

Ten Inny, czyli jak (nie) filozofować młotem i toporem

Ryszard Kapuściński, *Ten Inny*, Warszawa, Wydawnictwo „Znak” 2006, s. 75

Postaci zmarłego w 2007 roku Ryszarda Kapuścińskiego nie trzeba przybliżać. Ów wybitny reportażysta w latach, kiedy Europę przecinała żelazna kurtyna, przybliżał nam — zamkniętym po jej wschodniej stronie — kraje odległe geograficznie i kulturowo, ich problemy, toczące się w nich wojny, ale również, a nawet przede wszystkim, ludzi je zamieszkujących — odmiennych od nas na wiele sposobów, a jednocześnie nam bliskich, tak samo radujących się, cierpiących, próbujących przeżyć w świecie, który nie zawsze i nie wszystkim sprzyja. Można powiedzieć, że Kapuściński uchylał rąbka owej ideologicznie wzniesionej kurtyny i ukazywał nam świat, który ona przesłaniała. Zresztą żywy styl jego książek nadal uobecnia tamte czasy, dramaty ludzi uwikłanych w polityczne konflikty, miasta i wsie palone słońcem tropików bądź smagane mroźnym syberyjskim wiatrem.

W odmiennej jednakże roli prezentuje się Kapuściński przy okazji lektury wydanej w 2006 roku przez krakowskie wydawnictwo „Znak” książki *Ten Inny*. Przede wszystkim nie jest to reportaż, lecz zbiór sześciu wykładów poświęconych... właśnie Innemu — przedstawicielowi obcej kultury, wyznającemu być może innego boga lub bogów, czarnemu, żółtemu bądź czerwonemu — a także temu, jak my, Europejczycy, postrzegamy jego odmienność i — zwrotnie — jak on widzi naszą inność.

Problem ważki we współczesnym świecie. Od 2001 roku jesteśmy świadkami wojny między odmiennymi kulturami, toczonej — przynajmniej po części — o prawo do zachowania własnej tożsamości i tradycji. Z drugiej zaś strony ów tytułowy Inny nie mieszka już na krańcach znanego nam świata, on jest już tu, za rogiem, w sąsiednim domu, i naszym obowiązkiem jest wyjść mu naprzeciw, przywitać, ugościć.

Żyjemy w świecie wielokulturowym — mówi autor — w którym różnorakie tradycje, szczególnie w wielomilionowych aglomeracjach (których jest coraz więcej, i to wcale nie tylko w krajach najbogatszych), zderzają się z sobą, splatają, wchodzą w różne interakcje, od wrogości, przez izolację, po współpracę. Ów Inny, wychowany w odmiennej tradycji, mający różną od mojej hierarchię wartości, częstokroć fanatycznie przywiązany do owej hierarchii, jest bytem przepelnionym emocjami, które w każdej chwili mogą wybuchnąć przy niewłaściwym podejściu, arogancji i niewrażliwości. Taki świat, świat kulturowych zderzeń, świat, w którym my żyjemy, jest beczką prochu, którą niezwykle łatwo jest podpalić.

Tymczasem ów Inny powinien być moim partnerem. Najjaśniej autor pokazuje to na przykładzie własnego doświadczenia jako reportażysty: „Gatunkiem, który staram się uprawiać, jest literacki reportaż oparty na doświadczeniach wieloletnich podróży po świecie. Każdy reportaż ma wielu autorów i tylko dawno przyjęty zwyczaj powoduje, że tekst podpisujemy jednym nazwiskiem. W rzeczywistości jest to — być może — najbardziej zbiorowo,

kolektywnie tworzony gatunek literacki, jako że w jego powstaniu uczestniczą dziesiątki ludzi...” — właśnie owych Innych. Inny jest jednak również niewiadomą, zagadką, przed którą staję przy każdym spotkaniu, nawet jeżeli to człowiek, którego poznałem już wcześniej. Inny potrafi być również zagrożeniem: „Kiedy zastanawiam się nad swoimi długo już trwającymi podróżami po świecie, czasem wydaje mi się, że najbardziej niepokojącym problemem były nie tyle granice i fronty, trudy i zagrożenia, ile wielokrotnie odżywająca niepewność o rodzaj, jakość i przebieg spotkania z Innymi, innymi ludźmi, z którymi zetknę się gdzieś w drodze”. Tak więc, jak zauważa autor, naszą pierwszą reakcją na Innego jest nieufność. Nieufność, którą musimy przekroczyć, Inny bowiem to ktoś więcej niż jedynie partner.

Nawiązując do filozofii Lévinasa i Tischnera, Kapuściński zauważa, że „Ja” tworzy się w kontakcie z Innymi. Dopiero w ramach interakcji między mną a obcym uświadamiam sobie i tworzę swoją podmiotowość. Inny jest więc mi niezbędny, tak jak i ja jemu. Szkoda jedynie, że autor usiłuje wcisnąć tę myśl w wąskie etnocentryczne ramy. Kapuściński jakby nie zauważa, że ów tischnerowski czy lévinasowski Inny jest każdym Innym — nie ma on koloru skóry, płci czy kulturowej tradycji. Jest to byt czysto myślowy, który zostaje wypełniony, nabiera konkretnego kształtu i zyskuje osobowość dopiero przy spotkaniu. Gdy więc Kapuściński pisze: „przed tym kierunkiem filozoficznym stoi jeszcze otworem pole dociekań nad relacją Ja–Inny, kiedy jedna ze stron należy do innej rasy, religii lub kultury”, usiłuje rozkopać przepaść, przed którą owa myśl — ze względu na swoją uniwersalność i stopień ogólności — nigdy nie stanęła.

Kapuściński stara się naświetlić problematykę Innego z kilku co najmniej perspektyw. Sięga więc do własnych doświadczeń podróżnika i reportażysty, a także filozofii, co — muszę stwierdzić — nie jest próbą do końca udaną, choć zwraca uwagę na doniosłość i potrzebę kontaktu z Innym. Autor usiłuje również nakreślić historyczne podłoże recepcji Innego przez Europejczyków. Niestety zderzenie z historią okazuje się bolesne, przede wszystkim dla czytelnika. Przedstawione w książce rekonstrukcje dziejów pełne są banalnych czy wręcz stereotypowych uproszczeń, a nawet przeinaczeń. Co więcej, autor częstokroć przeczy sam sobie. Tak więc w pierwszym wykładzie wiedeńskim czytamy: „[cywilizacja Europy] jest jedyną, która od samych swoich początków przejawia ciekawość świata i chęć nie tylko opanowania go i zdominowania, ale i poznania...” Tymczasem dwie strony wcześniej, gdy autor przedstawia genealogiczne tło sztuki reportażu, obok nazwisk Giovanniego Carpini i Marco Polo pojawiają się również osoby Ibn Chalduna oraz Ibn Battuty — arabskich naukowców i podróżników, bynajmniej nie Europejczyków. Ponadto z dalszej części wykładu dowiadujemy się, że do przełomu XVIII i XIX wieku jedynym Europejczykiem naprawdę ciekawym świata był Herodot, po nim zaś przede wszystkim Malinowski.

Zaskakujące w przypadku podróżnika może być również, że i zderzenie z geografiami przyprawi czytelnika o zawrót głowy. Oto bowiem w tymże pierwszym wykładzie wiedeńskim czytamy: „Afryka nie zbudowała nigdy żadnego statku, aby popłynąć i zobaczyć, co leży za otaczającymi ją morzami. Jej ludzie nie próbowali nawet dotrzeć do położonej zupełnie blisko Europy”. Jak to? Zatem Kartagina nie leżała w Afryce? Maurowie, podbijając Hiszpanię, przepłynęli Cieśninę Gibraltarską wplaw? Czy może autor za Afrykę uznaje jedynie tę część kontynentu, która leży na południe od Sahary? Jednak wówczas Europa nie leży aż tak blisko, a mieszkańców Czarnego Kontynentu dzieli od niej piekło pustyni. Niestety wykłady — na szczęście nie wszystkie, w dwóch przypadkach autor uniknął dygresji historycznych bądź geograficznych — obfitują w tego typu wpadki, sprzeczności czy zwykłą niedbałość.

Podsumowując, należy zauważyć, że Kapuściński w *Tym Innym* podejmuje niezwykle ważny temat — kontaktu nas, Europejczyków, z Innymi, nie-Europejczykami, którzy częstokroć żyją obok nas, robią zakupy w tym samym sklepie, a ich dzieci chodzą z naszymi do tej samej szkoły. Temat, który, jak twierdzi, jest traktowany po macoszemu przez literaturę i filozofię, które starają się nie zauważać istniejących barier. Niestety, oddając należny szacunek autorowi i jego innym dziełom, muszę stwierdzić, że jest to próba nieudana, niestaranna, banalna. Żeby to zilustrować, posłużę się pewną tezą autora. Być może pojawia się ona w innym znaczeniu, ale pewne jej uogólnienie, a przede wszystkim jego odwrócenie, pozwoli spojrzeć na książkę z odpowiedniej perspektywy. Tak więc Kapuściński pisze: „Chociaż badania terenowe odegrały tak ważną i pozytywną rolę w poszerzaniu naszej wiedzy o rodzinie człowieczej, miały one słabe punkty (...). Po pierwsze — każdy z antropologów badał i starał się opisać jakieś jedno, zwykle małe plemię, podczas gdy na przykład w Afryce było ich w tym czasie (na przełomie XIX i XX wieku) kilka tysięcy. W dodatku szybko się okazało, że większość tych społeczności ma własne, odrębne struktury, tradycje, nawet — języki, i że badania przeprowadzone na jednym plemieniu nie dają klucza do opisanie drugiego, że więc poszczególne, jednostkowe obserwacje nie sumują się w spójny, całościowy obraz. Istniały poszczególne kostki, z których nie dało się złożyć czytelnej mozaiki”. Rzeczywiście, można zauważyć, że zbyt ni pietyzm wobec szczegółów powoduje pewną teoretorską impotencję (por. *Pamiętliwy Funes* Borgesa). Jest to jedno z niebezpieczeństw nauki. Jest jednak i drugie przeciwieństwo tego pierwszego, zbyt pochopne pomijanie jakichkolwiek szczegółów i uogólnianie pozbawione podstaw. Jest to teoretyzowanie przy pomocy młota i topora, które albo wszystko wtłoczą na siłę w proponowany model, albo to, co nie przystaje, po prostu odetną. Taką niestety postawę prezentuje Kapuściński w *Tym Innym*. Jeżeli więc przeciętnie inteligentny czytelnik, obdarzony średnim pojęciem o historii i geografii, zacznie lekturę dzieł Kapuścińskiego od tej właśnie pozycji, najprawdopodobniej na niej swą podróż zakończy. A niesłusznie, gdyż autor ten zasługuje na znaczne zainteresowanie.

Andrzej Grochal
Uniwersytet Łódzki

Opus magnum

Derek Parfit, *On What Matters*, t. 1 i 2,
Oxford–New York, Oxford University
Press 2011, t. 1: s. 540; t. 2: s. 825

Derek Parfit znany jest z tego, że gdy pracuje nad jakimś zagadnieniem, efekty swojej pracy udostępnia wszystkim, którzy zechcieliby wejść z nim w dyskusję, po czym rozważa pojawiające się kontrargumenty i uwzględnia je w swoim tekście. To sprawia, że jego książki są wyjątkowe. Pisane są długo, jednak dzięki otwartości autora i atmosferze, w której powstają, nie mają w sobie cienia miałości, jaką charakteryzują się książki pisane z potrzeby zdobycia stopnia naukowego. Książka *On What Matters* powstawała właśnie w taki sposób i można powiedzieć, że jest szczególnie wyjątkowa. Po pierwsze dlatego, że choć została

wydana zaledwie przed miesiącem¹, to jej treść była od dawna znana i szeroko omawiana w środowisku filozoficznym. Świadczy o tym obecność takich pozycji wydawniczych jak *Essays on Derek Parfit's On What Matters*² z 2009 roku oraz konferencji takich m.in. jak „Parfit Meets Critics”, która odbyła się w listopadzie 2006 roku w Reading i była w całości tej książce poświęcona. Po drugie dlatego, że stanowi ona swego rodzaju podsumowanie współczesnych debat etycznych i jest postrzegana jako pozycja przełomowa, która, podobnie jak *Reasons and Persons*, nada rozważaniom filozoficznym zupełnie nowy kierunek³.

Książka składa się z dwóch tomów, z których każdy podzielony jest na trzy części. Tom pierwszy zawiera teksty stanowiące rozwinięcie wykładów Tannera, które Parfit wygłosił na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley w 2002 roku, oraz teksty przygotowane przez niego specjalnie do tej publikacji. W tomie drugim znajdują się artykuły czworga komentatorów: Tima Scanlona, Susan Wolf, Allana Wooda oraz Barbary Herman. Pierwszych troje uczestniczyło aktywnie w wykładach w Berkeley, a ich komentarze stanowią rozwiniętą i zmodyfikowaną wersję ich ówczesnych stanowisk. Odpowiedzi Parfita znajdują się w części piątej, w drugim tomie.

Część pierwsza dotyczy racji do działania i niejako kładzie „podwaliny” pod zasadniczy wywód autora. W pierwszych czterech rozdziałach autor definiuje mechanizm powstawania racji oraz ich różne rodzaje, m.in. *racje oparte na subiektywnych dążeniach*, *racje oparte na obiektywnych wartościach*, *racje normatywne*, *racje hedonistyczne* lub *irracjonalne preferencje*. *Racje osobiste (person relative)*, związane z tym, co jest dobre dla kogoś, przeciwstawia racjom bezstronnym (*impartial*), tj. takim, które odnoszą się do tego, co jest dobre bez względu na osoby (s. 40). Te dwa rodzaje racji odnosi do racji uniwersalnych (*omnipersonal reasons*), czyli takich, które mogliby żywić wszyscy ludzie w specyficznych okolicznościach, np. w zakładanych hipotetycznie idealnych warunkach porozumienia. Pisze, że ludzie postrzegają rzeczywistość w kategoriach normatywnych — rzeczy mogą być dobre lub złe ze względu na pewne cechy, których obecność może stanowić rację do działania w określony sposób. Fakt ten, zdaniem Parfita, można wyjaśnić w świetle teorii dwojakiego rodzaju — *subiektywistycznych* lub *obiektywistycznych*. Według teorii pierwszego typu, racje mają swoje źródło w pragnieniach i celach podmiotu, które żywi on aktualnie lub które żywiłby, gdyby uważnie rozważył okoliczności, w jakich się znajduje. Natomiast w świetle teorii drugiego rodzaju podmiot ma rację, by działać, tylko wtedy, gdy to, co próbuje osiągnąć, jest obiektywnie warte zdobycia. W świetle teorii subiektywistycznych racje do działania określane są przez to, co wiąże się z wewnętrzną kondycją podmiotu, dlatego Parfit nazwa je *racjami danymi podmiotowo (subject-given)*, natomiast według teorii obiektywistycznych pragnienia powstają ze względu na obiektywne własności przedmiotów, i z tego powodu skorelowane z nimi racje nazywa Parfit *racjami danymi przedmiotowo (object-given)*, s. 45).

Pojęcie racji jest u Parfita podstawowe, i to w dwojakim sensie. Po pierwsze dlatego, że nie może być zdefiniowane w odniesieniu do innych pojęć normatywnych, a wręcz przeciwnie — to ono służy do ich wyjaśnienia. Po drugie, jakieś pojęcie ma charakter normatywny, o ile się wywodzi z, lub implikuje jakąś treść dotyczącą racji. Parfit ponadto twierdzi, że relacji

¹ 30 maja 2011 r.

² Jussi Suikkanen, John Cottingham (ed.), *Essays on Derek Parfit's On What Matters*, Malden MA, Blackwell Publishing 2009.

³ Tamże, s. 2.

między podmiotem a przedmiotem pożądania, która konstytuuje rację do działania, nie można zredukować do żadnej innej relacji opisywanej w terminach naturalnych.

Rozdział piąty i szósty poświęcony jest pojęciu racjonalności oraz tzw. dualizmowi Sidgwicka, w świetle którego nie możemy porównywać racji odwołujących się do tego, co jest najlepsze dla nas, z racjami odnoszącymi się do tego, co jest najlepsze bezstronnie. Parfit to kwestionuje. Jego zdaniem możliwe są sytuacje, w których racje osobiste są słabsze od racji uniwersalnych. Ponadto, jego zdaniem, człowiek może porównywać racje egoistyczne z bezstronnymi i konfrontować je ze sobą w odniesieniu do różnych perspektyw.

Według Parfita jesteśmy racjonalni, gdy działamy ze względu na oczywiste racje. Nasze racje są oczywiste, jeżeli posiadamy prawdziwe przekonania o istotnych faktach — to właśnie prawdziwość tych przekonań stanowi o tym, że jest to dla nas racja do działania (s. 112). Można powiedzieć, że o ile nasze pragnienia wynikają z prawdziwych przekonań, o tyle posiadamy wystarczającą rację do działania mającego na celu ich zaspokojenie, a także, że o ile przekonanie jest prawdziwe, o tyle pragnienie jest racjonalne. W rozdziale tym Parfit porównuje ze sobą *racjonalność praktyczną* i *epistemiczną* oraz odróżnia *racjonalność proceduralną* od *substancjalnej*; ponadto krytykuje popularne definicje racjonalności, m.in. autorstwa Smitha (s. 125). W świetle tych definicji racje odnoszą się do faktów w związku z tym, co zaspokoiliby w pełni racjonalne pragnienia, jednak zdaniem Parfita tak rozumiana racjonalność ma czysto proceduralny charakter. Na jej gruncie racje określane są przez to, czego ludzie by pragnęli, gdyby ich pragnienia były maksymalnie spójne. Dlatego możliwa jest sytuacja, w której istnieje wystarczająco spójny zbiór racji, który jednak nie gwarantuje zachowania racjonalnych odruchów, takich m.in. jak unikanie uszczerbku na zdrowiu (s. 115). Problemu tego da się uniknąć, gdy podkreśli się substancjalny charakter racjonalności. W rozdziale siódmym Parfit pisze o działaniu w stanie niewiedzy lub na podstawie fałszywych przekonań. Jego zdaniem działania mogą być niefortunne (*wrong*) w odniesieniu do faktów, w odniesieniu do świadectw, w odniesieniu do przekonań oraz w odniesieniu do przekonań moralnych (*moral-belief relative sense*).

Część druga i ponad połowa trzeciej części tomu pierwszego poświęcona jest filozofii Kanta. Parfit odnosi się do jej podstawowych założeń, referując je w sposób, który wielu fanatycznych apologetów Kanta uznałoby za nonszalancki — konfrontuje je bowiem z wymyślonymi przez siebie kontrprzykładami i sprawdza, czy są one zgodne z intuicjami dotyczącymi danego zagadnienia. Jeżeli nie są, odpowiednio je wtedy modyfikuje. Można przez to odnieść wrażenie, że Parfit traktuje filozofię Kanta, tak jak się traktuje stary rower — jeździć na nim się nie da, jednak można wyjąć z niego cenne części, a bezużyteczne wyrzucić.

Według Parfita, pierwsza formuła imperatywu kategorycznego, tzw. *formuła prawa powszechnego*, jest istotniejsza od pozostałych, przy czym zagadnienie wywodzenia moralności z imperatywu kategorycznego jest dla niego mniej interesujące niż wątki rzucające światło na naturę racji działania. W rozdziałach od ósmego do czternastego Parfit analizuje podstawowe zasady filozofii moralnej Kanta, skupiając się na tym, w jaki sposób określał on warunki porozumienia między ludźmi. Według niego, poglądy Kanta na temat porozumienia można zinterpretować w odniesieniu do dwóch zasad — tzw. zasady zgody (*consent principle*) oraz *zasady wolności wyboru* (*choice-giving principle*), w świetle których nie powinno się traktować ludzi w sposób, na który oni by się nie zgodzili, gdyby mieli wpływ na to, jak będą traktowani — przy czym wyraźnie podkreśla, że chodzi tu o zgodę racjonalną, do której

dochodzi realnie, a nie w warunkach wyidealizowanych. Tak zmodyfikowana *formuła prawa powszechnego* brzmi następująco: „Wszyscy powinni działać ze względu na zasady, których każdy mógłby racjonalnie chcieć”. Parfit nazywa ją *kantowską formułą kontraktu* (*kantian contractalist formula*), twierdząc, że jest to koncepcja, o którą Kantowi w rzeczywistości chodziło, a do której daremnie dążył (s. 342). W swoich analizach odwołuje się do poglądów Ch. Korsgaard oraz O. O’Neill (s. 181).

Rozdziały ósmy, dziewiąty i dziesiąty poświęcone są zasadzie poszanowania człowieczeństwa oraz temu, na czym polega zło traktowania ludzi w sposób instrumentalny. Rozdział jedenasty dotyczy problemu wolności woli oraz fenomenalnej strony działań moralnych, tj. ich istnienia w czasie. Rozdziały dwunasty i trzynasty Parfit poświęcił analizie kantowskiego rozumienia sądu moralnego i mechanizmu wywodzenia maksymalnego działania z formuły prawa. Rozdział czternasty dotyczy zagadnienia bezstronności. W rozdziale piętnastym znajduje się analiza kontraktualizmu oraz trzech — zdaniem Parfita kluczowych dla tej koncepcji — stanowisk, mianowicie: kontraktualizmu Rawlsa, kontraktualizmu Scanlona oraz kontraktualizmu Kanta. W rozdziale szesnastym autor referuje podstawowe założenia konsekwencjalizmu. W rozdziale siedemnastym znajdują się konkluzje.

Nie można się oprzeć wrażeniu, że celem Parfita w tych dwóch częściach jest obalenie stereotypu, według którego istnieje opozycja między kantowskim sposobem rozumienia dyskursu moralnego, w którym podkreśla się wagę obowiązku, a konsekwencjalistycznym, kładącym nacisk na skutki działań. Stworzony przez Parfita *kontraktualizm kantowski* pozwala połączyć ze sobą te dwa ujęcia, ponieważ w jego świetle racjonalność odnosi się do dobrych konsekwencji — czyli innymi słowy — faktów godnych pożądania. Można na tej podstawie powiedzieć, że zasady, których wszyscy mogliby racjonalnie chcieć, to zasady, których przestrzeganie przynosi powszechnie pożądane rezultaty.

W drugim tomie, oprócz dyskusji Parfita z czworgiem komentatorów (części czwarta i piąta), znajduje się dział dotyczący normatywności (część szósta), w którym Parfit referuje główne stanowiska współczesnej metaetyki, komentując je w odniesieniu do skonstruowanej przez siebie teorii. Rozdziały od dwudziestego czwartego do dwudziestego siódmego zostały poświęcone naturalizmowi. Parfit analizuje w nich stanowiska analitycznego i nie-analitycznego naturalizmu w kontekście takich zagadnień jak subiektywizm racji, normatywność faktów naturalnych, możliwość wywodzenia powinności z opisu, superweniencja i semantyka moralna w stylu *new wave moral realism*. Rozdziały od dwudziestego ósmego do trzydziestego dotyczą nonkognitywizmu i quasi-realizmu. Parfit rozważa w nich, czy ekspresywizm jest w stanie wyjaśnić, dlaczego w dyskursie moralnym dochodzi do rozbieżności w opiniach oraz do czegoś, co nazywa „błędem normatywnym”. Omawia ekspresywizm także w kontekście zagadnień typowo semantycznych, takich m.in. jak relacja między prawdziwością sądów moralnych oraz ich normatywnością. Stwierdza, że ekspresywizm w wymienionych konkurencjach zdecydowanie sobie nie radzi. Można powiedzieć, że Parfit nie zraża się tym, iż niemożliwe jest porządkowanie zagadnień metaetycznych według „oklepanych dystynkcji” — rozdział trzydziesty pierwszy dotyczy ontologii, rozdział trzydziesty drugi epistemologii, a rozdział trzydziesty trzeci racjonalizmu. Z kolei rozdział trzydziesty czwarty Parfit poświęca warunkom porozumienia. W ostatnim rozdziale znajduje się analiza filozofii Nietzschego. Książka zaopatrzona jest też w dodatki dotyczące zagadnień, których nie było w wersji „draftowej”.

Można powiedzieć, że *On What Matters* to prawdziwe *opus magnum* — dosłownie i w przenośni. Rozmach tego dzieła widać najlepiej w części szóstej, w której Parfit pokazuje metaetyczne implikacje jego koncepcji. Nie można się oprzeć wrażeniu, że Parfit zmierzył się w tej książce z całą współczesną metaetyką, przy czym nie ulega wątpliwości, że wyszedł z tej konfrontacji pewien swego. Czy rzeczywiście rozwiązał w niej wszystkie problemy metaetyki? Bez wątpienia jest to jedna z najlepiej przemyślanych i najstaranniej dopracowanych pod względem argumentacyjnym książek tego stulecia, jednak zważywszy, że w filozofii problemów się nie rozwiązuje, tylko je mnoży, można być całkiem spokojnym o to, że w metaetyce pozostało jeszcze dużo do zrobienia — metaetycy nie stracą gruntu pod nogami, a wręcz przeciwnie, mogą na nim stanąć.

Zuzanna Kasprzyk
Uniwersytet Warszawski

Etyki zawodowe nareszcie docenione

Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych, red. Włodzimierz Galewicz, Kraków 2010, s. 474

Tom *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych* pod redakcją Włodzimierza Galewicza składa się z części wstępnej autorstwa redaktora pracy oraz wyboru artykułów poświęconych podjętej tematyce. Problematyka etyk zawodowych jest tematem niesłychanie ważnym wobec rosnącego społecznego zapotrzebowania na rozstrzygnięcia etyków w tej materii. Od kilkunastu lat na coraz większej liczbie kierunków kształcących przyszłych profesjonalistów prowadzone są zajęcia z etyki zawodowej. W ślad za tym na rynku wydawniczym pojawiło się wiele podręczników z zakresu etyki dziennikarskiej, prawniczej czy lekarskiej. Antologia przygotowana przez Włodzimierza Galewicza wydaje się pierwszym od wielu lat opracowaniem, w którym podejmuje się zagadnienie samego statusu etyk zawodowych w obszarze teorii moralności. W Polsce temat statusu etyk zawodowych podejmowały szerzej Ija Lazari-Pawłowska i Maria Ossowska, a później Jan Woleński. Bibliografia przedmiotu zawarta w części napisanej przez W. Galewicza wydaje się świadectwem pewnych zaniedbań w tej dziedzinie.

Zagadnieniem, które pełni rolę motywu przewodniego całego tomu, jest konflikt reguł moralnych, wynikający stąd, że reguły etyki zawodowej mogą różnić się od reguł moralnych obowiązujących niezależnie od wykonywanego zawodu. Innymi słowy, istniałyby reguły zezwalające na pewne czyny podmiotom, o ile wykonują czynności przynależące do odpowiedniej praktyki zawodowej, ale niedozwolone poza życiem zawodowym, co zostało nazwane przez autora *profesjonalnym partykularyzmem czynów* (s. 64). Etyka zawodowa byłaby zatem określona przez sytuację konfliktu norm moralnych. Pierwszy rozdział tekstu, autorstwa Włodzimierza Galewicza, zawiera kategorie, za pomocą których ową sytuację można zdefiniować. Najpierw omawiane są deontologiczne kategorie czynów (s. 11–16), a więc pojęcie czynu właściwego i niewłaściwego, zaczerpnięte z utilitaryzmu i zdefiniowane

zgodnie z założeniami właściwymi dla tego paradygmatu filozofii moralnej (s. 12). Problemem, który dotyczy zresztą wszystkich zawartych w tomie tekstów, jest pewna nieostrość terminu *moralność*, trudno jest bowiem wskazać kryterium odróżniania reguł moralnych od pozostałych, które wyznaczają np. pragmatyczne ramy wykonywania zawodu. Co prawda w tekście Galewicza omawiana jest szeroko obecna w tradycji utilitarystycznej krytyka panmoralizmu oraz propozycje wprowadzenia kategorii czynów neutralnych moralnie (s. 12–16), jednak analiza ta zdaje się nie znajdować przełożenia na rozważania z obszaru etyk szczegółowych. Nie została także wskazana różnica między prawem a moralnością, ewentualnie uzasadnienie, że nie ma potrzeby brania pod uwagę różnic między tymi systemami normatywnymi. Sprawa ta nie umniejsza jednak wartości opracowania tematu w części wprowadzającej. Podjęcie tego rodzaju tematyki byłoby uzasadnione ze względu na obecność we wcześniejszych partiach części wstępnej odwołań do Marii Ossowskiej, która poświęciła wiele uwagi specyfice norm moralnych w odróżnieniu od norm prawnych.

Szczególnie cenny jest fragment, w którym autor definiuje różne sposoby rozumienia profesjonalnego partykularyzmu czynów (s. 45–64). W dalszym ciągu tekstu przedstawione jest możliwe przezwyciężenie konfliktu reguł moralnych, dzięki wpisanej w tradycję utilitarystyczną koncepcji dwustopniowego uzasadniania etycznego (s. 64–77). Następnie autor przedstawia problem partykularnego uzasadnienia sądów, a więc odnosi się do zagrożenia relatywizmu moralnego, wyrażającego się w stwierdzeniu, że przekonania moralne podmiotów miałyby zależeć od wykonywanego zawodu (s. 77). Problematykę tę autor omawia szerzej na przykładzie sporu o wewnętrzną moralność medycyny (s. 97–115), którego omówienie kończy część wprowadzającą. Porządek zagadnień poruszanych w tej części znajduje odzwierciedlenie w układzie antologii tekstów. Omawiając poszczególne zagadnienia, autor wchodzi w polemikę z tezami postawionymi w zawartych w tomie artykułach. Dzięki temu czytelnik otrzymuje bardzo użyteczne wprowadzenie, ułatwiające lekturę osobom zajmującym się tylko wybranymi etykami szczegółowymi, ale nie filozofią moralną jako taką. Wprowadzenie to stanowi pierwszą w literaturze polskiej od co najmniej pokolenia tak wyczerpującą i precyzyjną terminologicznie analizę problemu etyk zawodowych w ogólnej teorii moralnej. Z tego powodu tekst Włodzimierza Galewicza można uznać za lekturę obowiązkową.

W samej antologii wybór tekstów jest konsekwentnie anglosaski, a właściwie amerykański. Oprócz gwiazd myśli etycznej, takich jak John Rawls, Bernard Williams, Lon Fuller czy Michael Walzer, autorami tekstów są mniej znani polskiemu czytelnikowi wykładowcy amerykańskich uczelni. Dzięki temu można zyskać wgląd w toczące się aktualnie i określające kształt debaty publicznej współczesnych społeczeństw dyskusje z obszaru etyki stosowanej. Duża część z nich pochodzi z lat 70., zdążyła zatem przetrwać już pierwszą próbę i doczekać się późniejszych głosów polemicznych, z których część jest zawarta w tym tomie. Ogromną zaletą doboru tekstów jest konsekwencja: zagadnienia zostały pokazane z różnych punktów widzenia, dzięki czemu czytelnik otrzymuje przegląd rozwiązań kilku dobranych w przemyślany sposób dylematów moralnych wpisanych w wykonywanie poszczególnych zawodów. Ponadto tego rodzaju staranna konstrukcja antologii tekstów zachęca czytelnika do wysuwania własnych wątpliwości. Ponieważ nie mamy do czynienia z wykładem *ex cathedra*, lektura tej pozycji jest wymarzoną zaproszeniem do samodzielnego kontynuowania studiów na temat etyki zawodowej, a świadomość trudności wpisanych w to zagadnienie zapewnia czytelnikowi pewną samodzielność intelektualną przy ewentualnej

pracy z opracowaniami i podręcznikami z zakresu etyk poszczególnych zawodów. Na szczególne podkreślenie zasługuje staranne tłumaczenie tekstów, połączone z dbałością o jakość używanej w nich polszczyzny, co kontrastuje z dość licznymi na rynku polskim tłumaczeniami prac naukowych, które wydają się ograniczać do zastąpienia słów oryginału słowami polskimi. Antologia pod redakcją Włodzimierza Galewicza składa się z tłumaczeń wzorcowych, w których zachowano godną uwagi dyscyplinę terminologiczną. Zebranie ważnych na świecie tekstów z obszaru etyki zawodowej w jednym tomie jest nieocenioną pomocą dydaktyczną dla wykładowców prowadzących zajęcia z etyk szczegółowych.

Pierwsza grupa artykułów dotyczy miejsca etyk zawodowych w filozofii moralnej; zawiera artykuły autorstwa Johna Rawlsa, Benjamin Freedmana, Alana Gewirtha, Judith A. Andre i Davida Lubana. Szczególnie interesujący jest tekst Johna Rawlsa, poświęcony uzasadnianiu pewnej praktyki oraz działania stanowiącego przykład tejże praktyki. Tekst Freedmana, poświęcony różnicom między moralnością zawodową a ogólną, stawia tezę o nieistnieniu wyraźnej granicy między nimi. Normy profesjonalizmu i normy moralności ogólnej stanowią *kontinuum czynów o pewnej jakości moralnej* (s. 179), w których najmniejsze wykroczenia naruszają konwenanse lub obyczaj, a poważniejsze — prawo moralne lub prawo moralne i stanowiące zarazem (tamże).

W tekście Alana Gewirtha (s. 181–206) zawarta jest próba rozwikłania problemu konfliktu reguł moralności ogólnej i zawodowej przez wskazanie na instytucjonalne uwarunkowania wykonywania określonych zawodów, w szczególności na cele i funkcje, jakie przypisuje się tym zawodom w ramach społeczeństwa. Samo istnienie pewnego zawodu zakłada zgodę na praktyki konieczne dla wykonywania tego zawodu, konflikt między moralnością zawodową a ogólną byłby zatem pozorny. Judith A. Andre zajęła się analizą etyk zawodowych, które zostały zinterpretowane jako definiujące role społeczne. Autorka skupia się na przemianach ról społecznych, jakie mogą, a nawet powinny wynikać ze świadomości moralnej osób wykonujących zawód. Kończący ten rozdział artykuł Davida Lubana (s. 223–245) zbiera perspektywy dostrzegane w tekstach przedstawionych wcześniej, proponując hierarchię reguł, które obowiązują jednostkę jako członka społeczeństwa i jako przedstawiciela określonego zawodu. Proponuje zatem zasady, które powinny określać stosunek reguł wynikających z roli społecznej, reguł składających się na ogólną moralność i reguł określających działanie instytucji.

Druga część antologii poświęcona jest etyce prawniczej; autorami tekstów są Monroe H. Freedman i Richard A. Wasserstorm. Centralnym zagadnieniem tej grupy wypowiedzi są dylematy etyki zawodowej adwokatów, w szczególności analiza moralnych aspektów relacji obrońca–klient. Punktem odniesienia w dyskusji na temat etyki zawodu adwokata jest system kontradiktoryjny, w którym poszukiwanie prawdy jest zadaniem sądu, a działania adwokatów, podobnie jak prokuratorów, mają sens jedynie jako część postępowania sądowego, stąd w ich rolę wpisane jest przyzwolenie na stronnictwo. Monroe Freedman jest autorem dwóch artykułów zawartych w tym rozdziale; pierwszy zawiera analizę etycznych aspektów zachowywania tajemnicy adwokackiej (s. 249–265), drugi ilustruje to samo zagadnienie analizą konkretnego przypadku naruszenia zasad moralności ogólnej przez adwokatów, którzy poinformowali o przestępstwie popełnionym przez klienta nie zgłosili tego faktu na policję, co po tym, jak sprawa stała się jawna, wzbudziło powszechne oburzenie (s. 291–297). Artykuł Richarda Wasserstorma porusza z kolei ciekawe zagadnienie paternalizmu w relacjach między profesjonalistami a ich klientami (s. 267–289).

Trzecim tematem wyszczególnionym w antologii jest etyka medyczna. Ta część zawiera teksty Willarda Gaylina, Roberta M. Veatcha, Edmunda D. Pellegrina, Geralda Dworkina, Davida Silvera, Michaela L. Grossa. Szczególnie ciekawe są teksty Veatcha i Pellegrina, oba obszernie komentowane w części wstępnej (s. 99–115). W artykułach tych szczególnie dużo uwagi poświęca się relacji między kodeksami etyki zawodowej, które obowiązują lekarzy, a społeczeństwem, czyli w tym przypadku osobami pozbawionymi wiedzy, od której zależy ich życie i zdrowie. Veatch proponuje traktować etykę zawodową jako pewną formę umowy. Za możliwy wzorzec tej umowy uznaje przy tym ideę umowy pierwotnej zaproponowaną przez Rawlsa; etyki zawodowe miałyby być pewnym wariantem umowy społecznej (s. 329). Pellegrino natomiast podejmuje się bardzo ciekawej analizy wpływu przemian społecznego rozumienia zadań medycyny na kształt kodeksu etyki zawodowej lekarzy, przede wszystkim zaś proponuje dyskusję nad samym sposobem definiowania celów medycyny (s. 333–349). Część ta zawiera również artykuły poświęcone problemowi udziału lekarzy w wykonywaniu kary śmierci, autorstwa Geralda Dworkina (s. 351–361) i Davida Silvera (s. 363–370), które stanowią obronę odmiennych stanowisk. Tekst Michaela Grossa dotyczy udziału lekarzy w torturach więźniów w celu uzyskania ważnych informacji, na przykład dla zapobieżenia zamachom terrorystycznym (s. 371–397). O ile w polskiej sytuacji dylemat dotyczący kary śmierci i udziału w niej lekarzy szczęśliwie ma charakter akademicki, o tyle zaangażowanie Polski w walkę z międzynarodowym terroryzmem za sprawą tajnych więzień CIA uczyniło, jak się zdaje, kwestię tzw. *alternatywnych metod przesłuchań* problemem boleśnie realnym.

Ostatnia część antologii poświęcona jest etycznemu wymiarowi polityki. Problemem dominującym jest tak zwany problem *brudnych rąk*. Termin ten odnosi się do dokonywania czynów niemoralnych po to, by uczynić dobro lub uniknąć większego zła. Sam termin to tytuł dramatu Jean-Paul Sartre'a, poświęconego kosztom zaangażowania jednostki w działalność polityczną. Autorami tekstów w tej części są Michael Walzer, Bernard Williams i Kai Nielsen. Dwa pierwsze teksty zawierają przede wszystkim argumenty na rzecz tezy, że polityka nieuchronnie zmusza osoby uprawiające ją zawodowo do dokonywania czynów niemoralnych, podczas gdy Kai Nielsen broni twierdzenia, że dylemat brudnych rąk da się zażegnać, o ile zgodzimy się, że wybory polityków to wybór mniejszego zła, dokonywany po to, by móc w określonej sytuacji uczynić jednak coś dobrego — a nie wybór zła po prostu. Ponadto Nielsen zwraca uwagę, że konieczność naruszenia pewnych reguł wcale nie oznacza opowiedzenia się za relatywizmem moralnym (s. 464–465). Najbardziej radykalny w dowodzeniu nieuniknionego konfliktu polityki i moralności wydaje się Bernard Williams, który posuwa się do twierdzenia, że na polityka nadaje się najbardziej wrażliwy moralnie człowiek, który dzięki swojej wrażliwości będzie łamał normy moralne tylko w sytuacjach, kiedy jest to uzasadnione, podczas gdy osoba pozbawiona wrażliwości moralnej będzie to czynić także bez wyraźnej potrzeby (s. 434–435). Nie sposób powstrzymać się od uwagi, że wypowiedzi tego rodzaju można potraktować jedynie jako hipotezy, które domagają się empirycznej weryfikacji.

Dyskusja nad dylematem brudnych rąk nie zawiera niestety pytania, w imię jakich celów warto „brudzić sobie ręce” i czy samo zachowanie „czystych rąk” nie może być celem polityka. Można wspomnieć przeciwie perspektywę Kantowską, w popularny sposób przedstawioną choćby w rozprawie *Do wiecznego pokoju*, w której zestawia sylwetki

*politycznego moralisty i moralnego polityka*¹, postulując, iż moralność i polityka powinny być nierozłączne. Niedocenianie tego sposobu myślenia widać w uwagach Walzera na temat Machiavellego (s. 406).

Przy wszystkich zaletach omawianej publikacji nie sposób nie wspomnieć o kilku wątpliwościach. Ija Lazari-Pawłowska napisała swojego czasu ważny, klasyczny już tekst o pojęciu moralności². Zaproponowała w nim definicję, która uwzględniała zarówno moralność jako pewien system przekonań jednostki, jak i normy akceptowane przez określone społeczeństwo oraz normy obowiązujące w systemach etycznych i religijnych. Wydawałoby się, że wszystkie te podziały, które autorka określiła jako *formalne kryteria moralności*, wyczerpują odpowiedź na pytanie, czym jest moralność. Lazari-Pawłowska dodała jeszcze jedno kryterium, treściowe, które zawiera twierdzenie, że moralność jest równoznaczna z troską o drugiego człowieka, w odróżnieniu od przezorności, która polega na zabieganiu o interes własny³. Nie sposób nie odnieść przekonania, że kryterium treściowe jest raczej wyrazem własnych przekonań autorki niż propozycją dającą się obronić jako uniwersalnie ważna.

Podobnie wydaje się postępować autor tekstu *W sprawie odrębności tekstów zawodowych*. Zarówno w tekście przewodnim, jak i w antologii, moralność została zredukowana do perspektywy konsekwencjalistycznej. W. Galewicz pisze:

Pewnym rdzeniem większości teorii etycznych jest zakładany przez nie system dóbr czy też porządek wartości. Ten aksjologiczny rdzeń nabiera szczególnej wagi w teoriach typu konsekwencjalistycznego, które — najprościej mówiąc — każą każdemu etycznemu podmiotowi postępować w taki sposób, aby z jego postępowania wynikało w świecie jak najwięcej dobra (lub chociaż jak najmniej zła) (s. 27).

Decyzja o skoncentrowaniu się głównie na perspektywie utylitarystycznej sama w sobie może być zasadna, lecz rezygnacja z innych perspektyw wymagałaby jednak uzasadnienia. Definiując etykę jako *rekonstrukcję lub projekcję odpowiedniej moralności* (s. 26) i skupiając się na perspektywie konsekwencjalistycznej, autor przesądza niejako z góry problematykę etyk zawodowych i akceptowalne rozwiązania występujących tam zagadnień. Ograniczenie się do jednego paradygmatu z obszaru filozofii moralnej zapewnia proponowanym ujęciom koherencję, szkoda jednak, że tego rodzaju zabieg jest traktowany jako coś oczywistego, co nie wymaga uzasadnienia.

Wszystkim zawartym w antologii tekstom wydaje się wspólne przekonanie, że zawodowi etycy mogą poruszać się w swoich etykach zawodowych samodzielnie. Nie jest to bynajmniej oczywiste, co można pokazać na przykładzie etyki lekarskiej. W wielu krajach działają komitety bioetyczne, powoływane przez parlamenty lub rządy jako głos doradczy w pracach legislacyjnych. Pierwszą tego rodzaju instytucją na świecie jest powstały w 1983 roku francuski Comité Consultatif National d'Ethique. W Niemczech od 2001 roku funkcjonuje Deutscher Ethikrat⁴. Te ciała doradcze mają charakter interdyscyplinarny, skupiając etyków, prawników, socjologów i przedstawicieli nauk medycznych, co wynika w dużej mierze z przekonania, że przedstawiciele tych dziedzin brani z osobna nie dysponują narzędziami

¹ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, przeł. M. Żelazny, [w:] tegoż, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 195.

² I. Lazari-Pawłowska, *O pojęciu moralności*, [w:] tejże, *Etyka. Pisma wybrane*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław 1992, s. 97–108.

³ Tamże, s. 102–105.

⁴ Do 2008 roku instytucja ta nazywała się Nationaler Ethikrat.

wystarczającymi do rozstrzygania społecznie ważnych dylematów etycznych. Jednym z kluczowych zadań, przed jakimi stoją współczesne społeczeństwa, jest ustalenie, o jakie wartości należy zabiegać w decydowaniu o poszczególnych sferach życia zawodowego i społecznego. Niezależnie od jego trudności, proces dokonywania tego wyboru w warunkach pluralizmu światopoglądowego sprzyja jednak budowaniu przestrzeni publicznej, wymusza bowiem formułowanie racjonalnych uzasadnień nieuniknionych wyborów aksjologicznych. Wybory te skłaniają zaś do refleksji nad naturą namysłu moralnego. Udział w takiej dyskusji wymaga po prostu uzasadnienia, dlaczego np. najważniejsze są następstwa działań, czyli dlaczego akurat konsekwencjalistyczny, a nie deontologiczny model myślenia o moralności jest bardziej wartościowy. W warunkach społeczeństwa ponowoczesnego, w którym spotyka się tak wielka liczba wyznających różne systemy wartości podmiotów, trudno sobie wyobrazić pominięcie dyskusji o uzasadnieniu podejmowanych wyborów aksjologicznych.

Joanna Miksa
Uniwersytet Łódzki

W obronie godności?

Gerold Prauss, *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, Monachium, Verlag Karl Alber 2008

Monografia Gerolda Praussa, który zyskał miano jednego z ważniejszych znawców kantyzmu, z pewnością zasługuje na uwagę każdego badacza Kanta. Tego jednak, kto po tytule pracy spodziewał się ujrzyć monografię historyczną, która przyczyni się do lepszego zrozumienia filozofii Kanta i Hegla w kontekście jej odniesień do współczesnego państwa, może spotkać rozczarowanie. Prauss odkrywa karty powoli, tak że prawdziwy zamysł jego dzieła staje się jasny dopiero przy lekturze ostatniego rozdziału, nie zaś — jak można by się spodziewać — w dość tajemniczo sformułowanym wprowadzeniu. W kolejnych krokach autor podejmuje się twórczej interpretacji fragmentów filozofii Kanta (wspominając Fichtego), jak również wyciąga z niej wnioski dla rozważań o Heglu, by w końcu doprowadzić do rozwiązania zauważonych przez siebie aporii. Uzyskaną w ten sposób własną propozycję ujęcia prawa, moralności i państwa wykorzystuje w celu zabrania głosu w dyskusji nad artykułem 1. niemieckiej Ustawy Zasadniczej. Dlatego dopiero pod koniec książki staje się jasne, w jaką — bynajmniej nie ściśle „kantowską” — debatę chce się włączyć. Z tego też względu ostatni rozdział znacząco różni się od poprzednich, zawierając nie tylko uwagi odnośnie do samego tematu (rozumienie prawa, moralności i państwa), lecz także statusu refleksji filozoficznej, a także krytykę innych stanowisk zajmowanych w tej ostatniej kwestii. W niniejszej recenzji pragnę krótko przytoczyć linię argumentacyjną Praussa w czterech pierwszych częściach jego dzieła (1–4), następnie (5) scharakteryzować ostatnią część pracy jako spajającą, ale również demaskującą całość wcześniejszego wywodu, w końcu zaś skomentować jego metodę analizy filozofii Kanta (6).

(1) Książka Praussa składa się z pięciu rozdziałów: 1. Kantowski problem [działania] „zgodnego z obowiązkiem” pomiędzy [działaniem] „sprzecznym z obowiązkiem” i [działaniem] „z obowiązku”; 2. Błędne ujęcie prawa, moralności i państwa będące rezultatem

nierozwiązywalności powyższego problemu; 3. Kantowski problem [traktowania] „tylko jako środek” albo „zarazem jako cel sam w sobie” lub „tylko jako cel sam w sobie”; 4. Inne ujęcie prawa, moralności i państwa jako rezultat rozwiązania owego problemu; 5. Teraźniejszość i przyszłość naszej kultury prawnej, moralnej i państwowej.

W rozdziale pierwszym Prauss analizuje Kantowskie rozróżnienie na trzy typy działania: działanie sprzeczne z obowiązkiem, działanie z obowiązku i działanie *jedynie zgodne* z obowiązkiem. Podczas gdy dwa pierwsze typy uznaje za jasno od siebie oddzielone, ostatni typ działań — który Kant ilustruje przykładem kupca¹ — jest dla niego problematyczny. Prauss wysuwa zarzut, że działanie jedynie zgodne z obowiązkiem od działania z obowiązku różni się tylko *motywem*², a zatem nie jest ono odmiennym typem *działania*, lecz ma inny *motyw*. Analizując z kolei Kantowskie pojęcie obowiązku, Prauss dochodzi do wniosku, że obowiązek jest nakazem posłuszeństwa normie, którą przedstawia rozum. Zgodnie z Kantowską teorią, moralnie dobrym jest więc działanie, które polega na wypełnieniu obowiązku. Jak zauważa Prauss, motyw nie może więc decydować o moralnie dodatniej ocenie danego działania, ponieważ obowiązek nakazywałby wtedy kierowanie się w działaniu określonym motywem, nie zaś działanie jako takie, co zdaniem autora pracy jest absurdem. W ten oto sposób Prauss wyrzuca poza ramy interpretacji Kanta pogląd, że o tym, czy działanie jest moralnie dobre, decyduje motyw działającego podmiotu. Czyni tak również dlatego, że dwa typy działań ocenianych pozytywnie — działanie z obowiązku (gdzie motywem jest sam obowiązek) i działanie ze względu na skłonności (gdzie motywem jest ich zaspokojenie), a jednak zgodnie z obowiązkiem — są przez Kanta oceniane na podstawie różnych kryteriów: pierwsze jest dobre ze względu na motyw, drugie natomiast ze względu na wypełnienie obowiązku. Z tego względu — przez nieodróżnialność z jednej strony i nieporównywalność z drugiej strony obu typów działań (dobrego moralnie, czyli z obowiązku, i dobrego prawnie, czyli tylko zgodnego z obowiązkiem) — Prauss uznaje Kantowską koncepcję rozróżnienia prawa i moralności za niejasną i niespójną.

(2) Po wyeksponowaniu trudności koncepcji Kantowskiej, w rozdziale drugim Prauss podejmuje się omówienia ich skutków. Przede wszystkim stawia tezę, że w ten sposób wyróżnione prawo nie może oznaczać prawa pozytywnego, które zasadza się na ogólnych i wspólnych normach wielu podmiotów. Zdaniem Praussa, prawo pozytywne opiera się u Kanta na nakazie posłuszeństwa, bez odwoływania się do motywu. Nakaz domaga się po prostu wypełnienia. Nie jest to jednak autonomiczny nakaz normodawczego rozumu, lecz heteronomiczny nakaz pewnej zewnętrznej władzy. Nakaz ten staje się prawem pozytywnym (państwowym), gdy zostaje uzupełniony sankcją przymusu. W ten sposób, w interpretacji Praussa, prawo w państwie ma wedle filozofii Kanta funkcjonować na zasadzie mechanizmu siły i przeciwsily, w analogii do mechaniki natury Newtona. Kant nie dostrzega jednak, co zauważa autor recenzowanej pozycji, że wypełnienia nakazów nie da się na nikim wymusić (w tym sensie, w jakim bodziec wymusza reakcję w mechanice Newtona), a przymus państwowy może być jedynie kolejnym *motywem* posłuszeństwa normom. Królewiecki filozof jednakże rozwija tę myśl, określając prawo państwowe jako takie prawo, które dopuszcza przymus. W ten oto sposób różnica między prawem a moralnością, jak również między

¹ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa, PWN 1986, s. 16–17.

² Kantowskie terminy takie jak pobudka (*Triebfeder*), racja determinująca (*Bestimmungsgrund*) czy racja działania (*Bewegungsgrund*) Prauss zastępuje upraszczającym słowem *motyw*.

moralnością a państwem, przejawia się nie tylko w rozróżnieniu tego, co „wewnętrzne” (maksymy, motywy i pobudki), i tego, co „zewewnętrzne” (wypełnienie prawa, w tym prawa moralnego), lecz także tego, co „wymuszalne” i „niewymuszalne”. Fałszywa obiektywność, którą Kant próbuje zagwarantować prawu poprzez wprowadzenie analogii do mechaniki natury, ma być przeciwstawiona niedającej się do końca wyjaśnić subiektywności tego, co wewnętrzne w podmiocie.

W tym ujęciu moralności, prawa i państwa upatruje Prauss przyczyny współczesnych problemów związanych z uzasadnieniem tych pojęć, ale też specyficznego rozwoju teorii Hegla, który w swoim ujęciu państwa umieścić musi religię jako ważne źródło motywacji potrzebnej do jego trwania. Rozstrzygnięcia Hegla są natomiast podstawą dla przytoczonej przez Praussa słynnej wypowiedzi Ernsta-Wolfganga Böckenförde, który twierdzi, iż liberalne zsekularyzowane państwo zdolne jest przetrwać jedynie dzięki istnieniu przesłanek, których ono samo nie jest w stanie zagwarantować. Zdaniem Praussa, sytuacja nie jest wcale tak beznadziejna, jak widzi ją Böckenförde, ponieważ w miejsce owej „fałszywej obiektywności”, dzięki zastosowaniu odpowiedniej teorii działania, zaproponować można zupełnie inną obiektywność, co zresztą czyni Prauss na kolejnych kartach książki.

(3) Rozdział trzeci poświęcony jest analizie Kantowskiego rozróżnienia moralności i prawa. Jak twierdzi Prauss, jest to druga próba dokonania podziału podjęta przez Kanta, której jednak nie przeprowadził do końca. Formuła imperatywu kategorycznego, nakazująca, aby nikogo nie traktować jedynie jako środek (dla swoich celów), ale zawsze zarazem jako cel sam w sobie, zdaniem Praussa, jedynie pozornie jest dwuczłonową alternatywą, ponieważ do wyróżnionych przez Kanta dwu możliwości — traktowania kogoś tylko jako środek oraz traktowania kogoś zarazem jako cel — dodać można jeszcze trzecią: traktowanie kogoś *wyłącznie* jako cel sam w sobie. Na podstawie tego podziału Prauss zamierza wyprowadzić *właściwą*, jego zdaniem, koncepcję prawa i moralności w państwie.

W dalszych akapitach tej części książki autor proponuje własną wizję normatywności, która, według niego, przewyżcza Kantowskie błędy i gwarantuje właściwe rozumienie prawa, moralności i państwa. Punktem wyjścia jest analiza pojęcia „cel sam w sobie”. Człowiek jest celem samym w sobie, ponieważ obdarzony jest świadomą wolą. To właśnie wola stanowi o tym, że nie wolno traktować osób tylko jako środek — byłoby to bowiem sprzeczne z ich *świadomą wolą*. Takie uzasadnienie normatywności ma, zdaniem Praussa, wielką zaletę w odniesieniu do dyskusji ze zwolennikami naturalizmu. Świadoma wola jest bowiem przedmiotem *wiedzy*, nie zaś metafizycznej spekulacji, tak samo jak przedmiotem wiedzy jest matematyka. Ponadto wiedza ta jest aprioryczna (podobnie jak wiedza matematyczna), a zatem pewna. W odniesieniu do osób jako celów samych w sobie możliwe są zatem trzy typy działań. Traktowanie ich jako tylko środki jest złe, ponieważ jest apriorycznie sprzeczne z ich *świadomą wolą*. Dwa pozostałe typy są natomiast działaniem dobrym — traktowanie osoby również jako celu samego w sobie jest działaniem dobrym pod względem prawnym, natomiast traktowanie jej wyłącznie jako celu jest działaniem dobrym moralnie. W ten oto sposób w przypadku działań dobrych mamy do czynienia z minimum (prawo) i maksimum (moralność). Jednakże to nie działający wyznacza stopień „dobroci” własnych działań (minimum lub maksimum). Dobro danego działania jest ściśle związane z obiektywnymi warunkami tego, kogo działanie dotyczy. Dlatego też w normalnych warunkach wymagane jest wypełnienie jedynie minimum — to znaczy potraktowanie drugiej osoby „również jako celu”. Natomiast gdy druga osoba jest w sytuacji bezradności wobec doznawanej krzywdy,

bezwzględnie wymagane jest maksimum, czyli potraktowanie jej „wyłącznie jako celu”. Przykładem dla obu typów działań dobrych jest uczciwy kupiec (minimum) oraz ewangeliczny dobry Samarytanin (maksimum).

Jak zauważa Prauss, Kant nie przeprowadził nigdy owego drugiego rozróżnienia (na „również jako cel” i „wyłącznie jako cel”) prawdopodobnie dlatego, że dysponował jedynie patologicznym pojęciem miłości bliźniego. Miłość ta powinna być jednak rozumiana właśnie jako działanie traktujące drugą osobę wyłącznie jako cel sam w sobie. Źródłem normatywności, ugruntowanej na wiedzy dotyczącej świadomej woli tkwiącej w człowieku, ma być zatem obiektywne położenie tego, kto działania doznaje. Jego świadoma wola wyraża się bowiem w „chcę”, które jest zarazem „żądaniem” (tzn. „chcę, abys ty chciał”), wywołującym u podmiotu działającego odpowiadające temu „powinieniem”. Prauss ugruntowuje zatem normatywność na intersubiektywnej relacji osób w świecie, nie zaś — jak Kant — na prawodawczym rozumie człowieka jako istoty wolnej. Z tego też względu, jak powiada Prauss, prawo jest źródłowo prawem pozytywnym w tym sensie, że jest ono stanowione przez każdy osobny podmiot. Natomiast prawo pozytywne w państwie jest prawem wywiedzionym ze źródłowo pozytywnego prawa pojedynczych podmiotów.

(4) Wnioski, jakie wypływają z powyższych rozważań Praussa, przedstawione są w rozdziale czwartym książki. Rozróżnienie prawa i moralności bez odwoływania się do specyficznego usposobienia działającego podmiotu, lecz jedynie do obiektywnej wiedzy na temat stanu (obdarzonego świadomą wolą) podmiotu doznającego jest wyjściem poza „niejasne” rozstrzygnięcia Kanta. Prawo i moralność jako minimum i maksimum nie różnią się już pobudką (ponieważ do wypełnienia obu konieczne jest dobre usposobienie działającego) czy też obecnością zewnętrznego przymusu (który wszak nie może być przymusem mechanicznym, lecz jest po prostu kolejnym ewentualnym motywem działania). Ponadto, zarówno minimum, jak i maksimum może być przedmiotem prawodawstwa państwowego w odniesieniu do różnych obiektywnych stanów doznającego działań. To właśnie ta nowa obiektywność — to znaczy obiektywny faktyczny stan drugiej osoby, jako wyznacznik obowiązków, które wobec niej mamy — jest, według Praussa, największym osiągnięciem jego własnej analizy. Kantowskie umocowanie moralności (w sensie szerokim) w subiektywności pojedynczego, obdarzonego rozumem i wolnością podmiotu miało decydujący wpływ na niejasność jego koncepcji, w szczególności zaś kwestii prawa w państwie, którego gwarancją miał być zewnętrzny przymus wywierany przez władzę. W ten bowiem sposób państwo stanowić mogło wszelkie prawa, które władze państwowe uznają za potrzebne czy też korzystne. Prawa w państwie są zatem osobom „przypisane” przez owo państwo i mogą w ten sam sposób zostać odebrane. Godność jako niezbywalne prawo (wyrażone w art. 1. Ustawy Zasadniczej RFN) nie może zatem mieć tu jakiejś szczególnej, nienaruszalnej pozycji. Brak uzasadnienia niezbywalności godności to, zdaniem Praussa, skutek niejasności pojęć Kantowskich, m.in. trudności związanych z pojęciem wolności czy też z rozróżnieniem na to, co „wewnętrzne” i „zewnętrzne” w działaniu, podczas gdy działanie stanowi całkowitą ich jedność. Ze względu na wpływ, jaki filozofia Kanta wywarła na rozumienie prawa i moralności, powstało niebezpieczne i szkodliwe mniemanie, jakoby nie istniała żadna absolutna i uniwersalna miara sprawiedliwości, wszystko zaś podlegało ustaleniom panującej władzy. Tylko zatem zaproponowana przez Praussa podstawa dla prawa i moralności, która opiera się na apriorycznej wiedzy dotyczącej świadomej woli istot ludzkich i obiektywnym położeniu, w jakim znajduje się doznający działania podmiot, może zachować ważność

w obliczu krytyki ze strony poglądów naturalistycznych i dogmatycznych (reprezentowanych m.in. przez socjobiologów z jednej i teologów z drugiej strony).

(5) W ostatnim rozdziale swojej pracy Gerold Prauss kładzie nacisk na wagę dotychczasowych rozważań dla rozwiązania kwestii znaczenia pojęcia godności we współczesnym niemieckim prawodawstwie (art. 1. Ustawy Zasadniczej RFN). Prauss polemizuje z wypowiedzią Matthiasa Herdegena, bońskiego komentatora niemieckiej Ustawy Zasadniczej, który twierdzi, że godność jako absolutne i niezbywalne prawo stanowi ciało obce w pozytywnym prawodawstwie Republiki Federalnej. Tego typu wypowiedzi, które badacze prawa pozytywnego rozumieją na modłę pozytywistyczną, wynikają, zdaniem Praussa, z błędnego rozumienia pokantowskich i poheglowskich pojęć prawa i moralności. Wyłącznie nowe ujęcie owych pojęć, wraz z nowym rozumieniem zadań nowoczesnego liberalnego państwa, które proponuje autor recenzowanej pracy, może być wolne od tych błędów. Tylko bowiem oparta na apriorycznej wiedzy o świadomej woli każdej istoty ludzkiej, obiektywna koncepcja prawa i moralności może być przedmiotem dyskusji i argumentacji, a ostatecznie wiedzy, nie zaś — teologicznej bądź metafizycznej — wiary. W tym miejscu Prauss przywołuje słynną debatę, jaką o podstawach współczesnego państwa przeprowadzili kilka lat temu Jürgen Habermas i Joseph Ratzinger. Pierwszy z nich orzekł, że pewne treści będące elementem zachodniej kultury, jak choćby godność ludzka czy też w ogóle filozofia Kanta, są przedmiotem wiary (efektem przetłumaczenia treści religijnych na język świecki — Habermas), nie zaś wiedzy, ponieważ taka wiedza nie mieści się w ramach współczesnej nauki. Drugi natomiast nawoływał, aby filozoficzna spekulacja, będąc świadoma granic skończonego rozumu, nie próbowała odnaleźć czysto filozoficznych podstaw uniwersalnej etyki świeckiej, ponieważ wobec bogactwa kultur i wspólnot etnicznych jest to niemożliwe. Względem tych stanowisk Prauss przyjmuje postawę krytyczną, postulując uniwersalną ważność swej koncepcji, którą zdolny jest zaakceptować każdy obdarzony świadomą wolą podmiot. Wspomina przy tym istotę filozoficznej dysputy, w której (zgodnie z sokratejskim rozumieniem filozofii) do wiedzy dochodzi się na drodze wymiany argumentów, nie zaś dzięki oparciu się na autorytecie wiary czy też nauk szczegółowych. Tym samym, przedstawiając swoje rozumienie podstaw świeckiej racjonalistycznej koncepcji moralności, prawa i państwa, Prauss próbuje stawić opór głosom, które deprecjonują autorytet rozumu i filozoficznej spekulacji we współczesnym świecie.

(6) Nie ulega wątpliwości, że choć w recenzowanej pozycji filozofia Kanta przywoływana jest — przynajmniej w czterech pierwszych rozdziałach — niemal na każdej stronie, to stanowi ona dla autora jedynie inspirację, a nie przedmiot dogłębnej analizy. Autor jest specjalistą w dziedzinie myśli Kanta i przywołując go, czyni liczne odwołania do jego dzieł, jednak zdecydowanie nie należy do „wyznawców” kantyizmu. Jego własna, inspirowana filozofią Kanta, analiza stanowi ciekawy wkład w pohusserlowską filozofię transcendentálną. Dziwi jednak ton stawianych Kantowi zarzutów przy jednoczesnym braku dyscypliny w odniesieniu do pojęć stosowanych we własnej analizie. Autor powtarza bowiem wielokrotnie, że Kantowskie rozważania są „opaczne” czy też że Kant „nie widział” braków własnej teorii. Z drugiej strony Kantowska koncepcja prawa, moralności i państwa oceniana jest z perspektywy współczesnych pojęć autorstwa samego Praussa. Terminy takie jak „wewnętrzny”, „zewnętrzny”, „subiektywny”, „obiektywny”, „aprioryczny” czy też „działanie”, a nawet „cel sam w sobie”, używane są w zupełnie innym sensie, niż rozumiał je sam Kant, co zauważył nawet umiarkowanie pilny czytelnik. Prauss nie czuje się jednak

zobowiązany do poruszania się w Kantowskiej filozofii zgodnie z zamysłem jej autora, co wyraża się m.in. również w całkowitym pominięciu rozważań z *Metafizycznych podstaw nauki prawa*³, które przedstawiają ostateczne stanowisko Kanta w kwestii rozróżnienia na prawo i moralność. Rozważania w komentowanej pozycji (choć w odwołaniach znajdują się niemal wszystkie pisma moralne Kanta) zdają się opierać wyłącznie na tekście *Uzasadnienia metafizyki moralności*, co do którego badacze myśli Kanta zgodnie przyznają, iż nie przedstawia ono jeszcze pełnej wersji koncepcji filozofa z Królewca. Czytelnik może być zatem skonfundowany takim postępowaniem znawcy Kantowskiej filozofii. Wystarczyłoby przecież, wychodząc od rozważań Kanta, zaproponować inną drogę rozumowania, choćby przez definicję własnych terminów. Próba rozprawienia się z Kantowską filozofią, przy jednoczesnym zaproponowaniu własnej koncepcji i to na niespełna 150 stronicach, jest więc tyleż nieuprawniona, co karkołomna. Być może Prauss czuł się zmuszony do takiego postępowania ze względu na wagę problemu, jakim jest uzasadnienie i zrozumienie pojęcia godności, jako niezbywalnego prawa każdej osoby ludzkiej, w obliczu współczesnej dyskusji, jak również dla zachowania ważności świeckiego charakteru państwa liberalnego przy odrzuceniu naturalistycznej drogi jego uzasadnienia. Tak postawiony cel jest rzeczywiście szczytny, jednak nie może usprawiedliwić użytych przez Praussa środków.

Ewa Wyrębska
Uniwersytet Łódzki

³ Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przeł. W. Galewicz, Kęty, Antyk 2006, s. 23–54.