

CZY UTYLITARYZM MOŻE ROZWIĄZAĆ PROBLEMY TEGO ŚWIATA?

Często słyszy się słowa, że „zdrowy rozsądek”, abstrahując od różnic doktrynalnych czy religijnych, jest zawsze mniej lub bardziej „utilitarystyczny”, w tym znaczeniu, że miałyby on zalecać troskę o promowanie dobrostanu większości. Od bardzo dawna zresztą wielu utilitarystycznych autorów starało się ustanowić fundamentalną zgodność pomiędzy własnymi koncepcjami, rzeczywiście opartymi na tym ogólnym celu, a koncepcją zdrowego rozsądku.

Zaleca się zresztą niekiedy podejście typu utilitarystycznego, aby omawiać te „kwestie społeczne”, wokół których ścierają się przekonania, właśnie dlatego, że w promowaniu dobrostanu szuka się drogi przekroczenia konfliktów ideologicznych. Gdy jednak stanowisk nie da się jawnie pogodzić, czy utilitaryzm nie mógłby tworzyć neutralnej przestrzeni do dialogu lub publicznej decyzji?

Ważność, bądź pierwszeństwo, tych form wywodu czy argumentacji w życiu publicznym stawia przed filozofem szczególny problem. Rzeczywiście, mimo pewnych uproszczeń, jakie nieuchronnie zawiera mowa potoczna, chodzi właśnie o utilitaryzm. Tymczasem w filozofii utilitaryzm jest doktryną osłabioną. Nie da się zapomnieć krytyk, które w filozofii doprowadziły większość teoretyków i analityków stosowanych (których niekiedy nazywa się „etykami”) do porzucenia podejścia utilitarystycznego.

Wyobrażam sobie, że u teologa zjawisko to wywołuje ważne problemy; nie będąc jednak kompetentny w teologii, nie będę się nawet starał ich poruszyć. Jednakże spróbuję wykazać narzędziami samej tylko filozofii, że istnieją ogólne pouczenia, jakie należy wyciągnąć z aktualnego poddania w wątpliwość, zwłaszcza przez chrześcijan, pewnych „rozwiązań” społecznych, opartych na argumentach utilitarystycznych. Będę miał na myśli głównie przykłady kontestowanych praw, które dzisiaj, publicznie zaaprobowane, wyraźnie podważają ogólną ideę godności człowieka (prawa do eksperymentowania, do

utylizacji i do klonowania ludzkiego zarodka, jak również prawa do praktykowania eutanazji).

Utylitaryzm: doktryna oparta na hipotezach

Zwykle chętnie się uznaje, że argumenty zwane w życiu publicznym „utilitarystycznymi” mają pochodzenie filozoficzne, lecz w tym temacie należy oddalić kilka złudnych opinii. Utylitaryzm jest nie tylko „angielski” (ma oczywiście korzenie w sensualizmie francuskim XVIII wieku i w doktrynie włoskiego rousseautysty Cesare Beccaria); jego wpływ jest obecny nie tylko w krajach „anglosaskich”: Clémenceau był bardzo mocno zainteresowany Johnem Stuartem Mill’em; Jeremy Bentham miał w XIX wieku znaczący wpływ „na kontynencie” – przypomnijmy, że jego współpracownik Dumont był członkiem Rady Genewy. Utylitaryzm nie jest też jedynie sprawą XIX wieku: w ślad za Johnem C. Harsanyi’em (wykształcony filozoficznie na Węgrzech, stał się teoretykiem gier w Stanach Zjednoczonych i otrzymał nagrodę Nobla w dziedzinie ekonomii), niektórzy renomowani ekonomiści zwali się utilitarystami (zwłaszcza australijczyk Yew-Kwang Ng). Niektórzy filozofowie z francuskojęzycznego środowiska przypisują sobie dziś pewne wpływy utilitarystyczne. Wielu renomowanych filozofów środowiska anglo-amerykańskiego jest lub było utilitarystami (przypomnijmy zwłaszcza nazwiska Richarda B. Brandt’a i Richarda M. Hare’a). Wielkie nazwiska utilitaryzmu XIX wieku, czy początków XX wieku, zawsze się bada, komentuje i krytykuje z największym szacunkiem (jeden ze zdecydowanych krytyków utilitaryzmu, amerykański filozof John Rawls, uhonorował piękną przedmową reedycję *Methods of Ethics*, Sidgwick’a).

W sumie, utilitaryzm nie wynika z „mentalności anglosaskiej”; nie jest też modną ideologią czy nagłą odnową filozofii „wychodzącej z użycia”, związanej z określoną epoką. Była to interesująca i szacowna szkoła filozoficzna, sięgająca dalej niż jej związek z kontekstem historycznym, proponująca i wypowiadająca określone sądy wartościujące, których wpływ pozostał odczuwalny; wielu jej reprezentantów było bardzo wielkimi autorami o wysokiej inspiracji i humanistami (wydaje mi się to oczywiście dla Beccaria, Bentham’a, Mill’a i Sidgwick’a). Nie można mieć nadziei na znalezienie u nich rodzaju tej pustki myślowej, do której zdaje się on niekiedy aspirować przez rozwlekłość doktrynalnych polemik czy filozoficzne mędrkowanie. Badanie krytyczne jest tym bardziej konieczne. Przytaczając pokrótce jasną i systematyczną

prezentację Henry’ego Sidgwick’a w *The Methods of Ethics*, wydaje mi się, że można uchwycić ogólną argumentację utylitarystyczną w tym, co ma ona w sobie najbardziej przekonującego, a co pozwala również lepiej wychwycić jej słabości¹.

W pierwszym rozdziale księgi IV, Sidgwick definiuje utylitaryzm jako teorię etyczną, zgodnie z którą w każdej okoliczności zachowanie obiektywnie poprawne [*right*] jest tym, które powinno wytwarzać największą liczbę szczęścia dla całości, biorąc pod uwagę wszystkich, których szczęścia dotyczy zachowanie, jakie należy przyjąć. Utylitaryzm okazuje się w ten sposób teorią uniwersalistyczną, eudajmonistyczną (opartą na poszukiwaniu szczęścia), indywidualistyczną (opartą na tym, co zdarza się każdej jednostce), egalitarystyczną (punkt widzenia jednych i drugich brany jest pod uwagę w równy sposób).

Definicja ta jest „konsekwencjalistyczna”: zachowania oceniane są według ich konsekwencji, co rozumiane jest w sensie przyczynowym. Zakłada ona odnośną wspólnotę, czy zbiorowość. Konsekwencje, o wzięcie których pod uwagę chodzi, są najpierw ujmowane w ich aspektach dotyczących konkretnych osób (pod kątem ich „szczęścia”). Należy jednak uznać, że wychwycenie tego, co przyczynia się do szczęścia jednostki, nie ma w sobie nic oczywistego; interpretuje się to odmiennie, zwłaszcza zależnie od tego, czy preferuje się osąd obserwatora zewnętrznego na temat tego, co stanowi prawdziwy wkład w szczęście jednostki, czy raczej rozeznanie przez samą jednostkę tego, co jej zdaniem przyczynia się do szczęścia².

Inna oczywista tu trudność wspólna wszystkim podejściom utylitarystycznym – to pojęcie arbitrażu między tym, co dobre, a tym, co złe, a dokładniej: różne pozytywne i negatywne przyczynki do szczęścia indywidualnego jednych i drugich. Ważnym aspektem podejścia utylitarystycznego jest to, że wszystko postrzega się jako dopuszczające stopniowanie (są to kwestie „więcej” i „mniej”), co umożliwia uwzględnianie arbitraży o wiele bardziej dokładnych niż te, które można by

¹ Nie istnieje, ściśle rzecz biorąc, pełne wydanie dzieł Sidgwick’a, lecz pełni tę rolę CD-ROM poświęcony temu autorowi w kolekcji „*Past Masters*” zrealizowanej pod kierunkiem Jerome’a Schneewind’a.

² Stanowi to granicę nadziei na „obiektywność”, wiązanych z utylitaryzmem. Niepewność rośnie, gdy oddalamy się od rachunku przyjemności i przykrości pierwotnego utylitarystycznego (inspirowanego przez antyczny epikureizm), aby przejść od „dobrostanu”, czy do „szczęścia”. Otóż to historyczne przejście wydawało się konieczne samym utylitarystom, aby uniknąć zbyt wielkich uproszczeń. Na kredyt utylitarystycznego można zapisać impuls, jaki nadał on badaniom filozoficznym, psychologicznym i ekonomicznym (a później medycznym) nad dobrostanem.

brać pod uwagę, gdyby rozumowano w kategoriach dychotomii (na przykład szczęśliwy/nieszczęśliwy). Wspomniane arbitraże zakładają dwie zasadnicze sprawy: z jednej strony perspektywę ilościową co do miary szczęścia, z drugiej strony możliwość porównań między-osobowych owych przyczynków do szczęścia (tak, że można by porównywać u kolejnych osób przyczynki pozytywne i negatywne i sumować je przez rodzaj dodawania). Otóż nikt nie wie, prawdę mówiąc, jak wykonać taką operację w sposób znamieny³ Sidgwick widział w tym rodzaj idealnego wzorca służącego do refleksji właśnie nad praktyką, za cenę pewnych przybliżeń. Jednakże pod nieobecność zdefiniowanej procedury nie jesteśmy tu w dziedzinie aproksymacji: istnieje po prostu ryzyko nonsensu.

Niewydolności utilitaryzmu

Poza zasygnalizowanymi poprzednio problemami epistemologicznymi, dotyczącymi utilitaryzmu „systematycznego” (tego filozofów, prawników...), trzeba stwierdzić, że również utilitaryzm stosowany w praktyce opiera się na substancjalnych perspektywach etycznych, które wzbudzają ważne zastrzeżenia. Przede wszystkim utilitaryzm jako taki zakłada instrumentalny punkt widzenia na zbiorowe działanie. Wyraża go często formułowane przekonanie: podobnie jak działanie indywidualne, również działanie zbiorowe powinno być intencjonalne i zmierzać do określonych celów. Bardzo często potoczne rozumowanie typu z grubsza utilitarystycznego koncentruje się na jedynym tylko celu. Powie się na przykład, że zapłodnienie *in vitro* jest przydatne, ponieważ pozwala mieć dziecko; zapomina się jednak wówczas sprecyzować, że jego praktyczne wdrożenie ma wielorakie konsekwencje, które mogą dotyczyć wielu konkretnych osób na różne sposoby (na przykład zapomina się o naciskach rodzinnych czy medycznych, jakim muszą stawić czoła małżeństwa katolickie, skonfrontowane z problemem bezpłodności i poddane propozycjom zapłodnienia *in vitro*).

³ Pewne nadzieje mogła budzić matematyczna reprezentacja przydatności, nazwaną w latach czterdziestych „kardynalną” Zob. John von Neumann – Oskar Morgenstern, *Théorie des jeux*. Jednak ich ilościowe prezentacje przydatności, związane z teorią wyboru tego, co przypadkowe, wcielały informację raczej „ordynalną” (dotyczącą „więcej” i „mniej”), nie upoważniając tak naprawdę do ilościowej wypowiedzi mającej określony sens.

W teorii, cel promowania większego dobra czy wyższego poziomu dobrostanu jest do pogodzenia z bardzo zróżnicowanymi celami szczegółowymi: każdy widzi szczęście na swój sposób. Jeśli jednak rozumowania utylitarystyczne mają inspirować zbiorowe inicjatywy (zwłaszcza polityczne) wymykające się uproszczeniu jedynej celowości, powinny być formułowane na sposób, który wydobywa pewną kombinację celów. Będzie wtedy istniało kolektywne dążenie mogące usprawiedliwiać indywidualne ofiary (zyski dla jednych kompensujące straty u innych). Ten aspekt utylitarystyki stanowił samo serce jego krytyki przez filozofa amerykańskiego Johna Rawls'a, który w swojej *Teorii sprawiedliwości* (1972) umiał jasno wykazać niezgodność tej ofiarniczej perspektywy z imperatywem zwracania specyficznej uwagi na każdą jednostkę, ujmowaną jako cel sam w sobie.

Rozumowanie typu utylitarystycznego opiera się zwykle w praktyce na stwierdzeniach „instrumentalnych”, które z racji oczywistości przypisywanej relacjom: środek – cel, powinny narzucać się osobom najbardziej opornym. Otóż systemy celowości, uznawane przez jednostkę, są bardzo zróżnicowane, i to do tego stopnia, że to, co rzeczywiście promuje cel uznany za priorytetowy przez jedną jednostkę, może bardzo wyraźnie szkodzić z punktu widzenia celu najbardziej zajmującego kogoś drugiego. Co więcej, analiza filozoficzna mogła w sposób satysfakcjonujący ustalić, że od kiedy bierze się pod uwagę szkody (wynikające z promocji pewnych celów), instrumentalna ocena „tego, co trzeba zrobić”, zawiera z konieczności określone sądy wartościujące; nie można jej mylić z prostym stwierdzeniem⁴. Jesteśmy w dziedzinie formułowania sądów wartościujących, nigdy zaś tylko w dziedzinie stwierdzeń dotyczących relacji: środek – cel.

Następnie, utylitarystyka cechuje pewną obojętność co do natury satysfakcji, co do jakości rzeczy nazywanych użytecznymi. Jaka sytuacja *a priori* najbardziej sprzyja rozumowaniom o przydatności, abstrahując od samej jakości rzeczy nazywanych przydatnymi? Z punktu widzenia zaspokojenia preferencji, przypadkiem najbardziej sprzyjającym jest ten, kiedy jest bardziej możliwe zadowolenie wszystkich naraz. Otóż, prosty konsensus nie jest sam w sobie nośnikiem normatywności dla określonej etyki. Przede wszystkim się zdarza, że grupy zgadzają się co do rzeczy, które należy kontestować (na przykład odnośnie do ofiar w ludziach, przymusowych małżeństw czy okaleczania). Następ-

⁴ John Skorupski, *Rationality, instrumental and other*, w: R. Boudon – P. Demeulenaere – R. Viale, *L'explication des normes sociales*, Paris 2001.

nie, istnieją powierzchowne formy konsensusu, wyrażające jedynie przejściowe przymierza: możliwa jest też zgoda z przyczyn rozbieżnych. W polityce może to wystarczać; lecz czy z punktu widzenia moralnego dzieje się tak samo? Prawdopodobnie nie. Zbadanie przyczyn zgody, a więc racji, które tworzą satysfakcję, okazuje się konieczne⁵ W końcu, ogólne odwołanie się do kryterium konsensusu może zostać logicznie „zablokowane” przez inne rozważania i fakty, na przykład przez specyfikację praw indywidualnych, chociażby w formie skrajnie restrykcyjnej⁶.

Po trzecie, utilitaryzm zawiera specyfikację nieuchronnie szczególną (i podlegającą kontestacji) tego, co stanowi indywidualną satysfakcję w dziedzinie właściwej danej jednostce. Chce wychodzić od tego, co zdarza się każdej jednostce, i w równy sposób brać po uwagę to, co zdarza się każdemu, ze względu na ogólną troskę o bezstronność i wzięcie pod uwagę losu samych jednostek. Wszystko to daje się doskonale obronić i można się z tym spotkać także w innych doktrynach. Utylitysta zwykle jednak wierzy, że będzie mógł ograniczyć się do satysfakcji indywidualnych, wpisujących się w czysto prywatną czy osobistą dziedzinę życia. Otóż, oczywiście, satysfakcje czy radości poszczególnych jednostek są często związane z wydarzeniami czy z własnościami dotyczącymi dziedziny o wiele szerszej. Na przykład, mogą być zadowolony lub niezadowolony z wyniku konsultacji politycznej, z określonej polityki socjalnej, itp.

Podstawowy problem dotyczy tu określania tego, co „osobiste”. Można oczywiście wziąć stronę definiowania tego, co osobiste (czyli tego, co dotyczy jednostki) uprzywilejowując to, co jest bezpośrednio związane z „interese” osobistym, uprzednio zdefiniowanym przez reguły społeczne (zwłaszcza prawa własności) czy z konwencjami antropologicznymi – na przykład wybór zwracania wyłącznej uwagi na wymiar przyjemności i przykrości, jak w pierwotnym utilitaryzmie – czy też z określonym rodzajem dobrostanu. W wielu debatach w sposób jawny lub ukryty uruchamiane są inne kryteria: to, co

⁵ Z tego punktu widzenia Thomas Scanlon miał rację podkreślając niezwykły charakter motywu polegającego na chęci działania (czy chęci organizowania się zbiorowo) w taki sposób, by można było przyznać rację innym z powodów dających się przez wszystkich zaakceptować. T. Scanlon, *Contractualism and Utilitarianism*, w: A. K. Sen – B. A. O. Williams (Red.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge – Paris 1982.

⁶ Miał to wykazać ekonomista (i moralista) Amartya K. Sen w: *Collective Choice and Social Welfare* (Amsterdam, North Holland i Edimbourg 1970). Wynik jego pracy (opublikowany również w 1970 roku w: *Journal of Political Economy*) jest dziś znany pod nazwą „liberalnego paradoksu”

prywatne, dotyczy tego, czego nie da się narzucić innym bez popadania w nierozsądne czy czcze konflikty, lub bez naruszania szacunku do innych (na przykład w dziedzinie wyboru stylu domowego życia, praktyk seksualnych, wyboru zawodu, itp.); to, co prywatne, dotyczy tego, co zależy od osobistych wyborów, a reszta stanowi wyłącznie wybory zbiorowe, przy których jednostki nie mogą liczyć na zmianę czegokolwiek – na skutek braku okazji do skutecznej zbiorowej mobilizacji⁷

A tymczasem jest faktem, że wspólna egzystencja „dotyczy nas” na sposób bardzo osobisty, o wiele bardziej niż to, co można zamknąć w granicach takich kryteriów. Przynajmniej niektóre wybory zbiorowe, nieliczne, szczególnie wymagają publicznego uznania w sferze o wielorakich znaczeniach, jak choćby status osoby ludzkiej czy człowieczeństwa. Ludzie przywiązani do bezkompromisowej formy poszanowania człowieczeństwa czują się prawdziwie zranieni, gdy ludzka godność nie jest w sposób doskonały uznana, nawet jeśli „im samym” nic się nie dzieje w konwencjonalnie (wąsko) zdefiniowanej sferze prywatnej.

Do tych dramatycznych, a być może i fatalnych, problemów dochodzi niebezpieczna giętkość definicji celów i wartości odniesienia w kontekstach politycznych. I tak, ponieważ promocja zdrowia nadaje politycznemu działaniu cele często konsensualne, zaczyna się przyjmować, że wszystko, co dotyczy „zdrowia”, ma ten konsensualny charakter. Otóż wcale tak nie jest, co nie przeszkadza jednak przedstawiać jako „bezdyskusyjnych” (czyli nie podlegających dyskusji) najbardziej różnorodnych celów, takich jak: fizyczne piękno, zawodowy rozwój czy płodność, jeśli tylko zostaną one powiązane z nieskończeniem rozciągliwą koncepcją zdrowia.

Częstość występowania rozumowania utylitarystycznego w praktyce

Gdzie w realnym świecie odnajdujemy utylitaryzm? Tytułem przykładu: jest bez wątpienia słuszne powiedzenie, że był on ukrytą logiką kierującą rozstrzygnięciem we Francji debaty wszczętej przez projekt prawa Veil’a, dotyczącego depenalizacji sztucznego przerywania ciąży (co odegrało ważną rolę w późniejszej ewolucji w kierunku zatwierdzenia prawa do poronienia sztucznego i społecznej ochrony konkret-

⁷ Na przykład to, co czynię z moimi dobrami, zależy ode mnie, lecz w większości przypadków nie mogę mieć nadziei na skuteczne współdziałanie z bliźnim, naruszając rozdział praw własności.

nego egzekwowania tego prawa). Skoro nie dało się rozstrzygnąć konfliktu na szczeblu przekonań, podjęto go myśląc o tym, na co (jak przypuszczano) i tak nic się nie poradzi (fakt, że aborcję praktykuje się rzeczywiście tu i tam) i na co można oddziaływać (prewencja zagrożeń dla zdrowia czy życia, związanych z nielegalnymi czy późnymi aborcjami). Wiedzano, że przegłosowanie prawa uczyni „poszkodowanymi” tych, którzy nie identyfikowali się już z wartościami swojego Państwa; być może, zwłaszcza profesjonalistów służby zdrowia, którzy czuli się zepchnięci na margines czy zdeprecjonowani w swoim zawodzie ze względu na swój sprzeciw wobec aborcji. Utrudnienia te dosyć mało jednak znaczyły wobec korzyści – czy, ściślej mówiąc, wobec zniesienia ciężkich niedogodności (na przykład zgonów wynikających z praktyk nielegalnych) – jakie obiecywał ten projekt.

Z dużego dystansu późniejszych dopracowań dotyczących „prawa do aborcji” czy absolutnego prawa każdego (każdej) do dowolnego dysponowania własnym ciałem, trzeba stwierdzić, że omówienia i uzasadnienia epizodu prawa Veil’a koncentrują się zwykle na tego typu argumentacji. Mieści się w tym pewna warstwa publicznej debaty, często decydująca, oparta na argumentach i przyciągająca naszą uwagę. Niech potwierdzą to (lub nie) wnioski, jakie wyciąga się z niej w praktyce. Działa tu wiele centralnych składowych utylitaryzmu: rozpatruje się zwłaszcza korzyści i niedogodności dla pojedynczych osób i rozważa (w „przyjętej” perspektywie) ich całościowy bilans.

Wpływ utylitarystycznych form rozumowania wyczuwalny jest nie tylko w debacie dotyczącej bezpośrednio praktyki, lecz i na bardzo ogólnym szczeblu opinii⁸. Widać to dzisiaj w sposobie, w jaki się mówi o samej jakości ludzkiego bytu. Bentham nie rozumiał, jak wiadomo, dlaczego można się zadowalać równie niesprawiedliwą różnicą w traktowaniu ludzi i zwierząt: czy fakt przynależności do tego czy innego gatunku nie wynika z czystego przypadku? Zapowiadał też wiek,

⁸ Tytułem przykładu przytoczmy ostatnio wypowiedziane przez prawnika stwierdzenie dotyczące porównania człowieka i zwierzęcia: „Współczesne zachodnie systemy prawne opierają się na antropologicznej koncepcji człowieka, wpisanej w ciągłość doktryny judeo-chrześcijańskiej, zgodnie z którą Bóg stworzył człowieka na swój obraz i poddał mu świat zwierzęcy. Logika ta, zlaicyzowana, leży u podstaw samego pojęcia praw człowieka. Otóż konstrukcja ta została naruszona. Pod wpływem utylitarystycznej logiki i pod presją naukowców i środowisk ekonomicznych zmierza się do tego, by uznanie jakości życia ludzkiego powiązać z tym, co człowiek podziela ze zwierzęciem, to znaczy z pewną formą świadomości i wrażliwości. Zwierzęciu przyznaje się więc możliwość otrzymania ochrony, jakiej zamierza się odmawiać ludzkiemu płodowi, człowiekowi głęboko upośledzonemu umysłowo czy będącemu w śpiączce”. Bertrand Mathieu, recenzja książki *L'animal humain* (zbiór pod red. G. Chapouthier) w piśmie: *Pour la science*, nr 328, luty 2005, s. 102.

w którym pożałujemy traktowania narzuconego przez nas wcześniej zwierzętom. Idee te wydobył ostatnio na światło dzienne zwłaszcza australijski filozof Peter Singer, demaskując „speciesizm”⁹, analogiczny do rasizmu czy seksizmu (na miarę, w jakiej te ostatnie polegałyby na przekształcaniu w przywileje przypadkowych różnic biologicznych)¹⁰ Z tej perspektywy utylitaryzm mógł – jak się zdawało – służyć sprawie wyzwolenia zwierząt, pod warunkiem jednak, że zaakceptuje się branie pod uwagę w globalnym bilansie doznań przyjemnych i nieprzyjemnych, które z całą oczywistością podzielamy (czy też w których mamy udział w zbliżonej postaci) z niektórymi co najmniej zwierzętami.

Osobiście nie mam nic przeciwko filozoficznym staraniom zmierzającym do przekonania bliźnich o stosowności mniej okrutnego traktowania zwierząt. Sam jestem przekonany o zasadności ogólnej intencji i podzielam jej cel. To, co zdaje się budzić niepokój w niektórych wywodach, jest ostatecznie tym, w czym wyraźniej widać udział utylitarystycznego dziedzictwa. Z jednej strony mamy skłonność do tego, by degradować ludzką kondycję, jak gdyby godność człowieka musiała być w jakiś sposób odwrotnie proporcjonalna do godności, jaką chce się wyraźnie przypisać zwierzętom. Z drugiej strony mamy odwołanie się do zakładanych z góry imperatywów, w imię których, nie chcąc przyczyniać się do cierpienia zwierząt, należałoby natychmiast wycofać gwarancje otaczające niektóre ludzkie jednostki czy też pewne formy ludzkiego życia.

Rzeczywiście nie jest to jasne, by należało dokonywać wyboru pomiędzy promowaniem godności człowieka a promowaniem jakości zwierzęcia. Zabierając zwierzęta do arki, Noe nie dawał przykładu wzgardy człowieczeństwa, jak również nie dawał go św. Franciszek, głosząc kazania do ptaków. Rozwijanie i nauczanie kultury poszanowania życia w świecie roślinnym i świecie zwierzęcym, czy kultury solidarności między różnymi formami życia, mogłoby być także promowaniem poszanowania człowieczeństwa. Można zresztą obserwować, że współczesna postawa wzgardy dla tego, co żyjące, dotyczy zarówno życia ludzkiego, jaki i życia zwierzęcego.

Czy zresztą istnieją praktyczne rozstrzygnięcia, zgodnie z którymi należałoby wybierać między godnością ludzką a godnością zwierzęcia?

⁹ Słowo *spécisme* w j. francuskim, a *speciesism* w j. angielskim wprowadził w 1970 roku brytyjczyk Richard Ryder, a ponownie zastosował w roku 1975 utylitarysta Peter Singer (przyp. tłum. – M. Ż.).

¹⁰ P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York 1975.

Aby wykazać istnienie takich rozstrzygnięć, przytacza się zwykle eksperymenty na zwierzętach (w celach naukowych, aby testować metody leczenia lub weryfikować nieszkodliwość różnych produktów). W tej dziedzinie niektórzy widzą słuszność w traktowaniu zwierząt jako czystych środków; inni, których liczba niewątpliwie dziś rośnie, uważają, że powinno to być podporządkowane ścisłym zasadom proporcjonalności między zadawanymi cierpieniami a przewidywanymi korzystnymi efektami; a także realnym wysiłkom zmniejszenia cierpienia zwierząt w laboratoriach. Debata ta nie jest jeszcze zakończona; prawdopodobnie nie da się jej doprowadzić do definitywnego rozwiązania i powinna przejść przez akceptację kompromisu. W każdym razie, przewidywanie większego poszanowania zwierząt, nawet za cenę wyrzeczenia się pewnych korzyści dla człowieka, nie jest poddaniem w wątpliwość sprawy godności ludzkiego bytu.

Niektórzy chcieliby nas dziś skonfrontować z bardziej radykalną formą arbitrażu. W imię hipotetycznych korzyści dla ludzkości, ewentualnie powiązanych z redukcją cierpienia zwierząt, zaczyna się uważać, że należałoby wyrzec się poszanowania nie wszystkich, ale niektórych ludzkich jednostek, to znaczy zarodków i osobników w śpiączce uważanej za nieodwracalną. Zarodki należałoby móc stosować w celach medycznych czy naukowych tak, aby wtórnie obyć się bez części eksperymentu na zwierzęciu. Niektórzy chcieliby zresztą, aby można było je tworzyć specjalnie w tym tylko celu, daleko od jakiegokolwiek myśli o ich dostępie do niezależnego życia pośród osobników tego samego gatunku (jest to idea „terapeutycznego klonowania”).

Stąd to tak dzisiaj popularne porównywanie statusu: zarodkowi i człowiekowi umierającemu, który niczego nie odczuwa, należałoby się mniejsze „poszanowanie” niż zwierzętom zdolnym do odczuwania. W tej perspektywie sama eutanazja nie byłaby tak bardzo problematyczna. W imię promowania pewnych korzyści (zwłaszcza zachowania „godnego” obrazu osoby, niektórzy zaczynają myśleć, że pewne osoby pod koniec życia lub bardzo ciężko upośledzone mogą być bez przeszkód zabijane, jak w epoce nazizmu. Bowiem te ludzkie jednostki, które nie myślą i nie doświadczają satysfakcji, nie wchodzi w utilitarystyczny rachunek. Właśnie z tej racji utilitaryzm zdaje się podsuwać „dobre” rozwiązania, a ludzie zdają się chcieć ku niemu zwracać, zwłaszcza z tego powodu.

Ten typ rozumowania kojarzy się łatwo z pojęciem swoistego naukowo-technicznego imperatywu kategoriowego, zachęcającego do powszechnego stosowania swoistej sofistyki. W ten sposób w chwili,

gdy francuskie władze publiczne skapitulowały przed zawodowymi grupami nacisku, które domagały się i uzyskały upoważnienie do eksperymentowania na kulturach komórkowych wywodzących się ze zniszczonych ludzkich embrionów (podczas ostatniego tragicznego przeglądu całości prawodawstwa dotyczącego tak zwanej „bioetyki”), ogólny sens argumentacji promował instrumentalną składową utylitarystykę: skoro za żadną cenę nie można ryzykować spowolnienia postępu naukowego czy technicznego, trzeba dać wolną rękę badaczom i pozwolić im eksplorować wszystkie ścieżki. Sama etyka, jak potwierdził to odpowiedzialny francuski polityk, nie powinna kłaść się w poprzek naukowego i technicznego postępu!

Chodzi tu jednak o sofizmat: postęp naukowy i techniczny nie ma wartości imperatywu kategorycznego. Może się on wydać czymś pożądanym w pewnych kierunkach, a niepożądanym w innych – i to do tego stopnia, że niekiedy nie może już być w pewnych przypadkach naprawdę nazywany „postępem”¹¹. „Konieczność” dokonywania wyboru pomiędzy ludzkim zarodkiem a zwierzęciem tak naprawdę nie istnieje, i można się założyć, że zaciekle chęć wygnania tego pierwszego poza nawias ludzkiego gatunku, pomimo biologicznej oczywistości stopniowego rozwoju człowieka, uczestniczy tak samo, jak brak humanitaryzmu w traktowaniu zwierząt, w kulturze wzgardy życia, a być może i całej przyrody. Taki typ rozumowania przyczynia się również do popadania w nie wiadomo jaki „stadyzm” – wiążąc arbitralnie ludzkie jednostki z określonym stadium ich rozwoju, zamykając je na zawsze w określonej, arbitralnie przyjętej fazie ich życia.

Utylitarystyka a ludzka godność

We współczesnym świecie wiele doktryn regularnie przeciwstawia się argumentom utylitarystycznym. Zwykle przytacza się kantyizm. Jednak wzięwszy pod uwagę techniczność i wysoce formalny charakter tej doktryny, jest dosyć oczywiste, że nie znajduje ona bezpośredniego wyrazu w publicznej debacie. Chętnie jednak kojarzy się kantyizm

¹¹ Nadzieje na „postęp” techniczny są niekiedy niepewne czy złudne. I tak co do obietnic terapeutycznych związanych z eksploatacją komórek macierzystych pochodzenia zarodkowego, prasa z jednego trymestru na drugi oscyluje pomiędzy entuzjazmem a rozczarowaniem. Ponadto, w obliczu ważnych rozbieżności etycznych, nie jest możliwe twierdzenie, że rzekomy „postęp” jest postępem dla wszystkich. Na przykład, jeśli nawet można by było zastosować leczenie na bazie ludzkich embrionów, to chrześcijanie, którzy by się przed nim wzbraniali, nie „korzystaliby” z tego „postępu”. Jak również na pewno

z pewnymi ideami, które są ważne w publicznej dyskusji: pierwszym jest podmiot moralny, a nie zbiorowość; nikt nie może używać swoich bliźnich jako zwykłych środków; podporządkowanie się prawu nie jest zniewoleniem lecz wolnością na tej zasadzie, że można widzieć w sobie autora prawa.

Podkreślanie ludzkiej godności i absolutnego pierwszeństwa, jakie należy jej przyznać, odnaleźć można w zaangażowaniach związanych z wieloma religiami, zwłaszcza chrześcijaństwem. Wydaje się, że chrześcijanie zwrócili uwagę na bardzo ważne pojęcia, które – poza samym ich kojarzeniem przez nich z ewangeliczną nadzieją – stanowią interesujące (dla wszystkich) dźwignie krytyki społecznej i politycznej. Jest zwłaszcza oczywiste, że przez swój wymiar eklezjologiczny chrześcijaństwo zwraca uwagę na ważność dla każdego wartości związanych z wyborami wspólnoty. Z pewnością wspólnota polityczna nie jest wspólnotą religijną; jednakże to, co zdarza się członkom wspólnoty politycznej ze względu na wybory publiczne i godność, jaką się im publicznie przyznaje, wyraźnie należy do doświadczeń dzielonych i przeżywanych we wspólnym świecie, na modelu, który nie jest bez związku z eklezjalnym modelem chrześcijańskim.

Czy jest się chrześcijaninem, czy nie, nie jest absurdem twierdzić, że przynależność do ludzkiego gatunku powinna sama przez się być obdarzona szczególnym znaczeniem. Jak przypomniał to z mocą papież Jan Paweł II, byt ludzki można uznać za byt tajemniczy, szczególny. Żyjemy w świecie wyposażonym w znaczenia (zwłaszcza historyczne, uczuciowe, moralne czy religijne), które dotyczą przede wszystkim naszych relacji z bliźnimi. Mogą z tego wynikać specyficzne wybory, sposoby zachowań, które dotyczą jedynie naszych relacji z człowieczeństwem. Wybór wyjątku jest tu niewątpliwie ostatnim szansem przeciwko instrumentalnemu pomniejszaniu człowieczeństwa na usługach celów takiej czy innej grupy społecznej.

W końcu, bez względu na wątpliwości, jakie każdy może mieć co do dokładnych konturów pojęcia „osoby”, chrześcijaństwo umiało przypomnieć, że traktowanie zarezerwowane dla tych ludzkich jednostek, które właśnie się kształtują czy umierają, nie może być uważane za niezależne od naszego sposobu rozpatrywania człowieczeństwa

odczuliby pogorszenie swojej sytuacji wobec narastających zarzutów (z powodu odmowy leczenia), że są złymi dziećmi, złymi rodzicami, itp. I to do tego nawet stopnia, że uznano by ich najprawdopodobniej, jak w czasach obrony Tertuliana, za niebezpieczną sektę (podobnie jak dziś Świadków Jehowy ze względu na ich brak zgody na przetaczanie krwi).

i naszego do niego stosunku. Bezpośrednio nie da się z tego wydedukować zakazów czy wyjątków. Jednakże chrześcijaństwo przypomina o tym, co oczywiste: o biologicznym zakorzenieniu człowieczeństwa, o szczególności dla człowieka stosunku do drugiego człowieka. Debata sprowadza się do karykatury, jeśli wychodzi się z założenia, że każdy rodzaj poszanowania zakłada posiadanie statusu „osoby” i – jeśli można – cieszenia się pełnią władz fizycznych i intelektualnych. Kwestia traktowania człowieczeństwa w jego najbardziej skromnych czy najbardziej kalekich przejawach dotyczy wyraźnie publicznego losu zarezerwowanego dla ludzkości jako takiej¹².

Obecne podkreślanie „użyteczności” formy tego, co rozumne, wyraża nadzieję na poszukiwanie konsensusu na szczeblu czysto proceduralnym. Pragnie się jednak, aby ten konsensus nie był jedynie polityczny; chce się mu nadać autorytet moralności. I tu popełnia się błąd: może on być tylko polityczny, i to jeszcze w najlepszym wypadku, czyli raczej rzadko.

Sam utilitaryzm jest przez swoich promotorów pomyślany jako moralność. Chodziłoby tu o szacowne przedsięwzięcie moralne, które nadało by impuls analizie w pewnych dziedzinach (zwłaszcza w dziedzinie zależności pomiędzy wykroczeniem a karą). Utilitaryzm napotkał jednak problemy filozoficzne, których nie umiał rozwiązać, co może usprawiedliwiać jego porzucenie. Doktrynom filozoficznym, które poniosły porażkę, nie jest pisane przeżyć swój krach.

Przy aktualnej konfiguracji publicznej debaty nie wydaje mi się możliwe odnalezienie „moralności” w rozważaniach ślepo instrumentalistycznych (i opartych na arbitralnie zawężonych definicjach osobistego interesu i ludzkiej godności), które w oficjalnych wypowiedziach przybierają niekiedy postać utilitaryzmu z innej epoki. W czasach aktywnego kontestowania ludzkiej godności i ideologicznych usiłowań podważania najbardziej cennych zdobyczy praw człowieka¹³, etyka

¹² Jest to istotą interesującej krytyki kontraktualizmu Johna Rawls'a, w: Mark H. Bernstein, *On Moral Considerability. An Essay on Who Morally Matters*, Oxford 1998, s. 154n.

¹³ Zob. np. Hyakudai Sakamoto, *A Challenge to the Concept of Human Rights and Human Dignity From the Philosophical Viewpoint of Global Bioethics*, „Journal international de bioéthique” 13 (2002), 23-30. Jednym z wielkich tematów H. Sakamoto jest zbyt absolutny, a więc nietolerancyjny, charakter pojęć praw człowieka czy ludzkiej godności. Takie pojęcia, zakorzenione w kulturowym pejzażu zachodnim, miałyby być szkodliwe dla między-kulturowego dialogu, który okazuje się niezbędny dla pokoju i postępu w świecie globalistycznym. Niepokojące niekiedy przykłady (takie jak masakra na placu Tien-an-Men) stanowią absolutną demaskację aktów uważanych za sprzeczne z prawami czło-

polega raczej na dążeniu do podtrzymania społecznej kontestacji i na wyrażaniu protestu, bez względu na wewnętrzną godność, jaką może zawierać poszukiwanie zrównoważonych politycznie kompromisów między różnorodnymi nurtami myślenia.

tłum. **Maria Zerańska**

wieka, który same zostają zdemaskowany bardziej niż potępiane czyny. Czy jest to współczesna postać, prawdopodobnie mniej niewinna od oryginału, słynnego sloganu z maja 1968: „zabrania się zabraniać”? Najprawdopodobniej powierzchowny irenizm zostaje tu powiązany ze śmiałą krucjatą, skutecznie podchwyconą w krajach zachodnich na najwyższym szczeblu instytucji naukowych i politycznych, przeciwko temu, co najbardziej uniwersalne w podzielanych przez nas odniesieniach etycznych.