowaniu owocu” Rodzice wprawdzie stali się śmiertelni, ale zrozumieli, że mogą mieć dzieci. I skądinąd nie wiadomo, co my byśmy wybrali, gdybyśmy mieli prawo do jednego tylko z tych dwóch przywilejów. Może więc uwodząc Ewę Jahwe zrobił coś dobrego? Jednak Eilstein nie spekuluje. Píše jedynie: „odnotowuję tu powyższą interpretację, ponieważ wydaje mi się pomysłowa i optymistyczna”. (s. 195) Przyjmuje, że można by nadać wyraźniejszy sens scenie biblijnej, gdyby wiadomo było, kim był Wąż, a w szczególności, gdyby to Jahwe przemienił się w Węża i swym działaniem chciał jakoś Pierwszym Rodzicom pomóc lub zaszkodzić. Na tym koniec, nie ma tu mowy o nowych faktach, których status musiałby być równie niepewny co status rzekomych faktów z pierwotnej opowieści.

Jeden z pierwszych czytelników maszynopisu, wybitny znawca mitologii, zasugerował autorce, by jednak zrezygnowała z interpretacji przyjętej w *midraszu*, ponieważ w mitologiach obraz węża jest zazwyczaj obrazem przeciwnika boskiego władcy świata, a nie samego władcy i jest to wątek starszy niż opowieść Jahwisty, który prawdopodobnie na tym wątku się opierał. Jest więc mało prawdopodobne, by autor chciał mieszać Boga z demonami uosobionymi przez węża. Jest to — nie wątpię — merytorycznie trafna uwaga, ale czy jej konkluzja jest wiążąca? Czy wolno nam powiedzieć: „w *Biblii* Jahwe nie mógł się przemienić w Węża, bo w innych mitach Stwórca nie przemienia się w węża”. Tak formułowany argument dotyczy tego, czym autor *Biblii* mógł się inspirować i jakim wpływom podlegał. Nie jest to argument na temat tego, co działo się w świecie opisywanym przez *Biblię*. I to jest istota sprawy. Na ten temat nie można mieć żadnych argumentów, bo „religijne fakty” ze świata biblijnego w ogóle nie są faktami, nie są wydarzeniami, których status ontologiczny byłby jakkolwiek określony. Słusznie więc autorka poprzestała na przytoczeniu krytycznej opinii i zawiesiła swój komentarz. Ani z opinią nie polemizuje, ani jej nie przyjmuje. Postawiony w zastrzeżeniu problem byłby bowiem rozstrzygalny, gdyby przeistoczenie się Jahwe w Węża było faktem jakiegokolwiek rodzaju, gdyby ta przemiana była jakoś bardziej realna niż sam myślowy obraz takiego zdarzenia. Tak jednak nie jest, bo opowieści alegoryczne mogą mieć mniej lub bardziej wyraźnie ustaloną treść, ale nie mogą mieć odniesienia przedmiotowego do rzeczywistości, w której coś realnie zachodzi lub nie. Alegoria jest jak sen; jest narracją niepodlegającą prawom jakiegokolwiek rzeczywistości. Jest podobna do planów, które jeszcze nie zostały zrealizowane i które nie stają się bardziej realne przez to, że formułuje się je w sposób bardziej dokładny i szczegółowy. Mówienie o „faktach religijnych” jest, co najwyżej, retoryczną próbą nadania podniosłej opowieści jakiejś zastępczej realności i ważności. Nie ma jednak dosłownego znaczenia.

*Biblia* mówi też o licznych cudach. Niektóre mają być dowodem nadzwyczajnych zdolności ich wykonawców, inne są dobroczynne, jeszcze inne pouczające. Niektóre są bardzo rzadkim zdarzeniem, jak na przykład niespodziewane ozdrowienie chorego, inne wiążą

się z łamaniem praw przyrody, jak wskreszenie Łazarza. *Biblia* głosi zachodzenie cudów, ale daje do zrozumienia, że w istocie nie trzeba ich zajścia traktować dosłownie. Jezus czyniąc cuda, z jednej strony zabiegał o to, by zostały one wyraźnie dostrzeżone i uznane za widomy znak jego nadziemskich mocy, ale z drugiej strony zapewniał, że żadnego znaku swych nadprzyrodzonych zdolności nie daje i zabraniał (co prawda nieskutecznie) rozgłaszania wiadomości o swych dokonaniach. (s. 615) To ambiwalentne traktowanie cudów może mieć istotną przyczynę. Nasuwa się myśl, że cuda są nie tylko niezrozumiałe i nieprzewidywalne, ale nieco żenujące i mało komunikatywne.

Mozemy przecież postawić pytanie, czy Bóg dokonuje cudów tylko wtedy, gdy ma jakieś ludzkie audytorium, które może potwierdzić ich zajście, czy także dokonuje cudów nawet wówczas, gdy ich zajścia nikt nie rejestruje? Każda odpowiedź na pytanie skutecznie podważa wiarę w realne zachodzenie cudów. Jeśli Bóg dokonuje cudów także wtedy, gdy ich nikt nie widzi, to cuda są po prostu pewnym nieznanym nam prawem przyrody, którego efekty ujawniają się rzadko, ale niezależnie od obserwatora. Jeśli natomiast Bóg dokonuje cudów po to tylko, by dać dowód swego istnienia i mocy, to z pewnością mógłby osiągnąć ten sam cel działając w sposób mniej widowiskowy, a bardziej komunikatywny. Wystarczy, by się ujawnił pod dowolną przekonującą postacią i jasno skomunikował się z każdym, kto go słucha, a nie tylko z prorokami i mistykami w ich snach i widzeniach. Niewiele przeciw tym oczekiwaniom wskórają argumenty osób prawomyślnych, które protestują, że Bóg nie musi odpowiadać na nasze prośby, bo ceni wiarę niepopartą dowodami i ma swoje własne powody, żeby się ukrywać. Gdyby te argumenty były prawdziwe, wszelkie cuda byłyby jeszcze mniej niezrozumiałe, bo trudno pojąć, po co Bóg się do nich ucieka, jeśli pragnie pozostać ukryty. By wyróżnić jednych (wierzących i łatwowiernych), a pognębić innych (sceptycznych i krytycznych)?

Musimy też pamiętać, że cuda jako zjawiska łamiące prawa przyrody są dla nauki po prostu niezrozumiałe i stanowią propozycję teoretycznie niedopuszczalną. Dla nauki, wszystko, co zachodzi, jest po prostu zgodne z prawami przyrody, bo inaczej by nie zachodziło. Ewentualne „cuda” są częścią przyrodniczego świata, a zatem nie może w nich być niczego, co jest niezgodne z prawami przyrody. Pisał o tym Stanisław Lem w *Summa technologiae*.

Czym są bluźnierstwa? Wbrew potocznym poglądom, za bluźnierstwa nie są uznane w *Biblii* celowe i świadome czyny wywołujące gniew Boga. To rozumiałe — Bóg sam umie dbać o swe sprawy, i tych, co go obrażają, karze z wybraną przez siebie surowością, jednym wybacząc, innych przemieniając w słup soli lub zalewając wodami potopu. Zatem nie jest bluźnierstwem złamanie zakazu w Raju ani nie są nim rozliczne akty okrucieństwa opisywane w *Biblii*. Bluźnierstwem jest natomiast obrażanie Boga lub łamanie Jego prawa, gdy Bóg wstrzymuje się od ingerencji i ukaranie winnych pozostawia swym sługom. Przy takim rozumieniu bluźnierstwa, są bluźnierstwem tylko czyny rozpoznawane retrospektywnie jako obraźliwe na mocy ustalenia, że zostały pokarane. W judaizmie bluźnierstwem było to, że Jezus głosił o sobie, iż jest Synem Bożym, lub gdy ustanowił tradycję łamania się chlebem i dzielenia winem na pamiątkę swego życia i nauczania, bo te właśnie czyny spowodowały jego śmierć na krzyżu. Byłoby jednak błędem uważać, że te słowa wprost obraziły Boga, bo sam Bóg nie reagował. Z kolei w szesnastym wieku chrześcijan obrażała myśl, że kobieta podczas porodu mogłaby nie cierpieć, mimo złowieszczych słów, które towarzyszyły wygnaniu Pierwszych Rodziców z Raju. W 1591 roku

spalono na stosie pewną kobietę za użycie *laudanum* podczas porodu, i argumentowano, że pokarana zasłużyła na tę karę, bo w bluźnierczy sposób chciała obrazić Boga łagodząc swe bóle i niwecząc boskie przewidywania na temat porodu. Bóg znów nie interweniował, ani gdy brała medykament, ani gdy płonęła na stosie. (s. 193) Bluźnierstwa są zatem — jak widzimy — jedynie konstrukcją odpowiadającą poglądom dowolnej grupy wierzących, a nie jakąś obiektywną kategorią czynów realnych.

Powoływanie się na „fakty religijne”, „cuda” lub „bluźnierstwa” jest dla osoby niewierzącej upartym błędem poznawczym. Na szczęście nie jest to — a w każdym razie nie musi być — błąd moralny, i dzięki temu rysuje się jeszcze jeden punkt porozumienia między rozlicznymi stanowiskami religijnymi i przekonaniem niewierzących.

Zacieranie różnicy pomiędzy błędem o charakterze poznawczym, a w szczególności niedostatecznie umotywowane dopatrywanie się w poglądach, które uważamy za niesłuszne przejawu obłudy, próby obrony niegodziwego interesu, wykrętu — słowem skazy moralnej — jest z punktu widzenia etosu humanistycznego czymś bardzo nagannym. [...] Faktem jest, że ewangelie nie bez przyczyny były przez czas długi źródłem nietolerancji religijnej, nie zaś ekumenizmu. Pod tym względem kościoły współczesne, w szczególności katolicki, mimo postępu, znacznie przewyższają ewangelistów. (s. 669)

Osobną sprawą jest oczywiście pytanie, czy wierzący może uniknąć błędu naiwnego nastawienia ontologicznego (lub czy może wykazać, że taka postawa nie jest błędem). Prof. Eilstein nie zajmuje się tą sprawą, bo — jak jeszcze raz pragnę podkreślić — jej książka jest konsekwentnie pojednawcza. Mogę jednak na marginesie wspomnieć, że popełnianie tych błędów może mieć dla osób, które im ulegają, pewną pozytywną funkcję terapeutyczną. Pozwalają im wierzyć, że dobro i zło są realnymi elementami świata, w którym żyjemy. To niebagatelna zaleta moralna, nawet jeśli płaci się za nią błędem poznawczym.

Prof. Eilstein omawia też trzy inne błędy, które możemy nazwać — autorka znów nie stosuje tu żadnego zbiorczego określenia — błędami **defensywnego odczytania**. Popełniają je czytelnicy *Biblii*, którzy chcą jej nadać charakter dzieła nieskazitelnie świętego. Błędy te prof. Eilstein opisuje jako „otorbianie” (por. 355, 455, 647), „filtrowanie” (por. 355, 364) i „wczytywanie” (por. 43–44, 367).

„Otorbianie” polega na nieprzyjmowaniu pewnych fragmentów *Biblii* do wiadomości. *Biblia* przekazuje na przykład, że Jahwe nakazał Eliaszowi dokonać masakry innowierców. Eliaz wywołał suszę, ściągnął z nieba pioruny i podburzył wyznawców Jahwe, by wymordowali proroków Baala. (1Krl 19: 1–18) Czy mamy rozumieć, że Jahwe był inspiratorem tego pogromu? Wielu wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa woli uznać, że tak nie było. Chętnie mówią, że ten fragment należy czytać alegorycznie. „Coś się tam wydarzyło, ale to było dawno temu i nic na pewno nie wiadomo na ten temat. Chodzi o zachowanie wiary, a nie o sprowadzenie kary na innowierców.” *Biblia* jednak mówi inaczej. Mówi, że Eliaz był ludobójcą. Oczywiście nie używa tego słowa, ale relacjonuje jego dokonania i je chwali. Pewni czytelnicy jednak nie dostrzegają tego faktu. Czytają odpowiedni opis i natychmiast go zapominają. Na żądanie potrafią jego treść przytoczyć, ale nie traktują opisu masakry jako integralnej części *Biblii*. Tolerują w swym umyśle sprzeczność. (s. 455) Uznają, że dla wykonania pewnej doniosłej misji Jahwe nakazał masakrę, ale jednocześnie sądzą, że ta masakra nie była czymś wyraźnym i tak „faktycznym” jak na przykład trzy-

dniowy pobyt Jonasza w brzuchu wieloryba. Masakra zostaje „otorbiona”. Jednocześnie zaszła i nie zaszła.

„Filtrowanie” to wybiórcze odczytanie, które preferuje jedną interpretację tekstu przeciw innej, gdy nic, poza chęcią uwolnienia się od dysonansu emocjonalnego, nie wskazuje na to, że pierwsza interpretacja jest bardziej poprawna niż druga. W scenie wyjścia Żydów z Egiptu czytamy (Wj 12–15), że Bóg zesłał na Egipcjan liczne plagi, skazał ich na głód, choroby i utratę pierworodnych synów. Pastwił się nad niewinnymi, by z tym większym triumfem Żydzi mogli opuścić krainę niewoli. Nadto, w tym samym celu, Jahwe wcześniej „zatwardził serce faraona”, by móc go pognać. Spektakularne klęski miały dowodzić mocy Jahwe i „prawdziwości” jego religii. Eilstein cytuje jednego ze znanych interpretatorów *Biblii*, który ten aspekt postępowania Jahwe pozostawia bez komentarza, a zamiast tego twierdzi, że asystując Żydom w drodze do Ziemi Obiecanej Jahwe ukazuje się jako „Zbawca, Bóg żywy, zwrócony do człowieka i troszczący się o jego losy”. (s. 364) Trudno nie dostrzec w takiej interpretacji grubej tendencyjności i chęci schryścianizowania odpowiedniego fragmentu Księgi Wyjścia.

„Wczytywanie” polega na uzupełnianiu wątpliwych fragmentów własnymi poglądami, które czytelnik przypisuje autorom tekstu. Inny ze znanych interpretatorów *Biblii* jest na przykład zdania, że *ius talionis* nie miało na celu nakazywania odpłaty za winy w wielkości równej winie, ale uważa — inspirując się jawnie *Kupcem Weneckim* Szekspira — że maksyma: „oko za oko, ząb za ząb”, znaczy „wymierz karę dokładnie taką, jaka była szkoda, i na jotę nie większą, a jeśli tego nie potrafisz, to wybacź winnemu”. Zaproponowana zasada jest piękna (bo z Szekspira), ale nie ma jej w *Biblii*. Nic dziwnego, że autorka zręcznie komentuje poprawianie sensu *ius talionis* w słowach: „Zasada ta, jak się okazuje, oznacza zakaz jej stosowania”. (s. 44)

„Otorbianie”, „filtrowanie” i „wczytywanie” to jawne nadużycia poznawcze. Nie pomagają ustalić, co w *Biblii* jest wiarygodne, lecz dowolnie uznają jedne z jej treści za ważne i wymagające dosłownej akceptacji, a inne za pomijalne i dające się zrozumieć tylko jako metafora. Chcę jednak zwrócić uwagę na, wspomnianą już, umoralniającą funkcję tych błędów. Otóż zabiegi te rzadko mają charakter prozelityczny, stosowane są raczej po to, by złagodzić dżiką i prymitywną wymowę tekstu biblijnego tam, gdzie pozostaje on w jawnym konflikcie z rozpowszechnionymi dziś odczuciami moralnymi. Z reguły czytelnik „otorbieniem” obejmuje niegodziwość biblijnych władców, „filtrując” nie dopuszcza do swej świadomości etnicznej nietolerancji Izraelitów, „wczytuje” do tekstu biblijnego ten rodzaj wrażliwości moralnej, którą sam posiada, a której w tekście nie dostrzega. Są to zabiegi poznawczo niedopuszczalne, ale moralnie godne usprawiedliwienia. Wydaje mi się nawet, i ciekaw jestem poglądu prof. Eilstein w tej sprawie, że sama *Biblia* te „moralizujące” zabiegi inspiruje. Gorszący, a nawet wołający o pomstę do nieba przypadek niegodziwości niepokaranej domaga się jakiejś reakcji. Często budzi w czytelniku oburzenie, protest i chęć naprawienia zła. Czasem ta naprawa ogranicza się do tuszowania występku — i wtedy pojawiają się „otorbienia, filtrowania i wczytywania” — ale bodaj jeszcze częściej oprócz tych manipulacyjnych zabiegów pojawia się też jakiś trwały opór, który skłania do piętnowania w codziennym życiu ohydnych postępów i postaw opisanych w biblijnym tekście.

Fragment przedstawiający Abrahama, który zaciąga swego syna na górę w kraju Moria, by go tam zabić, można interpretować jako dramatyczne wprowadzenie rytuału *kapara*,



czyli „odczepnego”, a więc jako wprowadzenie zwyczaju ofiarowaniu bóstwu raczej barana niż pierworodnego syna. (s. 335) Gdy interesuje nas egzegeza *Biblii* i śledzenie jej związku z obyczajowością Izraelitów, zapewne tylko ta interpretacja jest dopuszczalna. Gdy jednak nie stawiamy sobie pytania, skąd się wziął ten dziki i okrutny mit, ale jaki jest jego sens moralny, to możemy znaleźć inne tłumaczenie (oczywiście anachroniczne i niepretendujące do historycznej poprawności). Możemy dostrzec, że ta opowieść budzi przerażenie dzieci w każdej kulturze. Budzi ich gniew i chęć pomocy. Wyrabia w nich poczucie identyfikacji z Izaakiem i utrwała zdolność reagowania empatią na lęk i trwogę innego człowieka. To paradoksalne, ale negatywne przykłady moralne mają dobroczynny wpływ na ludzką wyobraźnię moralną. Deprawuje dopiero tolerancja dla złych czynów i zachęcanie do nich, a nie samo oglądanie przerażających aktów okrucieństwa, ślepego poddaństwa i zapiekłej nieczułości.

Pod tym względem przygotowania do zabójstwa Izaaka są nie mniej pouczające niż przypadek Judyty, która stanowi pozytywny wzór postępowania dla ludzi słabych, upokorzonych i skazanych na poddaństwo. Judyta przedziera się do obozu wroga. Kłamstwami, podstępem i umizgami zdobywa zaufanie Holofernesa, potem zabija go, by wywołać po płoch w armii przeciwnika. Jej intencją jest ocalić swe miasto i naród przed „szalejącym w swej zuchwałości tyranem”. (s. 479) Jej czyn zmusza nas do postawienia sobie pytania — czy wolno podstępem walczyć o przetrwanie własnego narodu, własnej religii, własnej kultury? Prof. Eilstein mówi, że tak, i daje wszystkim ludziom takie prawo, powołując się na etos humanistyczny. Nie wiem, czy etos humanistyczny jest tu lepszym uzasadnieniem niż, na przykład, żydowska wyrozumiałość lub chrześcijańska miłość bliźniego, ale dostrzegam to samo, co widzi autorka. *Biblia* zmusza do refleksji moralnej. Niekiedy sugeruje śmiało, ale przekonujące rozwiązania moralne, kiedy indziej zmusza do myślenia, sugerując błędne rozwiązania. W tym widzę nawet jej szczególną siłę i zaletę. Jest jak teatr i powieść. Buduje charakter moralny nie tylko przez pozytywne przykłady, ale i przez negatywne wzorce. Poruszające moralnie epizody kształtują sumienie i wrażliwość moralną zarówno wtedy, gdy wywołują chęć naśladowania, jak i wtedy, gdy budzą protest i oburzenie. Stąd „otorbianie, filtrowanie i wczytywanie” możemy uznać tak jak prof. Eilstein za szkodliwe w swym skumulowaniu błędy poznawcze, ale powinniśmy też wziąć pod uwagę, że te defensywne strategie mogą być przydatnym i zasługującym na tolerancję ćwiczeniem moralnym.

Wyciągam więc z książki prof. Eilstein wnioski „słodko-kwaśne”. Błędy poznawcze i moralne zawsze domagają się korekty, zatem zawsze powinniśmy wskazywać, że zostały popełnione tam, gdzie je dostrzegamy i zawsze powinniśmy domagać się ich usunięcia. Warto jednak pamiętać, że takie błędy mogą pociągać za sobą także dobre skutki i nie powinniśmy żywić niechęci do tych, którzy im ulegają. To nie bez znaczenia, że błędy naiwnego nastawienia ontologicznego mogą pełnić funkcję terapeutyczną, a błędy defensywnego odczytania *Biblii* mają godną podziwu zdolność kształtowania wrażliwości moralnej.

Jacek Hołówka  
Uniwersytet Warszawski

## W poszukiwaniu złotego środka

Natasza Szutta, *Współczesna etyka cnót*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007, s. 177.

Jeden z moich studentów powiedział mi ostatnio, że „filozofia polska grzęźnie w historii filozofii” zamiast śmiało iść do przodu. W uwadze tej jest sporo racji. Współczesnej myśli filozoficznej poświęcamy wciąż zbyt mało uwagi, a przez to nie zawsze jesteśmy w stanie podjąć dyskusję na arenie międzynarodowej. Książka Nataszy Szuty *Współczesna etyka cnoty* jest jedną z prób przełamania tego impasu — przybliży fragment współczesnych rozważań dotyczących etyki cnoty, jakie toczą się obecnie w świecie anglosaskim. Praca Szuty jest przejrzysta, logiczna w swojej konstrukcji, język jest klarowny. Cel swych rozważań autorka określa wyraźnie — jest to „analiza wybranych koncepcji określanych mianem współczesnej etyki cnót oraz odpowiedź na pytanie o jej rolę i miejsce wśród innych teorii moralnych”<sup>1</sup>. Autorka zauważa, że współczesne dyskusje nad etyką cnoty były początkowo odpowiedzią na narastające niezadowolenie z kondycji filozofii moralnej, w której dominował kantyzm i utylitaryzm. Zdaniem jednego z pionierów współczesnej etyki cnoty, Alasdaira MacIntyre’a, obecne spory etyczne charakteryzują się brakiem podejścia racjonalnego — filozofowie w ocenie ludzkich działań kierują się emocjami i własnymi preferencjami, a nie opartymi na racjach argumentami. Spierając się między sobą, myśliciele posługują się odmiennymi pojęciami normatywnymi i kryteriami wartościowania, co prowadzi do przedstawienia zgoła odmiennych oczekiwań wobec podmiotów moralnych. Tak fundamentalne różnice nie pozwalają osiągnąć konsensu. Lekarstwem na te niedomogi współczesnej etyki filozoficznej ma być etyka cnót.

Etyka cnót, twierdzi Szutta, nie jest jednolitą teorią filozoficzną bazującą na twórczości jednego autora. Jest to zbiór wielu koncepcji zorganizowanych wokół pojęcia cnoty. W ramach etyki cnót można wyróżnić dwa główne nurty: umiarkowany i radykalny. Umiarkowane koncepcje etyki cnót, zdaniem autorki, formułowane są w obrębie kantyzmu i utylitaryzmu. Niektórzy przedstawiciele tych teorii starają się widzieć etykę cnót jako dopełnienie swoich koncepcji. Chcą pokazać, że ich teorie nie są wrogie etyce cnót — nie przedstawiają założeń, które uniemożliwiłyby rozwój etyki cnót. Natomiast projekty radykalne formułowane są w jednoznacznej opozycji do etyki kantowskiej i etyki użyteczności. Traktują jedną i drugą jako całkowicie błędne. Radykałowie zarzucają owym teoriom to, iż skupiają się przede wszystkim na analizie czynu, nie poświęcając należytej im zdaniem uwagi analizie kondycji moralnej sprawcy, jego intencjom i motywom. Zamiast koncentrować się na abstrakcyjnych nakazach i zakazach (nie zważając na „autorytarnego legislatora”, który byłby w stanie nadać tym zasadom „kategoryczną obowiązywalność”), proponują szukać autorytetów moralnych, które będą miały większą siłę przyciągania niż abstrakcyjne zasady. Radykalne koncepcje etyki cnót stoją zatem na stanowisku, że główny nacisk trzeba położyć na określanie postaw moralnych, dyspozycji i cech charakteru, które sprawcy działania powinni uosabiać. Centralne pytanie etyki cnót jest inne niż to, które

<sup>1</sup> N. Szutta, *Współczesna etyka cnót*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007, s. 12. Dalsze przypisy do tej pozycji w tekście.



do tej pory zadawała etyka kantowska czy utilitaryzm. Pytanie: „Co powinnam czynić?” zastępuje inne „Jakim być człowiekiem, jakie moralnie istotne cechy należy uosabiać?”

Najogólniej rzecz ujmując, zdaniem Szutty etyka cnót to koncepcja, która zainteresowana jest przede wszystkim sprawcą moralnym, a nie czynem, jego charakterem, a nie zasadami, które ma urzeczywistniać, pojęciami dobra i cnoty, a nie pojęciem słuszności. Można jednak odnieść wrażenie, że tym uwagom wstępnym niekiedy bardzo szkodzi brak krytycyzmu ze strony autorki. Choćby wówczas, gdy przeciwstawia ona etyce cnoty etykę skoncentrowaną na działaniu (kantyzm i utilitaryzm). Szutta uważa, że w przypadku tej drugiej, wiedza na temat intencji może być obojętna przy ocenianiu czynu moralnego [s. 24]. Takie stwierdzenie wzbudzić może uzasadniony sprzeciw i to nie tylko w odniesieniu do etyki Kanta. Również dla utilitarystów (zwłaszcza tych klasycznych jak Mill czy Sidgwick) intencja jest jednym z podstawowych elementów, który należy brać pod uwagę w ocenianiu działania moralnego. Być może Szutta przedstawia jedynie opinie innych filozofów, takich jak Loudon czy Triantosky, ale takie powielanie twierdzeń bez ich wcześniejszej krytycznej analizy jest przyczynkiem do powstawania bezrefleksyjnie powtarzanych stereotypów.

Zgodnie z przedstawioną typologią, Szutta najpierw omawia stanowiska umiarkowane w obrębie etyki cnót, które to właśnie w kantyzmie i utilitaryzmie upatrują zaczątków teorii wspierających podstawowe założenia etyki cnót. Zaczyna od przedstawienia głównych zarzutów, stawianych filozofii kantowskiej przez fundamentalny odłam etyki cnót, następnie prezentuje pozytywną próbę interpretacji etyki Kanta w duchu etyki cnoty. Taki sam układ ma część dotycząca utilitaryzmu.

Pod adresem etyki kantowskiej wysuwanych jest szereg oskarżeń, w tym m.in. zarzut rygoryzmu mówiący, iż etyka kantowska formułuje sztywne, „bezduszne” zasady moralne, które nie pozwalają na indywidualne potraktowanie każdego podmiotu moralnego i jego czynów, oraz zarzut redukcjonizmu deontologicznego — działanie motywowane czym innym niż tylko posłuszeństwem wobec prawa, np. emocjami i uczuciami, pozbawione jest moralnej wartości. Niektórzy kantyści starają się odpowiedzieć na te zarzuty i zreinterpretować stanowisko niemieckiego filozofa w taki sposób, by nie kłóciło się z głównymi założeniami etyki cnoty. I tak Onora O’Neill oraz Marcia Baron odwołują się do *Metafizyki moralności* Kanta, aby z powodzeniem zwalczyć zarzut rygoryzmu.

W *Metafizyce moralności* filozof przedstawia rozróżnienie na obowiązki doskonałe, wąskie (prawne) i niedoskonałe, szerokie (etyczne)<sup>2</sup>. Analiza tekstu Kanta pokazuje, że filozof zezwala na pewną dowolność w wybieraniu powinności moralnych, które są celami naszego działania. Kantyści starają się również pokazać, że prawo moralne, mimo że nakazane jest kategorycznie, daje pewną wolność wyboru co do tego, jak je realizować (np. wobec kogo i kiedy mamy spełniać nasze powinności). O’Neill jest zdania, że nakazy prawa moralnego w etyce Kanta trzeba postrzegać bardziej jako wskazówki dla różnych indywidualnych i społecznych działań człowieka. Podmioty moralne będą realizować prawo moralne w zależności od tego, jakie mają zdolności i w jakiej znalazły się sytuacji [s. 52–3].

Etycy cnót często zarzucają filozofii moralnej Kanta wspomniany już redukcjonizm deontologiczny. Według nich, przyjęcie obowiązku za jedyny słuszny motyw działania,

<sup>2</sup> Szutta używa terminów „doskonałe” i „niedoskonałe”, choć w tłumaczeniu Galewicza *Metafizycznych podstaw nauki o cnotie* (na które to tłumaczenie Szutta się powołuje) występują terminy: „zupełne” i „niezupełne”. Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnotie*, tłum. W. Galewicz, Antyk, Kęty 2005, s. 17.

skutkuje tym, że podmiot moralny doświadcza nieustannego konfliktu między własnymi pragnieniami a obowiązkiem. obrońcy Kanta, tacy jak Marcia Baron czy Nancy Sherman, starają się pokazać, że obok głównego motywu działania moralnego Kant dopuszcza istnienie również innych motywów, takich jak miłość, przyjaźń czy współczucie. Baron podejmuje się obrony kantyzmu przed zarzutem „schizofrenii osobowości moralnej” postawionym m.in. przez Philipę Foot.

Kończąc omówienie związku etyki kantowskiej z etyką cnót Szutta wysnuwa wniosek, że ostre przeciwstawienie etyki Kanta i jego kontynuatorów etyce cnót nie jest dostatecznie uzasadnione, że różnice, jakie chętnie widzieliby etycy cnót między swą własną teorią, a teorią kantowską, wcale nie są aż tak wielkie. Etyka Kantowska ani nie jest tak rygorystyczna, jak sądzą jej krytycy, ani nie wyklucza działań wypływających z ludzkich uczuć.

Główny zarzut, jaki można postawić w tym miejscu autorce *Współczesnej etyki cnót*, to niekiedy zbyt pochopne, jak się zdaje, wysuwanie wniosków bez przedstawienia przekonujących argumentów oraz brak należytej wnikliwości w poruszaniu istotnych kwestii. Szutta pisze na przykład, że według Kanta „niewypełnianie obowiązków etycznych nie jest wadą — jest moralnie obojętne” [s. 52]. Z powyższego zdania można by wyciągnąć wniosek, że według Kanta z punktu widzenia moralnego obojętne jest to, czy wypełniam obowiązki moralne, czy nie. Tymczasem, Kant wyraźnie stawia warunek: „chyba żeby nieprzestrzeganie tych obowiązków było zasadą podmiotu”<sup>3</sup>. Ponieważ mamy do czynienia z obowiązkami szerokimi (niedoskonałymi), a do takich obowiązków należy dbanie o szczęście innych, nie zawsze jesteśmy w stanie przestrzegać danego obowiązku wobec wszystkich w sposób jednakowy. Dlatego w pojedynczym przypadku niewypełnienie obowiązku troszczenia się o czyjeś szczęście nie jest naganne, inaczej jednak rzecz się ma, gdy niewypełnianie tego obowiązku staje się regułą — nie dbamy o szczęście innych w o g ó l e . Kant pisze, iż umyślne działanie niezgodne z obowiązkiem, gdy staje się zasadą, jest występkiem<sup>4</sup>.

Podobne odczucie nie dość uzasadnionego wysnuwania wniosków można mieć, gdy Szutta, przedstawiając artykuł Loudena, dochodzi do konkluzji, że doskonalenie cnoty to nic innego jak doskonalenie dobrej woli, a „opis dobrej woli w etyce Kanta jest zbieżny z jego opisem cnoty” [s. 73]. Jak się zdaje, autorka w ogóle nie wzięła pod uwagę tego, co Kant napisał na temat woli w *Krytyce praktycznego rozumu*.

Kolejna część pracy poświęcona jest utylityzmowi. Etycy cnót wysuwają dwa główne zarzuty przeciwko utylityzmowi: po pierwsze, że utylityzm redukuje złożoność kwestii moralnych, upraszcza je i zniekształca, oraz pozwala na przedmiotowe traktowanie człowieka; po drugie, nie jest w stanie jednoznacznie określić, czym jest pojęcie uniwersalnego szczęścia, szczęścia ogółu, które stanowi kryterium oceny działania moralnego. Zdaniem Szutty, z pierwszym zarzutem można poradzić sobie, gdy przyjmiemy założenia utylityzmu regułą, a odrzucimy utylityzm czynów. Utylityzm regułą, wychodząc od głównej zasady maksymalizacji szczęścia, wykorzystuje zastane w społeczeństwie reguły moralne (można powiedzieć — wykorzystuje zdrowy rozsądek). Nie pozwala każdej jednostce w konkretnej sytuacji decydować, jakie zachowanie przyniesie najwięcej korzyści, lecz zaopatruje ją w zbiór reguł, których ma przestrzegać, aby w optymalny sposób zwiększyć szczęście jak największej liczby osób. Z drugim zarzutem Szutta stara się upo-

<sup>3</sup> I. Kant, *Metafizyczne podstawy*, dz. cyt., s. 59.

<sup>4</sup> Tamże.

rać przedstawiając umiarkowaną wersję utilitaryzmu Michaela Slote'a; czyni to jednak, w tym miejscu, pobieżnie i mało przekonująco.

Omawiając utilitaryzm Szutta koncentruje się na trzech współczesnych stanowiskach utilitarystycznych, sformułowanych w duchu etyki cnót, tj. utilitaryzmie cnót R. Crispa, utilitaryzmie motywów R.M. Adamsa i utilitaryzmie wartości P. Railtona. Przyznaje, że choć wszystkie te „projekty są niedopracowane”, to wskazują na możliwość połączenia najważniejszych założeń etyki cnót (skupienie się na wartości moralnej sprawcy, jego motywach, cechach charakteru) z założeniami utilitarystycznymi.

Zdarza się, że Szutta czerpie pewne istotne argumenty „z drugiej ręki”. Głównym efektem takiej praktyki jest nieklarowne bądź nawet zafalszowane referowanie poglądów<sup>5</sup>. Szutta pisze, że Frankena podzielił teorie na deontologiczne i aretologiczne, przy czym do tych pierwszych zalicza, obok etyki Kanta, utilitaryzm reguł i czynów. Autorka nie powołuje się jednak na tekst samego Frankenego, lecz na artykuł Brandta *Frankena and Virtue Ethics* oraz Railtona *Thinking about Character and Utilitarianism*. W żadnym z tych artykułów nie pada stwierdzenie, jakoby utilitaryzm był „teorią deontologiczną”; mowa jest natomiast o tym, że utilitaryzm, podobnie jak kantyzm, posługuje się pewnymi „pojęciami deontycznymi”, takimi jak „słuszność”, „obowiązek”, podczas gdy etyka cnoty pojęciami aretycznymi — „dobro”, „cnota”. Rozróżnienie to, choć pod inną nazwą, przedstawił Henry Sidgwick pod koniec wieku XIX. Teoria deontyczna i teoria deontologiczna nie wydają się więc dla Frankenego tym samym. W *Ethics* Frankenego stwierdza, iż koncepcje deontologiczne stoją na stanowisku, że słuszne działanie to takie, które spełniamy ze względu na sam obowiązek, natomiast koncepcje teleologiczne uzależniają słuszność działania od osiągnięcia celu, jakim jest dobro (pojęcie dobra jest nadrzędnym w stosunku do pojęcia słuszności); obie przedstawiają zasady i spełnienie ich traktują jako obowiązek. Utilitaryzm nie jest teorią deontologiczną, lecz teleologiczną, może być jednak teorią deontyczną.

Najciekawsze i najbardziej wnikliwe rozważania Szutty dotyczą radykalnej etyki cnót. Jednym z jej przykładów jest tzw. perfekcjonizm, który opiera się na pojęciu eudajmonii, rozumianej jako samodoskonalenie, spełnianie się w człowieczeństwie, rozwijanie ludzkiej natury. Celem człowieka jest aktualizowanie swych potencjalności w taki sposób, by mógł osiągnąć najwyższy możliwy stopień doskonałości. Moralność rozumiana jest tu jako jedna z dróg rozwoju człowieka.

W ramach perfekcjonizmu Szutta omawia dwie główne, wydawałoby się skrajnie różne, teorie: komunitaryzm i liberalizm. Najważniejszym przedstawicielem tej pierwszej jest MacIntyre, który w bezkompromisowy sposób zaatakował współczesne koncepcje liberalnego indywidualizmu. Podstawowym stawianym przez niego zarzutem jest to, iż indywidualizm redukuje społeczeństwo do autonomicznych jednostek, które będąc wolnymi, mogą wybierać pomiędzy dowolnymi kryteriami racjonalności, posługiwać się różnymi wzorcami działania. Indywidualistycznie rozumiana ludzka jaźń jest całkowicie oderwana od wspólnoty, pozbawiona korzeni i historii. Zdaniem MacIntyre'a, moralność i racjonalność zakorzenione są w konkretnej kulturze i to z niej podmiot moralny czerpie wzorce zachowań i podstawową wiedzę na temat tego, co dobre i złe.

Takiej koncepcji, a szczególnie takiej interpretacji liberalizmu ostro sprzeciwia się Stephen Macedo, który krytykuje MacIntyre'a za całkowite niezrozumienie idei liberali-

<sup>5</sup> Zob. N. Szutta, *Współczesna*, dz. cyt., s. 90 odnośnie do Sidgwicka, s. 93 odnośnie do Frankenego, i wcześniej s. 75. odnośnie do O'Neill i Höffe.

zmu i autonomii jednostki. Macedo, jak również Galston, Den Uyhl czy Rasmussen widzą w teorii liberalnej odpowiednią podstawę do zbudowania koncepcji samodoskonalenia się. Opowiadają się za szeroko pojętym perfekcjonizmem — wskazują na (niezamkniętą) listę dóbr, które prowadzą do samodoskonalenia. Szutta zauważa, że nie formułują oni żadnej metody określania tych dóbr w sposób systematyczny, co może prowadzić do przekonania, że nie ma w niej żadnego porządku. Jej zdaniem, również projekt MacIntyre'a czy Hursthouse nie oferuje bardziej precyzyjnej koncepcji ludzkiego dobra.

Na uwagę zasługuje to, jak Szutta zestawia koncepcje cnoty w obozie liberalnym. Projekt Galstona zakłada instrumentalne traktowanie cnót — najważniejszy cel stanowi podtrzymywanie ustroju liberalnego, a nie samo doskonalenie się jednostki. Kultuwanie takich cnót, jak choćby tolerancja czy samostanowienie, pomaga istnieniu i funkcjonowaniu porządku liberalnego. Natomiast w koncepcjach Rasmusena i Den Uyhla to podtrzymywanie ustroju liberalnego ma znaczenie instrumentalne — daje najlepsze podstawy do rozwoju jednostki, jej cnót, które są celem ostatecznym. Ich koncepcje można nazwać autotelicznymi koncepcjami cnoty.

Niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z komunitaryzmem czy liberalizmem, możemy im postawić te same pytania krytyczne: Czy idea doskonalenia się jednostki może stanowić wystarczające kryterium moralnej oceny ludzkich postaw i działań? Czy uprawnione jest przejście od samodoskonalącego się podmiotu do podmiotu cnotliwego? Czym dokładnie jest owo samodoskonalenie się, jeśli perfekcjonistyczni etycy cnót definiują je niezwykle szeroko? W koncepcjach liberalnych samodoskonalenie uzależnione jest od indywidualnych umiejętności czy warunków życia, a u MacIntyre'a — od rodzaju wspólnoty, tradycji, w której zakorzenione są podmioty moralne.

Ostatnia część pracy poświęcona jest autonomicznej koncepcji radykalnej etyki cnót wspomnianego już Michaela Slotę'a. Slotę odrzuca perfekcjonistyczne teorie cnót, polemizuje z kantyzmem i utylityzmem. Odrzuca „stare” pojęcia etyki, takie jak: „słuszność”, „niesłuszność” czy „dobro moralne”, gdyż są one „nośnikami asymetrii moralnych obligacji” i proponuje zastąpić je terminami „bycia godnym podziwu” i „bycia godnym pożałowania”. Slotę jest zdania, że nakazy i zakazy muszą w równym stopniu obowiązywać sprawcę działania, jak i jego odbiorcę. Asymetria obligacji polega na faworyzowaniu dobra podmiotu działającego (egoizm) bądź poświęcaniu tego dobra dla ogółu (utyliitaryzm). Według jego koncepcji dobro powinno być symetrycznie rozdzielone: pięćdziesiąt procent dla podmiotu działającego i pięćdziesiąt dla innych. Szutta słusznie podkreśla, że trudno przy takim rozdziale dóbr mówić o prawdziwej symetrii. Ustosunkowuje się krytycznie również do intuicyjnego uzasadnienia podjęcia działania godnego podziwu. Wysuwa konkluzję, że koncepcja Slotę'a nie jest w stanie zagwarantować odpowiedniego uzasadnienia dla podjęcia działań moralnych, nie przedstawia choćby względnie ujednoczonych zasad podejmowania wyborów moralnych oraz „pozostawia podmioty moralne zupełnie bezradne wobec moralnych dylematów” [s. 163].

Rozważania nad myślą Slotę'a prowokują autorkę do wielu ciekawych pytań i śmiałej krytyki radykalnego odłamu etyki cnót. Szutta dochodzi do dwóch istotnych wniosków. Po pierwsze, etyka cnót nie powinna być rozwijana jako autonomiczna teoria normatywna; domaga się bowiem ugruntowania w teoriach bądź to kantowskich, bądź utylitystycznych, które zdolne są przedstawić uniwersalne zasady moralne ułatwiające podejmowanie praktycznych decyzji. Po drugie, każda teoria normatywna powinna uwzględniać

i zawierać główne założenia etyki cnoty, zwłaszcza jej starania o kształtowanie moralnego charakteru każdego człowieka.

Praca Nataszy Szutty cechuje się klarownością myśli, została wnikliwie przemyślana i logicznie ułożona. Literatura, która posłużyła autorce do dyskusji, jest obszerna i niełatwa. W gąszczu różnych teorii, problemów i pytań autorka wiedzie czytelnika prostą, z góry upatrzoną drogą. Uwagi krytyczne nie umniejszają wartości pracy. Poczucie niedosytu związane ze zbyt uproszczoną dyskusją nad filozofią Kanta i utylityzmem oraz brakiem, niekiedy, dostatecznego podejścia krytycznego, zrekompensowane jest w części drugiej dotyczącej współczesnych radykalnych teorii etyki cnót. Sądzę, że należy wyrazić wdzięczność autorce, iż w tak klarowny sposób przybliżyła fragment toczących się obecnie na Zachodzie dyskusji etycznych, które w Polsce wciąż są marginalizowane.

Katarzyna de Lazari-Radek  
Uniwersytet Łódzki

## Co to takiego: zaufanie?

Piotr Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 420.

Są pojęcia dla wszystkich intuicyjnie zrozumiałe, nad których sensem większość użytkowników języka się nie zastanawia, aż do momentu, kiedy zapanuje na nie moda sprawiająca, że pojawiają się one w kontekstach, z którymi wcześniej nie były kojarzone. Zaufanie stało się ostatnio jednym z takich modnych pojęć. Choć prawdopodobnie nikt nie ma trudności ze wskazaniem, której osobie ufa bardziej, a której mniej, to część z nas może mieć jednak problem ze zrozumieniem, na czym właściwie polega kryzys zaufania w Polsce, o którym ostatnio tak głośno w mediach. W rozumieniu pojęcia zaufania i procesów społecznych z nim związanych może pomóc najnowsza książka Piotra Sztompki.

Autor stawia sobie za cel eksplikację pojęcia zaufania jako zjawiska społecznego przez „sporządzenie bilansu ciągle rozwijających się badań nad zaufaniem — szczególnie tych o doniosłości teoretycznej — oraz przedstawienie, wyjaśnienie, usystematyzowanie, a także rozbudowanie i zsyntetyzowanie ich wyników” (s. 19). Wywiązując się z tego zadania, powołuje się na liczne prace i wyniki badań, co znajduje odzwierciedlenie w bibliografii, która liczy aż 14 stron. Praca Sztompki nie ma jednak charakteru polemicznego — cytaty, które przywołuje, mają raczej zilustrować jego koncepcję, niż przedstawiać stanowiska wobec niej alternatywne.

Analizy Sztompki można zaliczyć do nurtu socjologii życia codziennego, choć autor porusza także kwestie etyczne i psychologiczne, które nie są głównym przedmiotem jego zainteresowania. Nie znajdziemy więc tutaj odpowiedzi na pytanie, czy zaufanie jest cnotą, a jedynie, czy się opłaca i czy jest funkcjonalne; nie poznamy też psychologicznych mechanizmów związanych z zaufaniem. Znajdziemy za to systematyczny przegląd świadectw o charakterze psychologicznym osób ufających i darzonych zaufaniem. Dobrze jest

mieć to na uwadze w trakcie lektury, żeby nie doznać zawodu z powodu powierzchownego potraktowania tych kwestii i używania sformułowań, takich jak „niewiarygodność najzwyczajniej nie popłaca” (s. 314) czy „osoba, której zaufania nadużyto, może czuć się jak głupiec, naiwniak, idealista” (s. 84).

Książka skierowana jest do szerokiej grupy odbiorców, także do tych, którzy nie mają przygotowania socjologicznego. Jest napisana bardzo przystępnym i prostym językiem. Zrozumienie treści ułatwiają liczne przykłady, jak również jasna struktura, krótkie tytułowane podrozdziały, definicje nowych pojęć wprowadzonych w danym rozdziale, dokładny spis treści i indeksy pojęć oraz nazwisk zamieszczone na końcu książki. Autor stosuje także wiele zabiegów mających na celu uatrakcyjnienie lektury — swoje tezy ilustruje relacjami z własnych doświadczeń, przykładami ze współczesnego życia politycznego czy wreszcie tekstami popularnych piosenek.

Jednak to, co jednym przyjemni lekturę, innych może drażnić. Chodzi tu w szczególności o styl, który momentami jest bardzo kolokwialny, a także o próby spoufalania się autora z czytelnikiem. Na przykład opisując własne doświadczenie, kiedy to dał studentce zaliczenie awansem, licząc na to, że zgodnie z umową napisze ona esej i prześle mu go wraz z pożyczoną od niego książką, autor wyraził nadzieję, że czytelnik (choćby niekoniecznie czytelniczka) wybaczy mu złamanie regulaminu, uznając za okoliczność łagodzącą fakt, że studentka była wyjątkowo atrakcyjna. Czytelnik może też odnieść wrażenie, że autor nie docenia jego inteligencji, kiedy podaje pięć podobnych przykładów dla zilustrowania banalnej tezy. A zdarza mu się to często. Na przykład, kiedy pisze o koherencji zaufania, wykazuje na przykładach, że warto ufać osobom wiarygodnym, a osoby niewiarygodne traktować z nieufnością. Jego ilustracje nie służą jednak wychwyceniu takich subtelności jak potencjalna wartość ufania do końca komuś, komu nikt inny już nie wierzy czy danie jeszcze jednej szansy komuś, kto raz nadużył naszego zaufania. Przykłady te przedstawiają jedynie statystyczną prawidłowość, że zwykle bardziej się opłaca ufać komuś, kto wcześniej udowodnił, że jest godny zaufania, a przynajmniej nie udowodnił, że nie jest. Książka dużo by zyskała na zastąpieniu części przykładów głębszą i dokładniejszą analizą omawianych zagadnień.

Warto przyrzeć się samej definicji zaufania, jaką podaje autor, bo jest ona bardzo specyficzna i, moim zdaniem, mało intuicyjna. Sztompka definiuje zaufanie jako „zakład podejmowany na temat niepewnych, przyszłych działań innych ludzi.” Dla Sztompki *zaufanie* to oczekiwanie określonego zachowania z czyjejś strony, które pociąga za sobą określone działanie, takie jak zdanie się na kogoś w jakiejś kwestii lub samo to działanie. Wspomina także o zaufaniu jako typie relacji, tendencji osobowościowej i regule kulturowej. Mniej interesuje go zaufanie jako wiara w kogoś, zupełnie natomiast nie zajmuje się zaufaniem (ufnością) jako poczuciem bezpieczeństwa w czyjejś obecności. Autor lokuje więc zjawisko zaufania w sferze behawioralno-poznawczej, nie uwzględniając komponentu afektywnego. Zaufaniu nie musi nawet towarzyszyć uczucie pewności, że ktoś zachowa się zgodnie z naszymi oczekiwaniami. Sztompka pisze np.: „zaufałem wbrew poważnym wątpliwościom” (s. 91).

Zaufanie rozumiane jako przyjęcie zakładu jest w stanowisku Sztompki wynikiem kalkulacji, że warto podjąć ryzyko. Na ocenę ryzyka wpływa zaś zarówno oszacowane prawdopodobieństwo zysku i straty, jak i ich przewidywane wielkości. Teoria zaufania Sztompki jest więc w dużej mierze teorią ryzyka, a skłonność do jego podejmowania jest jego zdaniem jednym z głównych korelatów osobowościowych ufności.



Co autor zyskuje na wprowadzeniu tak szerokiej definicji zaufania? Przede wszystkim to, że odnosi się ona nie tylko do zaufania między dwojgiem ludzi, ale także do zaufania do innych obiektów społecznych. Dzięki takiemu rozumieniu zaufania Sztompka może bronić tezy, która przy węższej definicji byłaby mocno kontrowersyjna, tj. tezy, że nie ma różnicy jakościowej między zaufaniem do człowieka a zaufaniem do instytucji i innych obiektów społecznych. Tezę tę autor uzasadnia tym, że „za innymi obiektami społecznymi, nawet tymi złożonymi, także stoją zawsze jacyś ludzie i to właśnie ich w ostatecznym rozrachunku obdarzamy zaufaniem” (s. 104). Gdyby autor wcześniej nie założył, że jego definicja ma się odnosić także do zaufania do innych obiektów społecznych i wyszedł od zaufania interpersonalnego, to prawdopodobnie nie doszedłby do takiej definicji, bo w odniesieniu do indywidualnych osób jest ona wyraźnie niezgodna z intuicją językową. Rozważmy kilka przykładów.

Zgodnie z tą definicją można bez sprzeczności i dysonansu poznawczego ufać komuś i jednocześnie uważać go za niegodnego zaufania, bo przeświadczenie, że warto podjąć ryzyko, nie musi wynikać z tego, że uważamy kogoś za godnego zaufania. Wystarczy, że wydaje nam się pod jakimś względem wiarygodny, a jego wiarygodność jest tym większa, im mniej miałby korzyści z tego, że zachowałby się niezgodnie z naszymi oczekiwaniami i im więcej mógłby stracić na takim zachowaniu. Jeśli jednak zdaję się na kogoś tylko dlatego, że polegam na jego strachu przed sankcjami lub nieuzyskaniem spodziewanych korzyści, to czy nie znaczy to, że właśnie mu nie ufam?

Co więcej, ryzyko warto podjąć także wtedy, kiedy prawdopodobieństwo tego, że ktoś spełni nasze oczekiwania jest małe, ale jeśli to zrobi, to możemy bardzo dużo zyskać, a mało stracić w przeciwnym wypadku. Mogę więc ufać lekarzowi, który ma mnie operować, nawet jeśli uważam, że jest kiepskim lekarzem, ale w okolicy nie ma innego chirurga, a operacja musi zostać przeprowadzona w trybie natychmiastowym, żebym miała jakiegokolwiek szanse na przeżycie. Czy bardziej naturalny opis tej sytuacji nie brzmiałby jednak tak, że poddałam się operacji, mimo że nie ufałam lekarzowi?

Sztompka wyróżnia także *zufanie obligujące*, które jest formą manipulacji, opartą na zasadzie, że zaufanie zobowiązuje. Ufam więc w ten sposób koledze, kiedy pożyczam mu pieniądze na słowo, bo uważam, że bardziej go to zobliguje do ich oddania niż akt notarialny. Czy faktycznie mu ufam, skoro muszę nim manipulować, żeby zwiększyć szanse zwrotu pożyczki?

Obrona tezy, że rodzaj adresata nie ma wpływu na treść zaufania, dokonuje się więc kosztem wskazania tego, co jest specyficzną cechą zaufania interpersonalnego, a więc takiego zaufania, którego przesłanki związane są tylko i wyłącznie z charakterem i kompetencjami osoby, której ufamy, a nie z zewnętrznymi sankcjami czy wspólnotą interesów. Dlatego też fragmenty książki poświęcone przyjaźni, miłości i innym formom relacji dwuosobowych opartych na zaufaniu są zdecydowanie słabsze niż te, w których jest mowa o zaufaniu do innych obiektów społecznych. Wyraźnie widać tu ograniczoną użyteczność socjologicznego podejścia do problematyki zaufania.

Przyjęta przez autora perspektywa socjologiczna ułatwia natomiast pokazanie wzajemnej zależności poziomu zaufania w jednostkowych interakcjach od kształtu struktury społecznej, co jest głównym celem książki, związanym z przyjętym wcześniej założeniem, że „w najdrobniejszych przejawach życia codziennego przełamują się i wyrażają najbardziej skomplikowane społeczne struktury, a struktury odzwierciedlają to, co ludzie robią na co

dzień” (s. 19). Dla przykładu, obywatele demokratycznego państwa chętniej ufają sobie nawzajem, bo demokracja daje im zabezpieczenia przed potencjalnym nadużyciem zaufania, ale żeby demokracja mogła sprawnie funkcjonować, ludzie muszą sobie ufać, zaufanie jest więc zarazem warunkiem, jak i skutkiem demokracji. Można to ująć też w ten sposób, że ludzie żyjący w atmosferze zaufania stają się bardziej ufni, ale atmosfera ta wynika z ufności poszczególnych ludzi. Omawiając zjawisko zaufania w społeczeństwie, autor opisuje procesy *oddolne* (np. w jaki sposób zaufanie do człowieka przeradza się w uogólnione zaufanie do pełnionej przez niego roli albo do organizacji, którą reprezentuje) i *odgórne* (zaufanie do całej organizacji sprawia, że ufamy poszczególnym jej członkom) i stara się pokazać, jak procesy te na siebie wpływają. Te wzajemne zależności tłumaczą dobrze zjawisko rozprzestrzeniania się zaufania przez tworzenie się sieci zaufania aż do powstania *kultury zaufania*, ale także zjawisko rozprzestrzeniania się nieufności, co autor opisuje w bardzo obrazowy sposób.

Wydaje mi się, że tezy zawarte w książce, a w szczególności ta, że zaufanie jest wszędzie obecne w naszym życiu, nie są tak odkrywcze, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Na przykład w przypadku powyższej tezy nie mogę oprzeć się wrażeniu, że jest to tylko inna forma opisanego oczywistego faktu, że ludzie są zależni od siebie nawzajem. Za każdym razem, kiedy zdajemy się na kogoś, bez względu na to, czy wierzymy w to, że nas nie zawiedzie, czy polegamy na jego strachu przed sankcjami, czy po prostu uważamy, że możemy dużo zyskać, a mało stracić, zgodnie z definicją Sztompki już mu ufamy. Ponieważ zgodnie z tą definicją nie ma żadnej różnicy między zachowaniem opartym na zaufaniu a zachowywaniem się tak, jak gdyby się komuś ufało (czy raczej to ostatnie sformułowanie w ogóle nie ma sensu), to okazuje się, że bez zaufania nie da się po prostu funkcjonować w społeczeństwie. Odkrywcza byłaby niewątpliwie teza, że to samo można powiedzieć o zaufaniu wężej pojętym, ale takiej tezy autor nie stawia.

Wrażenie, że Sztompka stara się wykazać coś oczywistego, miałam także wówczas, gdy opisywał społeczeństwa oparte na zaufaniu. Ponieważ istnieje wysoka korelacja między poziomem zaufania społecznego a stopniem wiarygodności członków danego społeczeństwa, okazuje się, że społeczeństwa oparte na zaufaniu to społeczeństwa ludzi uczciwych i życzliwych, a społeczeństwa oparte na nieufności to społeczeństwa cyników i oszustów. Przy takim wniosku nie trzeba już chyba udowadniać, w którym z tych społeczeństw żyje się lepiej i łatwiej. Zabrakło mi tutaj natomiast porównania społeczeństw, które różniłyby się tylko poziomem zaufania, przy takim samym poziomie wiarygodności ich członków.

To, że w omawianej książce trudno się doszukać przełomowych tez, nie oznacza jednak, że nie jest ona interesująca. Jej główną wartość stanowi to, że porządkuje znane treści według oryginalnego klucza. Z pozoru niezwiązane ze sobą zagadnienia, jak teoria ryzyka, metody autoprezentacji, mechanizmy powstawania uprzedzeń i stereotypów czy wreszcie zasady demokracji, okazują się mieć pewną część wspólną. W efekcie otrzymujemy teorię zaufania o bardzo szerokim zasięgu, w której zawarte są także wskazówki praktyczne dotyczące na przykład tego, kiedy najbardziej opłaca się ufać, co można zyskać, a co stracić na zaufaniu i nieufności, czy jak zdobyć czyjeś zaufanie. Teoria ta nie przekona jednak tych, którzy są głęboko przeświadczeni, że w momencie, w którym zaczynamy kalkulować, przestajemy ufać.

Elżbieta Trepkowska  
Uniwersytet Warszawski

## Utylitarystyczna utopia jednego świata

Peter Singer, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, przeł. Cezary Ciesliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2006, s. 244.

Teza książki Petera Singera jest pozornie banalna: granice państw nie wyznaczają granic naszych moralnych zobowiązań. Gdy jednak wraz z Singerem zaczynamy zastanawiać się nad konsekwencjami tak postawionej tezy, znika jej banalność, a pojawia się rewolucyjny wniosek: współczesne państwa winny zrzec się suwerenności na rzecz rządu światowego. Suwerenność państw nie ma bowiem żadnego moralnego znaczenia — jest zbędnym reliktem przeszłości, pozostałością po dawno zapomnianych sposobach życia. Przedkładanie interesów obywateli państwa, w którym akurat żyjemy, ponad interes pozostałych ludzi jest dla Singera poważnym występkiem moralnym. Co więcej, w ostatnich latach — m.in. z powodu zmian klimatycznych, globalizacji czy zagrożenia terroryzmem — taka postawa może prowadzić do katastrofalnych skutków praktycznych. Żyjemy w świecie, w którym, jak pisze Singer, mamy tylko „jedną atmosferę”, „jedną ekonomię”, „jedno prawo” i stanowimy „jedną wspólnotę”.

Peter Singer to jeden z tych filozofów, którzy nie przejmują się praktycznymi konsekwencjami swoich tez ani ich wykonalnością. Takie podejście najbardziej widoczne jest w słynnej tezie Singera o tym, że — m.in. na skutek postępu w medycynie — powinniśmy odstąpić od zasady świętości życia ludzkiego<sup>6</sup>. W utilitaryzmie Singera tym, co się liczy z moralnego punktu widzenia, jest możliwość odczuwania cierpienia i doznawania przyjemności. To jedyna podstawa, by posiadać interesy, a zarazem by być podmiotem moralnym. Nie ma więc powodu, żeby przedkładać cierpienia ludzkie nad cierpienia innych gatunków zwierząt, które także zdolne są odczuwać ból. Stawianie wyraźnej granicy między człowiekiem a resztą przyrody — co robi chociażby etyka chrześcijańska — to dla Singera przejaw szowinizmu gatunkowego<sup>7</sup>, który jest równie naganny moralnie, co np. rasizm. Takie postawienie sprawy rewolucjonizuje potoczne przekonania moralne dotyczące tego, co jest moralnie dopuszczalne, a co nie. I tak np. zabójstwo jest złe, bo — oprócz cierpienia — prowadzi także do pozbawienia świadomych jednostek możliwości spełnienia swoich przyszłych pragnień. Ale zgodnie z teorią Singera „zabicie węża czy jednodniowego niemowlęcia nie prowadzi do niespełnienia jakichś pragnień tego typu, ponieważ wężę i dopiero co urodzone niemowlęta są niezdolne do ich posiadania”<sup>8</sup>. Zabójstwo niepowodujące cierpienia fizycznego nie byłoby więc moralnie naganne, jeśli dotyczyłoby istoty, która nie jest „zdolna do zdania sobie sprawy z siebie jako egzystującej w czasie”<sup>9</sup>. A ponieważ dla Singera pojęcie osoby nie ogranicza się do dorosłych osobników gatunku

<sup>6</sup> Patrz: P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, PIW, Warszawa 1997.

<sup>7</sup> Ang. „speciesism”, patrz: *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, PIW, Warszawa 2004. W polskim wydaniu *Etyki praktycznej* Petera Singera (przeł. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2003) termin ten oddawany był też jako „gatunkowizm”.

<sup>8</sup> P. Singer, *Etyka praktyczna*, dz. cyt., s. 95.

<sup>9</sup> Tamże, s. 96.

ludzkiego, lecz obejmuje także m.in. „szympanasy, goryle i orangutany”<sup>10</sup>, to stąd już tylko krok do wniosku, że zabicie dorosłej małpy może być znacznie poważniejszym występkiem moralnym niż bezbolesne zabicie noworodka<sup>11</sup>.

Tak jak w *Wyzwoleniu zwierząt*, *O życiu i śmierci* i *Etyce praktycznej* Singer walczył z szowinizmem gatunkowym i doktryną świętości życia ludzkiego, tak w *Jednym świecie* walczy z egoizmem narodowym. Zrębem tej książki, która po angielsku ukazała się 2002 roku, pierwotnie był cykl wykładów wygłoszonych na Uniwersytecie Yale. Filozoficzne rozważania dotyczące tego, dlaczego granice państw nie są granicami naszych moralnych zobowiązań przeplatają się tu z omówieniem konkretnych bolączek współczesnego świata — ociepleniem klimatu, skutkami globalizacji, prawem międzynarodowym i pomocą humanitarną. Singer dużą wagę przywiązuje do praktycznych konsekwencji utilitaryzmu, a mniejszą do filozoficznej analizy argumentów przemawiających za proponowanymi rozwiązaniami lub przeciw nim. Materiału dostarczają Singerowi raczej konkretne wydarzenia polityczne czy wypowiedzi polityków niż traktaty współczesnych filozofów czy politologów. Punktem wyjścia rozważań jest krytyka wypowiedzi ostatnich prezydentów Stanów Zjednoczonych, którzy w oficjalnych przemówieniach przedkładali interesy Amerykanów nad interesy obywateli innych państw. Singer polemizuje z tym poglądem pisząc, że „wartość życia niewinnej istoty ludzkiej nie zmienia się przecież wraz z narodowością”<sup>12</sup>. Krytykuje administrację USA za to, że nawet podczas uzasadnionych interwencji humanitarnych (np. w Kosowie w 1999 roku) nie chciała ryzykować życia ani jednego Amerykanina, by zmniejszyć całkowitą liczbę ofiar danej operacji. Z utilitarystycznego punktu widzenia jest to moralnie naganne, bo tym, co się liczy przy ocenie postępowania, jest „obiektywny” stan świata — całkowita ilość cierpienia i szczęścia, jaką nasze działanie spowoduje, a nie rezultat oglądany z takiego czy innego partykularnego punktu widzenia. Już na tym przykładzie widać, że analizy Singera często są dość jednowymiarowe. Czy politycy naprawdę mają prawo posyłać na pewną śmierć jednych ludzi, żeby ratować życie lub zdrowie innych? Czy moralność wymaga od nas poświęcenia własnego życia dla ratowania większej liczby ludzi? Te problemy nie pojawiają się w *Jednym świecie*. Dlatego podtytuł książki Singera (*Etyka globalizacji*) może wprowadzać w błąd: nie jest to podręcznik dotyczący etycznych problemów związanych z globalizacją, lecz jednostronny wykład pokazujący, jakie stanowisko wobec problemów globalnych zajmuje zwolennik pewnej wersji utilitaryzmu.

O ile przedkładanie interesu własnego plemienia czy państwa ponad ogólnoludzki zawsze było moralnie podejrzane (choć ma to zdaniem Singera wytłumaczenie odwołujące się teorii ewolucji), o tyle dziś — zdaniem autora *Jednego świata* — staje się także praktycznie niebezpieczne. Weźmy ocieplenie klimatu: „Kiedy prowadzę samochód — pisze Singer — emituję dwutlenek węgla, co stanowi część łańcucha przyczynowego prowadzącego do śmiertelnych powodzi w Bangladeszu”<sup>13</sup>. Nasz dotychczasowy system wartości ewoluował w świecie, w którym traktowało się atmosferę czy oceany jako niewyczerpalne zasoby, z którymi wszyscy mogą robić, co zechcą. Dziś jest to już niemożliwe. Co

<sup>10</sup> Tamże, s. 120.

<sup>11</sup> Dla precyzji argumentacji należałoby dodać, że dziecko to jest sierotą zupełną. W innym wypadku do moralnej kalkulacji musielibyśmy włączyć też żal, jaki zabicie dziecka wywoła u jego bliskich, patrz: wywiad z Peterem Singerem, *Nie każde życie jest warte życia*, „Gazeta Wyborcza”, nr 30 (5–6.02.2005), s. 22.

<sup>12</sup> P. Singer, *Jeden świat*, dz. cyt., s. 26.

<sup>13</sup> Tamże, s. 41.

więcej, prawo do wykorzystywania atmosfery zawłaszczyły sobie kraje uprzemysłowione emitując olbrzymie ilości gazów cieplarnianych, a skutki zmian klimatycznych ponoszą głównie kraje biedne, których nie stać na zaadoptowanie się do nowych warunków. Singer twierdzi, że akceptując obecną zasadę suwerenności państw nie da się tego problemu rozwiązać. Dlatego przedstawia kolejne możliwości rozwiązania problemu emisji gazów cieplarnianych czerpiąc z klasycznych teorii sprawiedliwości. Uznaje, że najlepszy byłby równy udział wszystkich i domaga się wprowadzenia limitów emisji dwutlenku węgla na zasadzie udziałów obliczanych wedle liczby mieszkańców danego kraju. Proponuje też wprowadzenie możliwości handlu tymi limitami, co dałoby biednym krajom „towa”, który mogłyby wymienić na zasoby niezbędne do zaspokojenia swoich potrzeb. Nad funkcjonowaniem tego systemu miałyby czuwać zreformowana ONZ.

Rozważania Singera dotyczące globalizacji i wolnego handlu są dość zniuansowane. Z jednej strony krytykuje Światową Organizację Handlu (WTO) za to, że względy gospodarcze przebijają wszystkie inne, np. dotyczące ochrony przyrody, narzeka — za Thomasem Friedmanem<sup>14</sup> — że globalizacja prowadzi do kurczenia się politycznego pola manewru, oskarża też WTO, że podejmuje decyzje w sposób niedemokratyczny uprzywilejowując kraje bogate. Jednakże w przeciwieństwie do wielu lewicowych intelektualistów, Singer nie jest przekonany o jednoznacznie negatywnych skutkach rozwoju globalnej wymiany handlowej. Podobnie jak w przypadku globalnego ocieplenia, tak w przypadku rozwoju wolnego handlu najlepszym rozwiązaniem wedle autora *Jednego świata* jest demokratyzacja (tzn. uzależnienie siły głosu podczas podejmowania decyzji dotyczących globalnego handlu od liczby mieszkańców danego państwa) oraz wprowadzenie ponadnarodowej kontroli, która sprawi, że reguły rządzące globalną wymianą handlową będą zgodne z utylitarystyczną moralnością. Innymi słowy, Światowa Organizacja Handlu powinna się zmienić w Organizację Moralnego Handlu.

Podobne rozwiązanie proponuje Singer w kwestii interwencji humanitarnych i zbrodni przeciwko ludzkości. Przyznaje, że przemoc może być tak głęboko zakorzeniona w ludzkiej naturze, że nawet zlikwidowanie ubóstwa nie będzie jej końcem. Z jednej strony, Singer broni zasady powszechnej jurysdykcji, która pozwalałaby każdemu państwu osądzać obywateli innych państw za szczególnie okrutne zbrodnie (na takiej zasadzie, na jakiej Izrael uprowadził, a potem osądził Adolfa Eichmanna za zbrodnie dotyczące nie tylko Żydów, ale także Cyganów czy Polaków), z drugiej, dostrzega zagrożenia, jakie niesie ze sobą możliwość urządzania w jednym kraju procesów karnych dygnitarzom innych krajów. Dlatego najlepszym rozwiązaniem, jego zdaniem, byłoby przekazanie jurysdykcji nad zbrodniarzami wojennymi ONZ, która na dodatek powinna mieć do dyspozycji wystarczające siły zbrojne, by móc przeprowadzać interwencje humanitarne w krajach, gdzie dochodzi lub może dojść do ludobójstwa. Singer wierzy też, że da się opracować przyzwoity globalny system sprawiedliwości karnej, „tak aby sprawiedliwość nie padała ofiarą narodowych różnic poglądów”<sup>15</sup>.

Czwartą dziedziną po ekologii, globalnej wymianie handlowej i międzynarodowym prawie karnym, która powinna zostać zdaniem Singera radykalnie zreformowana, jest pomoc humanitarna. Ta część książki jest z filozoficznego punktu widzenia najistotniej-

<sup>14</sup> T. Friedman, *Świat jest płaski. Krótka historia XXI wieku*, przeł. T. Hornowski, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2006.

<sup>15</sup> P. Singer, *Jeden świat*, dz. cyt., s. 29.

sza, ponieważ Singer próbuje tu obalić argumenty mówiące, że istnieją jakieś szczególne zobowiązania moralne dotyczące rodziny, rodaków czy ludzi, z którymi pozostajemy w bliskich relacjach. Od sukcesu tego zadania zależy więc także sensowność wszystkich wcześniejszych propozycji. Jednak argumentacja Singera opiera się tu głównie na celnie dobranych przykładach. Podobnie jak wcześniej Singer porównywał szowinizm gatunkowy do rasizmu, tak teraz wykorzystuje ten sam chwyt, by pokazać, jak niestosowne jest przedkładanie zobowiązań wobec rodaków nad uniwersalne wymogi moralności. Singer przywołuje np. cytat z XIX-wiecznego filozofa brytyjskiego Henry'ego Sidgwicka, który pisał, że powinniśmy lepiej traktować swoją rodzinę, przyjaciół, rodaków oraz... swoją rasę. Dlaczego — zastanawia się Singer — oburzamy się współcześnie, kiedy ktoś wzywa do różnicowania ludzi pod względem rasy, a faworyzowanie rodaków uważamy za rzecz naturalną? Chcąc nam uzmysłowić, jak bardzo nie potrafimy uwolnić się od partykularnego spojrzenia, Singer porównuje pomoc, jaką otrzymały rodziny ofiar zamachów terrorystycznych z 11 września 2001 roku (niemal milion dolarów na rodzinę, a w przypadku rodzin strażaków nawet więcej) z minimalną i niewystarczającą pomocą, jaką przeznaczamy na umierające z głodu afrykańskie dzieci. Takie postępowanie jest sprzeczne — zdaniem autora *Jednego świata* — z tym, że jednocześnie większość z nas uważa, iż każde ludzkie życie posiada tę samą wartość.

Singer za Richardem Hare przyjmuje dwustopniową wersję utilitaryzmu<sup>16</sup>. Poziom pierwszy to poziom intuicyjny, czy też codzienny poziom moralności. Poziom drugi, krytyczny, odgrywa rolę testu dla poziomu pierwszego z punktu uniwersalnych zasad moralnych. O ile Singer przejawia pewną pobłażliwość względem uprzywilejowanego traktowania członków rodziny i bliskich na poziomie codziennym (choć te stronicze preferencje nie mają charakteru moralnego), o tyle w przypadku rodaków jest znacznie surowszy. Szczególny charakter zobowiązań wobec dzieci Singer tłumaczy naszą historią ewolucyjną — miłość rodzicielska jest tak silnie zakorzeniona, że po prostu nie da się jej zwalczyć, wynika ona z „nieuniknionych ograniczeń, jakim podlega natura ludzka”<sup>17</sup>. Z kolei zobowiązania wobec rodziców czy ludzi z bliskiego otoczenia Singer usprawiedliwia wdzięcznością, jaką odczuwa się ze względu na wyrządzone nam uprzednio przysługi. Sama wzajemność nie daje jednak wglądu w jakąś specjalną prawdę moralną, ale służy kooperacji i tylko dlatego należy ją uwzględnić. Specjalne traktowanie swojej rodziny i bliskich można też wytłumaczyć odwołując się do poczucia bezpieczeństwa (Singer podaje przykład wiejskich rejonów Indii, gdzie liczne rodziny pełnią tę samą funkcję, którą w nowoczesnych społeczeństwach przejęły już towarzystwa ubezpieczeniowe). Z kolei szczególną rolę przyjaźni i miłości tłumaczy Singer po prostu tym, że dla większości ludzi leżą one u podstaw udanego życia<sup>18</sup>.

Z drugiej strony Singer próbuje obalić szereg poważnych i szeroko dyskutowanych we współczesnej etyce argumentów tłumaczących specjalne względy, jakie winni jesteśmy rodakom. I tak kolejno odrzuca traktowanie ich tak jak krewnych<sup>19</sup>, oparcie się na obowiązku wzajemnych świadczeń, traktowanie współobywateli jako „wspólnoty wyobrażonej”<sup>20</sup>,

<sup>16</sup> Patrz: R. M. Hare, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 40 i nast.

<sup>17</sup> Patrz: P. Singer *Jeden świat*, dz. cyt., s. 175.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> M. Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, New York 1983.

<sup>20</sup> B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizm*, przeł. S.



argumenty odwołujące się do największej efektywności podziału na państwa<sup>21</sup> czy szereg argumentów mówiących o tym, że zapobieganie nierównościom wewnątrz państw jest ważniejsze niż zwalczanie nierówności między państwami<sup>22</sup>. Stosunkowo najobszerniej krytykuje książkę Rawlsa *Prawo ludów*<sup>23</sup> za tezę, że obowiązek pomocy biednym społeczeństwu dotyczy głównie organizowania ich życia społecznego, natomiast sam fakt bycia ubogim — który często zdaniem Rawlsa jest konsekwencją zaniedbań lub niefortunnych decyzji — nie rodzi żadnych szczególnych obowiązków moralnych względem ludzi z innych państw.

Każdy z wymienionych wyżej poglądów, z którymi Singer tak łatwo się rozprawia, mógłby stanowić punkt wyjścia do krytyki głównej tezy *Jednego świata*. Nawet bowiem akceptując stanowisko Singera (które jak zobaczymy niżej wcale nie jest oczywiste), że stronnicze preferencje nie mają charakteru moralnego, można argumentować, iż istnieją jednak pewne względy przemawiające za specjalnie uprzywilejowanym traktowaniem członków swojej wspólnoty politycznej<sup>24</sup>. Skupię się na jednym, szczególnie rzucającym się w oczy przykładzie. W niektórych przypadkach Singer dopuszcza, że względy wzajemności mogą pokonać uniwersalne zobowiązania moralne (przypadek rodziców), w innych wyklucza taką sytuację (zobowiązania wobec współobywateli). Ktoś mógłby jednak argumentować, że w krajach rozwiniętych wysoki poziom życia zależy głównie od wspólnoty politycznej, która zapewnia funkcjonowanie tak skutecznego, jak i wydajnego systemu. Umiejętności szefa wielkiego banku, który w Londynie zarabia miliony funtów rocznie, w kongijskim buszu mogłyby okazać się kompletnie nieprzydatne, a on sam miałby problem z podstawowymi środkami do przeżycia. Sam Singer cytował niedawno laureata Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii Herberta Simona, który szacuje, że w bogatych społeczeństwach — w USA i Europie Zachodniej — co najmniej 90 proc. dochodów pochodzi z „kapitału społecznego”, a tylko 10 proc. jest wypracowywane dzięki indywidualnemu wkładowi<sup>25</sup>. Wydawałoby się więc, że nasze oparte na wzajemności zobowiązania wobec wspólnoty (szczególnie jeśli chodzi o redystrybucję majątku) powinny czasem przebijać uniwersalne zobowiązania moralne, analogicznie jak to się dzieje w przypadku rodziców<sup>26</sup>.

Oprócz niespójności wewnętrznych propozycja Singera narażona jest na znacznie poważniejsze zarzuty dotyczące jej przesłanek. Niektórzy filozofowie twierdzą — wbrew temu, co sądzi Singer — że stronnicze preferencje mają charakter moralny. Bernard Williams utrzymywał na przykład, że nasze zobowiązania wobec rodziny czy przyjaciół są po prostu pierwotnymi faktami, które każda teoria moralna musi uwzględnić<sup>27</sup>. Szczególnych

Amsterdamski, Znak, Kraków 1997.

<sup>21</sup> R. Goodin, *What Is So Special about Our Fellow Countrymen?*, „Ethics” 98 (1988).

<sup>22</sup> Ch. Wellman, *Relational Facts in Liberal Political Theory: Is There Magic in the Pronoun ‘My’*, „Ethics” 110 (2000).

<sup>23</sup> J. Rawls, *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

<sup>24</sup> Doskonałym przykładem tego, jak z uniwersalnych obowiązków moralnych wywieść można szczególne zobowiązania wobec współobywateli jest artykuł R. Goodina, *What Is So Special about Our Fellow Countrymen?*, dz. cyt., szczególnie ss. 678–686. Goodin tłumaczy też zjawisko całkowicie pominięte przez Singera, czyli to, dlaczego czasami własnych rodaków mamy prawo traktować gorzej niż obcokrajowców. Dochodzi do wniosku, że w przypadku obcokrajowców bardziej istotny od obowiązku pomocy jest zakaz szkodzenia, w przypadku zaś współobywateli sytuacja wygląda odwrotnie.

<sup>25</sup> Patrz: P. Singer, *Miliarderzy, podzielcie się*, „Gazeta Wyborcza”, nr 303 (30.12.2006 — 01.01.2007), s. 13.

<sup>26</sup> Przy czym tak skonstruowana wspólnota nie musiałaby się współcześnie ograniczać do poziomu państw. W naszym przypadku tak rozumianą wspólnotą byłyby zarówno Polska, jak i Unia Europejska.

<sup>27</sup> Ujmując rzecz ściślej, każda teoria moralna musi uwzględnić subiektywne zainteresowania, pragnienia

względów należnych bliskim (a być może i rodakom) nie da się wpleść w uniwersalne zobowiązania moralne, bo nie możemy odwiedzać w szpitalu chorego przyjaciela dlatego, że np. spowoduje to wzrost ilości szczęścia na świecie. Ludzie, którzy tak by postępowali, mieliby „o jedną myśl za wiele”<sup>28</sup>. I rzeczywiście wydaje się, że w twierdzeniu Williamsa jest sporo racji: wedle koncepcji Singera szczególne traktowanie będące wynikiem głębokiego przywiązania do innego człowieka zawsze musi być okupione poczuciem winy. Jeśli odwiedzam mojego przyjaciela w szpitalu albo specjalnie troszczę się o moje dzieci, to będąc uświadomionym utylitystą, muszę to robić z poczuciem winy, że ulegam subiektywnym i amoralnym skłonnościom do faworyzowania akurat *mojego* przyjaciela, akurat *moich* dzieci (pamiętajmy, że choć Singer ostatecznie dopuszcza takie względy na poziomie codziennym, to nie są to dla niego względy moralne!). Problem z takim postawieniem sprawy jest zatem następujący: kto raz wspiął się na krytyczny poziom myślenia, ten traci zdolność do angażowania się w sprawy, które normalnie nadają życiu sens<sup>29</sup>. Odpowiedź Singera w *Jednym świecie* na ten zarzut jest, niestety, dość skrótowa: odwraca on rozumowanie Williamsa i twierdzi, że to właśnie ci, którzy nie dostrzegają, iż bliskie relacje fizyczne i uczuciowe nie mają żadnego znaczenia w kontekście naszych zobowiązań moralnych, mają „o jedną myśl za mało”.

Krytyka poglądów Singera mogłaby zresztą pójść znacznie dalej i podważyć psychologiczną wiarygodność tego rodzaju utylityzmu, oraz pokazać, że przeczy ona „moralnej fenomenologii”. Wydaje się, że sama zdolność zrozumienia wymogów uniwersalnej moralności, a także posiadanie stosownej motywacji do działania, zależy w pierwszym rzędzie od zobowiązań szczególnego rodzaju, tj. od zobowiązań wobec ludzi, z którymi łączą nas jakieś wyjątkowe relacje (rodzina, przyjaciele, rodacy). Zobowiązania uniwersalne byłyby więc wedle tego rozumienia — zarówno w porządku poznawczym, jak i motywacyjnym — jedynie pochodną naszych relacji z najbliższymi. Po pierwsze, wedle powszechnego mniemania to właśnie sposób traktowania najbliższych jest podstawową miarą moralnych kwalifikacji danego człowieka, a bycie obiektem troski ze strony najbliższych uczy tego, na czym polegać mogą zobowiązania moralne wobec ludzi, których nie znamy. Po drugie, nie jest jasne, jakie w etyce Singera jest źródło motywacji do działania moralnego w ścisłym sensie tego słowa. Uniwersalistycznej i bezosobowej moralności Singera grozi to, że nawet gdybyśmy ją zaakceptowali, nikt nie wiedziałby, dlaczego i po co ma w ogóle postępować moralnie<sup>30</sup>. Można by zatem odwrócić rozumowanie Singera i stwierdzić, że to nie specjalne zobowiązania moralne wymagają wyjaśnienia i uzasadnienia, lecz odwrotnie: wymagają tego zobowiązania uniwersalne.

---

i projekty, które nadają naszemu życiu sens. Troska o rodzinę i specjalne względy, jakimi obdarzamy przyjaciół, są zaś zazwyczaj jednymi z najważniejszych naszych „projektów”, patrz: B. Williams, *Osoby, charakter, moralność*, [w:] *Ile wolności powinna mieć wola*, przeł. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 239–262. Powyższa krytyka uniwersalistycznych teorii moralnych jest ściśle związana z internalizmem racji do działania, którego zwolennikiem jest Williams. Jest to stanowisko głoszące, że wszystkie racje do działania muszą mieć charakter wewnętrzny, czyli muszą pochodzić z „subiektywnego zbioru motywacyjnego”. Innymi słowy, istnienie racji do danego działania jest uwarunkowane istnieniem potencjalnej motywacji do takiego działania. Więcej na ten temat, patrz: B. Williams *Internal and External Reasons*, [w:] *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 101–113.

<sup>28</sup> B. Williams, *Osoby, charakter, moralność*, dz. cyt., s. 261.

<sup>29</sup> Patrz: tamże, s. 261–62.

<sup>30</sup> Podobny wniosek wynika z analizy S. Buckle’a *Peter Singer i utylityzm. Nauki płynące od Rousseau i Kanta*, „Etyka” 39 (2006), który pisze, że „W ujęciu Singera etyka pozostaje kwestią wyboru” (s. 77).

Mimo wielu uproszczeń i dość publicystycznego charakteru książka Singera warta jest polecenia. Na uwagę filozofów zasługuje szczególnie jej część poświęcona próbie obalenia rozpowszechnionego przekonania, że mamy jakieś szczególne zobowiązania moralne wobec rodaków. Problem ten wydaje się istotny zwłaszcza w Polsce, gdzie szczególne zobowiązania wobec członków naszej wspólnoty politycznej nie są w publicznym dyskursie nawet podawane w wątpliwość, a egoizm narodowy przedstawiany jest wyłącznie jako postawa moralnie chwalebna.

Tomasz Żuradzki  
Uniwersytet Jagielloński

## Pornografia — problem etyczny?

Ruwen Ogien, *Penser la pornographie*,  
PUF, Paris 2003, s. 176.

Książka Ruwena Ogiena jest dziełem wyjątkowym — pokazuje, jak można spojrzeć chłodnym okiem na gorący, kontrowersyjny temat. Autor daleki jest od snucia apoteozy hedonizmu; to, co go interesuje, to raczej rzetelna filozoficzna analiza problemu. Ogien odziewa się od sporów historycznych czy antropologicznych, pokazując ich zasadniczą niekonkluzywność. Tylko w niewielkim stopniu interesuje go to, czy jesteśmy w stanie stworzyć adekwatną definicję pornografii; to, co wydaje mu się ważne, to raczej analiza samego dyskursu związanego z problemem.

Ruwen Ogien, jako myśliciel wychowany w tradycji filozofii analitycznej, w jasny i przystępny sposób pokazuje nieścisłości i nieporozumienia, które narosły wokół tego tematu. Zwraca uwagę na fakt, że wielu filozofów, ulegając *panice moralnej*, nie odważyło się przeprowadzić swoich rozumowań do końca i wyciągnąć z nich nasuwających się (choć często kontrowersyjnych) wniosków. Ogien nie zamierza podążać ich śladem, książka *Penser la pornographie* jest wyrazem tego postanowienia. Jest ona odważna, niezwykle konsekwentna, a czasem nawet szokująca i kontrowersyjna.

Pornografia, choć często bywa przedmiotem zacieklej i gorących sporów, jako temat refleksji moralnej cały czas nie jest dość dobrze opracowana. Nie ma zgody, co do tego, co można określić mianem „pornograficzne” (czy marzenia albo wspomnienia mogą być pornograficzne?), kto jest odbiorcą pornografii, a wreszcie brakuje porozumienia w kwestii tak podstawowej jak ta, czym jest sama pornografia oraz jak ją zdefiniować.

Taki stan rzeczy sprzyja spiętrzeniu się interesujących paradoksów. Autor zastanawia się, dlaczego w krajach demokratycznych wiek dojrzałości seksualnej nie idzie w parze z przyzwoleniem na korzystanie z materiałów pornograficznych. Dlaczego nastolatek, mający mniej niż 18 lat, jest według prawa dostatecznie dorosły, aby podlegać odpowiedzialności karnej za popełnione przestępstwa, ale jednocześnie nie na tyle dojrzały, aby oglądać filmy pornograficzne?

Inne problemy, jakie stawia Ogien, to pytania o to, jakie argumenty przemawiają za deprecjonowaniem pornografii? Czy możemy rozróżnić „dobrą” (tj. kreatywną, uwzględ-

nijającą praktyki mniejszości seksualnych) i „złą” pornografię (mizoginiczną, wulgarną)? Wreszcie pyta, jak ustalić (i czy w ogóle to zadanie jest wykonalne) linię demarkacyjną między tym, co erotyczne, a tym, co pornograficzne?

Ogien twierdzi, że podział na to, co erotyczne, pornograficzne, czy też po prostu na to, co jest materiałem o charakterze seksualnym, może być uzasadniany jedynie racjami estetycznymi, prawnymi, politycznymi czy też społecznymi, ale w żadnym razie nie może być uzasadniany racjami moralnymi. Według autora różnica między tym, co pornograficzne, a tym, co erotyczne, nie jest różnicą deskryptywną (obydwa fenomeny odnoszą się do tej samej rzeczy), ale raczej różnicą dotyczącą ocen i emocjonalnego stosunku do przedmiotu osoby, która chce dokonywać tych dystynkcji. To, co erotyczne, jest **odbierane** zazwyczaj jako „pozytywne”, a to, co pornograficzne jako „negatywne”. Nie chodzi zatem o rzeczywistą różnicę moralną, ale o pewne rozbieżności w subiektywnej ocenie, odbiorze tych dwóch fenomenów. Toteż zdaniem Ogiena można argumentować, że skoro uznaje się, że to, co erotyczne nie pociąga za sobą problemów moralnych, to w gruncie rzeczy nie mamy również podstaw, aby uznać, że to co pornograficzne takie problemy stawia. Fakt, iż to, co pornograficzne jest **odbierane** jako negatywne nie upoważnia nas do stwierdzenia, iż jest ono niemoralne. Taka postawa jest zgodna z zasadami *etyki minimalistycznej*, której autor jest zwolennikiem.

Dzieło Ogiena byłoby zupełnie niezrozumiałe (i na pewno bardzo bulwersujące), gdyby nie zostały na samym początku wyjawione założenia, które są fundamentem całej koncepcji autora. Są to trzy zasady, na których opiera się *etyka minimalistyczna*:

(1) założenie o neutralności względem esencjalistycznych koncepcji dobra, a więc takich, które w imię pewnych racji metafizycznych uznają za akceptowalne etycznie tylko pewne, ściśle określone postawy, zachowania czy też wartości. Autor twierdzi, iż żadna szczególna koncepcja dobra (na przykład seksualnego) nie jest bardziej uprzywilejowana w stosunku do jakiejś innej.

(2) założenie negatywne, mówiące o unikaniu szkodenia innym (chodzi o szkody zarówno fizyczne, jak i psychiczne). To, co może powodować szkody innym, z punktu widzenia koncepcji Ogiena jest nieetyczne.

(3) założenie pozytywne, głoszące, iż należy przyznawać taką samą wartość interesom i głosowi każdego.

W myśl *etyki minimalistycznej*, stroniącej od wszelkich form moralizmu, nie ma żadnego moralnego powodu do potępiania pornografii. Autor idzie nawet dalej w swoich rozważaniach, pytając, czy nie jest tak, iż mamy wręcz *prawo* do pornografii, ufundowane na prawie do osobistej ekspresji, do informacji, do wolności wyrazu artystycznego? Pomimo iż już w samym terminie *pornografia* zawarty jest pewien opis (z greckiego *porne* — prostytutka, *graphein* — pisać), analiza tego słowa nie daje nam odpowiedzi na pytanie, czym pornografia jest. Co jest jej przedmiotem? Jakie są jej granice? Ponieważ żadna definicja nie wydaje się zadowalająca, Ogien stoi na stanowisku, że być może lepszą taktyką rozjaśniającą to pojęcie byłoby stworzenie pewnej listy obiektów, do których może się odnosić przymiotnik „pornograficzny”. Ogien podkreśla, iż w dyskursie o pornografii w zależności od środowiska zwraca się uwagę na odmienne aspekty problemu. We Francji centralną kwestią jest ochrona młodych przed pornografią, a w Stanach Zjednoczonych — poniżenie i degradacja kobiet.

Pornografia jest zdefiniowana w USA jako prezentacja poniżenia seksualnego kobiety, jako redukcja kobiety do części jej ciała (to samo dotyczy prezentowania mężczyzn).

Koncepcja zaproponowana przez amerykańskie feministki nie odnosi się w żaden sposób do wątpliwego kryterium intencji autora czy też przewidywanych reakcji publiczności. W przypadku definicji zaproponowanej we Francji przez CSA (Conseil Supérieur de l'Audiovisuel) u podstaw tego, co pornograficzne, musi leżeć intencja wzbudzenia u odbiorców podniecenia seksualnego.

Jednym z argumentów mających wskazywać na moralne zło pornografii jest teza, że przyczynia się ona do wzrostu agresji. Rozstrzygnięcie tego argumentu zależy od badań empirycznych. Można postawić następujące hipotezy, mówiące o korelacji pornografii i przemocy:

(1) efekt negatywny: istnieje wyraźna koincydencja między korzystaniem z materiałów pornograficznych a wzrostem przestępstw na tle seksualnym. Użytkownicy takich materiałów mają tendencję do zachowań agresywnych (mechanizm *imitacji*).

(2) efekt neutralny: nie ma żadnej znaczącej korelacji między konsumowaniem pornografii a wzrostem agresji i przestępstw na tle seksualnym.

(3) efekt pozytywny: kontakt z pornografią przyczynia się do zmniejszenia agresji seksualnej (mechanizm *katharsis*).

Niestety wyniki prac różnych komisji prowadzących badania na temat wpływu pornografii nie są zbieżne. Według komisji powołanej w 1967 w USA przez prezydenta Johnsona nie ma wyraźnej korelacji między pornografią a wzrostem zachowań agresywnych. Stwierdzono, że pornografia ma działanie kataraktyczne, pozwala rozładować negatywne emocje związane ze sferą seksualną. Jednakże Komisja Meese'a powołana w 1984 stwierdza coś zupełnie przeciwnego — mianowicie, że prawdziwa jest hipoteza (1).

Badania empiryczne dotyczące pornografii nastrożają wiele problemów zarówno normatywnych, jak i epistemologicznych. Po pierwsze, wynik badań empirycznych często zależy od teoretycznego nastawienia badaczy, a więc od przyjętego w danym środowisku paradygmatu. To właśnie był powód, dla którego wyżej wymienione komisje doszły do przeciwnych wniosków. Pierwsza komisja była zorientowana na teorię *katharsis*, druga zaś była bardziej przychylna teorii *imitacji*. Po drugie, co wydaje się problemem jeszcze bardziej zasadniczym niż pierwszy, nasze nastawienie filozoficzne często decyduje o tym, czy w ogóle przyznamy jakąś istotną wagę badaniom empirycznym.

Trzeba zauważyć, że badania empiryczne nigdy nie mogą dostarczyć rozstrzygnięć moralnych, normatywnych. Takie rozstrzygnięcia są możliwe dopiero po dokonaniu interpretacji danych naukowych. Czy z faktu, że pewne dzieła, powiedzmy literackie, mogą mieć na niektórych negatywny, kryminogenny wpływ, w sposób oczywisty wynika, że należy zakazać ich czytania? Czy należy zakazać czytania Koranu tylko dlatego, że w imię tej świętej księgi pewni radykałowie dokonują zamachów?

Ciągle nie ma badań empirycznych rozstrzygających kwestię wpływu pornografii na wzrost przestępczości. Jaką zatem przyjąć postawę? Czy aprobować pornografię, dlatego że nie ma mocnych dowodów na to, iż jest *szkodliwa*, czy wręcz przeciwnie: strzec się jej, ponieważ nie ma *jeszcze* dostatecznie mocnych dowodów na to, że jest ona *nieszkodliwa*? W takiej sytuacji decyzja, jaką podejmiemy, zawsze będzie wyrazem pewnego osobistego, arbitralnego rozstrzygnięcia. Ruwen Ogien skłania się ku pierwszemu rozwiązaniu. W kolejnym rozdziale autor odrzuca koronny argument przeciwników pornografii. Jest to argument o proweniencji metafizycznej, głoszący, że produkcja i dystrybucja pornografii oraz korzystanie z niej jest uderzeniem w „ludzką godność” oraz rodzajem uprzedmio-

towania człowieka. Ogien stwierdza, że teza ta leży poza zainteresowaniami zwolennika *etyki minimalistycznej*, gdyż w wyraźny sposób faworyzuje pewną wyróżnioną koncepcję dobra i ma ewidentnie *moralistyczny* charakter. Argument o „godności ludzkiej” nie powinien wpływać na decyzje polityczne i legislacyjne, gdyż państwo demokratyczne musi zachowywać neutralność względem przekonań religijnych, jak i metafizycznych.

Z kolei kwestia „degradacji ludzkiego ciała”, „uprzedmiotowienia”, „dehumanizacji” stawia nas głównie przed problemami natury metodologicznej. Kto jest właściwie degradowany, sprowadzany do roli przedmiotu? Aktorzy? Osoby oglądające materiały pornograficzne? Pewna koncepcja seksualności? Pewna koncepcja człowieka? Jeśli zapytamy, co jest złego w tak zwanej „dehumanizacji”, to znów dochodzimy do pewnej uprzywilejowanej, esencjalistycznej koncepcji człowieka, która z założenia jest odrzucana przez zwolenników *etyki minimalistycznej*.

Kolejnym problemem jest to, co to w ogóle znaczy „uprzedmiotawiać”? Nawet jeśli pornografia uprzedmiotawia człowieka, to czy jest to dostateczna racja, aby ją dezaprobować? Konsekwencją takiej postawy musiałyby być odrzucenie wielu dzieł artystycznych: fotografii, filmów, literatury. Jeśli pornografia miałaby stanowić zagrożenie dla jej użytkowników, to należy zadać pytanie, jakiego rodzaju negatywne konsekwencje mogłyby powodować. Czy chodzi o zagrożenie zdrowia? O negatywny wpływ na psychikę? Czy też raczej o konsekwencje ideologiczne (pornografia jako burzycielka pewnej koncepcji ludzkiej seksualności)?

Ogien zwraca uwagę na ciekawy fakt. Jeśli ktoś twierdzi, że pornografia przedstawia fałszywą wizję ludzkiej seksualności, podaje argument natury ideologicznej, a nie, jak mogłoby się wydawać, psychologicznej. Największą szkodą, jaką możemy wyrządzić młodym, jest utrudnienie im dostępu do informacji, do edukacji, jak również do źródeł mogących zaspokoić ich ciekawość. Dlaczego mielibyśmy patologizować, kryminalizować potrzeby młodych? W społeczeństwie demokratycznym kierującym się zasadami *etyki minimalistycznej* nie ma powodów, aby wykluczać materiały pornograficzne jako możliwą pomoc w zaspokojeniu ciekawości.

Książka Ogiena, wydana w serii *Questions d'éthique*, wpisuje się w dyskusję wokół wspólnych problemów moralnych. Dogłębna analiza problemu pozwala spojrzeć na pornografię jako na przedmiot godny zainteresowania filozofa, a nie tylko jak na sensację bulwarowej prasy.

Ogien posługuje się bardzo dobrym warształem. Pomimo iż snuje niezwykle erudycyjne rozważania, jego styl nigdy nie traci na lekkości i jasności. Co więcej, jego książka jest doskonałą szkołą rzetelnego filozofowania, tj. takiego, które chce unikać argumentów moralistycznych i ideologicznych.

*Penser la pornographie* ma jednak pewne wady. Jedną z nich jest to, że autor zajmuje wyraźnie przychylną postawę wobec pornografii. Rażąco jest to, jak dużą wagę niekiedy przyznaje się wątpliwej jakości argumentom. Czy zaspokojenie ciekawości młodych jest dobrym argumentem na rzecz pornografii? Jeśli tak, to konsekwentnie należałoby przyzwolić młodzieży na swobodnie korzystanie również z innych rzeczy, pozwalających zaspokoić ich ciekawość, np. z twardych narkotyków. Czy rzeczywiście ci, dla których kontakt z pornografią jest przeżyciem traumatycznym, powinni być zachęceni do jej konsumpcji w ramach oswojania się z tym, co wprawdzie nieprzyjemnie, ale nieuchronne w naszym życiu (jak śmierć



czy przemoc)? Czy kontakt z pornografią jest tak samo nieunikniony, jak nieunikniona jest śmierć czy przemoc? Czy rzeczywiście materiały pornograficzne są najlepszym źródłem zaspokajania głodu informacji na temat ludzkiej seksualności? Nawet jeśli miałyby tak być, to jaką treść informacyjną niesie ze sobą zdjęcie niekompletnie ubranej kobiety?

Pomimo tych (nielicznych w gruncie rzeczy) słabości, książka Ruwena Ogiena, autora niezbyt znanego w Polsce, zasługuje na uwagę nie tylko etyków i filozofów, ale każdego, kto interesuje się zagadnieniami etyki stosowanej.

Marta Szymczyk  
Uniwersytet Warszawski

## Myślenie mniej boli

Hannah Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, przeł. Wojciech Madej i Mieczysław Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 326.

*Odpowiedzialność i władza sądenia* jest zbiorem nieopublikowanych dotąd esejów Hanny Arendt. Praca jest owocem pracy naukowców amerykańskich, wspierających projekt wydania pism niemieckiej filozofki. Zawiera eseje z ostatnich dziesięciu lat życia myślicielki i stanowi pierwszą część tego projektu. Tematyką wiodącą tomu są zagadnienia z etyki, filozofii polityki, filozofii prawa oraz dziedzin pozafilozoficznych, takich jak historia, politologia, socjologia czy psychologia. Dziedziny pozafilozoficzne oraz znaczące wydarzenia historii XX wieku, takie jak procesy sądowe zbrodniarzy hitlerowskich (głównie proces Eichmanna), wojna w Wietnamie i problem rasizmu w Stanach Zjednoczonych, stały się dla Arendt impulsem nie tylko do podjęcia problemów *stricte* filozoficznych, ale również do przemyślenia na nowo dotychczasowej myśli moralnej. W omawianych esejach autorka podjęła się analizy i rekonstrukcji pojęć z etyki i filozofii.

Książka została podzielona na dwie części — *Odpowiedzialność i Władzę sądenia. Prolog* oraz *Powracającą falę*. Arendt wygłosiła w ostatnim roku swego życia, dlatego te dwa teksty otwierają i zamykają zbiór. Pierwszy jest swego rodzaju zapowiedzią przemyśleń na temat odpowiedzialności i roli jednostki, drugi zaś stanowi refleksję nad trudną przeszłością, która wciąż jeszcze nie doczekała się osądzenia. Eseje ułożone są w kolejności chronologicznej, za wyjątkiem *Refleksji na temat Little Rock* (jest to jedyny tekst sprzed *Eichmanna w Jerozolimie*). Szczególnie warto przyjrzeć się części zatytułowanej *Odpowiedzialność*, gdyż jest ona bardziej refleksyjna, a *Władzę sądenia* można potraktować jako dostarczającą przemyśleń w oparciu o konkretne przykłady wydarzeń powojennych.

Kluczowym tekstem dla całego zbioru jest, wydany po raz pierwszy w całości, esej *Kilka zagadnień z filozofii moralnej*. Pada w nim charakterystyczna dla Arendt teza o dwukrotnym kryzysie moralności — nie tylko w czasach nazizmu, ale i zaraz po wojnie, w trakcie procesu zbrodniarzy hitlerowskich. Jest to swoista polemika z tradycją platońsko-kantowską.

Przeciwstawiając się teorii etycznej, wedle której moralność należałoby oprzeć na prawie, Arendt krytykuje Kanta za niebezpieczeństwo związane z podnoszeniem prawa do rangi fundamentu moralności. Oznacza to odejście od poglądu wyrażonego w *Eichmannie w Jerozolimie*, gdzie Arendt wytknęła zbrodniarzowi właśnie opaczne rozumienie imperatywu kategorycznego. Główny argument dotyczy przestawienia pojęć w czasach dyktatury Hitlera, kiedy „to, co nielegalne stało się prawem” (stanowionym). Jest to moim zdaniem błędna interpretacja Kanta, który miał na myśli powszechne rozumne prawo moralne, stanowiące fundament dla wszelkiego prawa stanowionego. Rozważania autorki powinny zatem dotyczyć praktycznych skutków stosowania się do moralnego prawa właśnie i teoretycznego zbadania, czy byłyby one równie opłakane, jak te ujawnione w wyniku analizy dotyczącej stosowania się do prawa stanowionego. Tej kwestii Arendt jednak nie stawia. Równie wątpliwy jest jej postulat eliminacji kategorii posłuszeństwa z języka etyki. Wbrew przekonaniom autorki<sup>31</sup>, przetrwanie tego pojęcia może być niebezpieczne tylko wtedy, gdy zrozumie się je jako posłuszeństwo bezmyślnym nakazom. Taka interpretacja nie jest jednak jedyna.

Arendt znajduje inną kategorię prawną i moralną, która, wedle niej, przetrwała w powszechnej świadomości. Z jej analiz wynika, że jest nią sumienie, które — niezależnie od orientacji religijnej, światopoglądowej czy wykształcenia jest fundamentem wszelkich zakazów. Przywracając owej kategorii jej pierwotne znaczenie, Arendt rozumie sumienie jako zdolność mówienia „nie”. Zatem, inaczej niż myśliciele chrześcijańscy, nie wiąże z kategorią sumienia żadnych nakazów. Podkreśla, że słowo to, po grecku *syneidenai*, pierwotnie, znaczyło „świadomość”. Odwołując się do sokratejskiej idei daimoniona, Arendt stawia znak równości między słuchaniem, mówieniem a myśleniem. Wyraźnie oddziela myślenie jako czynność od poznania jako skutku myślenia. (W tym odróżnieniu widoczne są inspiracje heideggerowską koncepcją prymatu bycia nad bytem. Zafascynowanie Sokratesem także przypomina Heideggera, jednak Arendt pogłębia znacznie interpretację postaci greckiego myśliciela właśnie o ów wątek sumienia). Dlatego autorka *Życia umysłu* przypisuje sumieniu status wiecznie żywej, rozwijającej się mocy, co pozwala zapobiec niebezpieczeństwu popadania w dogmatyzm moralny. Tym samym, „za jednym zamachem”, odbiera myśleniu obiektywność. Powrót do sokratejskiej idei i uznanie myślenia za własność wszystkich, a za jego przedmiot konkretnej sytuacji prowadzi bowiem do wniosku, że nie istnieją żadne ogólne zasady moralne. Co więcej, sądy etyczne są zrelatywizowane do przypadkowych zdarzeń. Także kryterium wyboru sposobu postępowania przez władzę sądenia za Kantem przyjmuje się jako jedyny gwarant przede wszystkim sądów moralnych w świecie społeczno-politycznym, jest swobodne: „Władza sądenia — uboczny produkt wyzwalającej mocy myślenia — urzeczywistnia samo myślenie, uwidacznia je w świecie zjawisk, gdzie człowiek nigdy nie jest sam i zawsze ma za dużo na głowie, żeby myśleć”<sup>32</sup>. Dla czytelników niezaznajomionych z innymi pracami Arendt pewnym problemem może być to, że władza sądenia nie została w tym artykule przez autorkę zdefiniowana i nie wiadomo, czy „jedna z najbardziej tajemniczych władz ludzkiego umysłu, powinna być nazwana wolą, rozumem, czy może trzecią zdolnością umysłową?”<sup>33</sup>

Rozważania Arendt zmierzają w kierunku oddania moralności w ręce człowieka, a nie transcendencji i dlatego moralność jest rzeczą *par excellence* subiektywną. Przed dowol-

<sup>31</sup> Kilka zagadnień filozofii moralnej.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże, wykład 3 i 4.

nością ratuje moralność w rozumieniu Arendt intersubiektywność, dzięki posłużeniu się wyjętym z estetyki kantowskiej „zmysłem wspólnym” i przeniesieniu go w sferę moralności. Pozostaje jednak pytanie, czy wbrew intencjom autorki, zakorzeniona w subiektywności moralność nie stanowi większego niebezpieczeństwa dla moralności w polityce niż ustanowione raz na zawsze Kantowskie prawo?

Sądy etyczne opierają się w myśli Arendt zawsze na doświadczeniach autorytetów. Skądinąd cenna uwaga, że autorytety są koniecznym warunkiem życia etycznego zbiorowości, zakłada wiarę w zdrowy rozsądek społeczeństw w dziedzinie moralności i wydaje się świadczyć o myśleniu życzeniowym. Dobór autorytetów ma być, zdaniem Arendt, wsparty kategorią rodzącego się sumienia, ale z powodu braku podstaw dla sumienia w postaci jakichkolwiek zasad, w sytuacji konfliktu przekonań, nie da się obronić żadnej z konkurencyjnych opinii moralnych, a nawet wyróżnić żadnej z nich. Brak zakorzenienia sumienia w zasadach powszechnych może prowadzić do zwycięstwa silniejszego, a stąd niedaleko już do bezmyślnego posłuszeństwa, przed którym Arendt chciała się przecież bronić.

Warto wczytać się w interesujące rozważania na temat woli<sup>34</sup>, w których autorka przedstawia bardzo ciekawą genezę tego pojęcia w myśli zachodniej. Wola ma, według Arendt, początek w filozofii św. Pawła i odpowiada za rozstrzyganie między sprzecznymi dążeniami. Zastępuje tym samym miejsce rozumu w triadzie platońskiej. Trudno się nie zgodzić, że tylko jako woźnica platoński wola może dokonywać pozytywnych wyborów moralnych, ale dyskusyjne jest stwierdzenie autorki, że ta twórcza i kierownicza rola woli jest jej, a nie rozumu, funkcją podstawową.

Arendt omawia zagadnienie winy, łącząc spojrzenie na moralność jako sprawę jednostki z perspektywą, w której moralność to sprawa ważna dla ogółu społeczeństwa. Zakłada, że każdy konkretny człowiek buduje społeczeństwo i za nie odpowiada, ale wyraźne oddziela winę jednostki od kwestii odpowiedzialności zbiorowej. Wiąże z tym postulat eliminacji pojęcia „winy zbiorowej”, które, wedle niej, nie ma żadnego znaczenia i jest tylko pomieszaniem pojęć o daleko idących, fatalnych skutkach praktycznych — powiedzenie, że „Eichmann jest obecny w każdym z nas” to nieuzasadnione przeniesienie podmiotu winy z jednostki odpowiedzialnej za zbrodnie na każdego człowieka. Dlatego, wedle Arendt, nieporozumieniem i tanim sentymentalizmem jest poczuwanie się do winy za krzywdę narodu, społeczeństwa czy ludzkości. Jednak eliminacja pojęcia „winy zbiorowej” może się wydawać rozwiązaniem zbyt radykalnym.

Równie ciekawym, co ważnym elementem myśli Arendt są rozważania nad pojęciem osoby. Autorka utożsamia osobę z podmiotem moralnym. Ciekawie tę myśl uzasadnia: „Osoba moralna to redundancja”, co oznacza, że każdy członek społeczeństwa powinien być moralny. Dodawanie do pojęcia określenia, które je konstytuuje, jest błędem logicznym. Ujmowanie jednostki nie jako jednorodnej całości, lecz, za Sokratesem, jako podwójności, siebie jako partnera w rozmowie, jest konieczne dla zaistnienia myślenia. Tym samym Arendt zmienia status tego pojęcia — ktoś nie jest osobą dlatego, że stworzył go transcendentny Bóg, lecz dlatego że myśli, prowadzi z sobą dialog i traktuje siebie z szacunkiem, który jest niezbędny dla życia w harmonii z sobą i innymi. („Polityczna maksyma Sokratesa brzmiałaby tak: «Dla świata istotne jest to, żeby wcale nie było zła:

<sup>34</sup> Wola w funkcji arbitra „nie jest niczym determinowana, a jednak nie jest dowolna”; por. *Kilka zagadnień filozofii moralnej*.

znoszenie krzywd i wyrządzanie ich jest równie niedobre»<sup>35</sup>). Arendt polemizuje tym samym z chrześcijaństwem w jego koncepcji „miłości bezinteresownej”. Celnie zauważa, że moralność religijna, nieuzupełniona myśleniem, jest szkodliwa społecznie i politycznie (dlatego, jak argumentuje, zdeklarowani moralisci zazwyczaj bywają pierwszymi konformistami). Mocne założenie, że negowanie dialogu z sobą prowadzi do zagubienia, jest oczywiste, ale, jak słusznie sama zauważa, wymaga przypomnienia w dzisiejszych, pełnych hipokryzji czasach.

Brak myślenia to zdaniem Arendt główna przyczyna rozprzestrzeniającego się zła, zła „banalnego”. „Największe zło nie jest radykalne, nie ma korzeni, a zatem nie ma ograniczeń, może kroczyć ku niewyobrażalnym skrajnościom i rozlewać się na cały świat”. Eseje rozwijają słynne argumenty z *Eichmanna w Jerozolimie*, gdzie autorka stawia problem zła wyrządzonego przez nikogo, zła wynikającego z obojętności i bierności. W esejach dodaje, że zło zwykle jest ukryte za kłamstwem i pozorem przyzwoitości, legalności, a nawet „dobra”. W ten sposób podaje w wątpliwość nie tylko istnienie zła radykalnego, ale i tzw. mniejszego zła. I tu, podobnie jak w koncepcji sumienia i myślenia, Arendt dostrzega błąd w podejściu kultury umysłowej Zachodu do problemu zła, które *ex definitione*, jest wybrakowanym dobrem.

Hannah Arendt wydobywa na powierzchnię wiele kwestii, pozostających jak dotąd niezauważanymi lub pomijanymi. Niestety, najczęściej je tylko zarysowuje, rzadziej pogłębia i nie przygląda się kontrowersyjnym założeniom, które przyjmuje. Największe wątpliwości budzi główne założenie epistemiczne, jakim jest oparcie filozofii na jednym zasadniczym doświadczeniu, doświadczeniu totalitaryzmów. Choć jest to fakt niezwykle i wstrząsający, mimo wszystko nie uprawnia do odrzucenia większości filozoficznych rozważań i stworzenia zupełnie nowej etyki.

Forma eseju sprawia, że książkę czyta się niczym powieść. Praca zawiera wiele cennych przypisów i bogate wprowadzenie, choć nie zawsze dają one odpowiedzi na pojawiające się podczas czytania niejasności natury historyczno-filozoficznej. Problem nie leży w jakości przypisów, lecz w eseistycznym charakterze pióra autorki. Dlatego niezbędna jest znajomość Kanta czy św. Augustyna, by móc ustosunkować się krytycznie do treści pracy. Eseje tworzą oryginalną wizję historii filozofii i wiele wątków etycznych ujmują w sposób nowatorski (np. myślenie, wola, sumienie).

Ten zbiór na pewno zainteresuje etyków, filozofów polityki i politologów, a każdy czytelnik Arendt powinien tę książkę przeczytać ze względu na rozwinięte wątki z *Eichmanna w Jerozolimie* i *Korzeni totalitaryzmów*. Zapoznanie się z nią pomoże też zrozumieć totalitaryzm, zwłaszcza w świetle rozważań o kłamstwie. Bez względu jednak na to, czy czytelnik zgadza się z poglądami Arendt, czy nie, jej eseje wciąż przypominają o doniosłości i niezbędności myślenia w życiu człowieka. Jak pisze sama autorka: „Potrzebę myślenia może ugasić samo myślenie, a myśli które miałam wczoraj, mogą ugasić moje dzisiejsze pragnienie myślenia tylko w tej mierze, w jakiej udaje mi się podjąć ją od nowa”.

Krystyna Bielecka  
Uniwersytet Warszawski

<sup>35</sup> *Odpowiedzialność zbiorowa*, s. 182.