

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

32

2015

SZCZECIN 2015

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzimski (Uniwersytet Szczeciński), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, USA), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Universite de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Wlodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Urszula Żegleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń).

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: egzystencja.whus.pl

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Redaktorzy tematyczni:

Pragmatyzm – Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski)
Filozofia umysłu – Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)
Historia filozofii – Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz)
Etyka – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński)
Filozofia analityczna – Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

Sekretarze redakcji – Katarzyna Szymańska, Katarzyna Ciarcińska

Adres Redakcji – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego
71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@whus.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: egzystencja.whus.pl.
Czasopismo jest indeksowane w bazach: CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), DOAJ (Directory of Open Access Journals) i CEEOL (The Central and Eastern European Online Library)

Redaktor językowy – Jadwiga Hadryś

Korektor – Joanna Grzybowska

Skład komputerowy – Iwona Mazurkiewicz

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2015

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 7,5. Ark. druk. 8,9. Format A5. Nakład 68 egz.

SPIS TREŚCI

Mirosław Rutkowski, <i>Wartość osobowa</i>	5
Krzysztof Sobczak, Agata Janaszczyk, <i>Białe kłamstwo w praktyce medycznej z perspektywy wybranych teorii etycznych</i>	49
Olga Dryła, <i>Niedyrektywność w poradnictwie genetycznym dotyczącym decyzji reprodukcyjnych</i>	71
Maciej Urbanek, <i>Związek filozofii Karla Jaspersa z klasyczną antropologią filozoficzną XX wieku</i>	93
Łukasz Remisiewicz, <i>Teologia jako nauka formalna</i>	113

CONTENTS

Mirosław Rutkowski, <i>Person's Value</i>	5
Krzysztof Sobczak, Agata Janaszczyk, <i>'White Lie' in Medical Practice from Perspective of Selected Ethical Theories</i>	49
Olga Dryła, <i>Nondirective Approach in Genetic Counseling Concerning Reproductive Choices</i>	71
Maciej Urbanek, <i>Karl Jaspers' Relationship with Classical Philosophical Anthropology of 20th Century</i>	93
Łukasz Remisiewicz, <i>Theology as a Formal Science</i>	113

MIROŚLAW RUTKOWSKI*

WARTOŚĆ OSOBOWA

Słowa kluczowe: etyka, dobro, zło, wartość osobowa, wartości obiektywne, wartości względne, wartość życia, dobrostan, maszyna przeżyć

Keywords: ethics, good, bad, person's value, objective values, relative values, life's value, well-being, experience machine

Chciałbym omówić problem wartości, jaką z punktu widzenia konkretnych ludzi mają dla nich pewne rzeczy lub ich życie. Zaznaczam jednak, że nie zamierzam wygłaszać na ten temat systematycznego wykładu ani też przedstawiać spójnej teorii; moja analiza będzie wybiórcza, bardzo ogólna i z pewnością niepełna. Przedyskutuję po prostu pewne ważne dla tego problemu kwestie i omówię kilka przykładów, aby pokazać, że dokonywane dotychczas próby wyjaśnienia, czego tak naprawdę dotyczy sąd, iż *coś jest dobre dla jakiejś osoby*, były niezbyt precyzyjne i nie oddawały do końca tego, co mają na myśli ci, którzy go wypowiadają.

Moje rozważania będą się koncentrować w dużej mierze wokół znanego rozróżnienia między wartościami neutralnymi wobec podmiotu, które nazywa się również obiektywnymi lub bezosobowymi, a wartościami wobec

* Mirosław Rutkowski – prof. US, kierownik Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. E-mail: rutkowski1957@gmail.com.

Address for correspondence: Mirosław Rutkowski, Institute of Philosophy, University of Szczecin, ul. Krakowska 71, 71-017 Szczecin. E-mail: rutkowski1957@gmail.com.

podmiotu względnymi, które dla większej prostoty będą określał niekiedy mianem subiektywnych. Większość uznanych teorii oraz najbardziej interesujących prac z tego zakresu, opublikowanych w ostatnich kilku dekadach, zakłada, iż moralny punkt widzenia powinien cechować się tak daleko posuniętą bezstronnością, że przy dokonywaniu ocen musimy abstrahować nie tylko od konkretnych cech, jakie przysługują podmiotom, ale również od wszelkich własności przynależnych okolicznościom stanowiącym immanentną część ocenianego obiektu, których nie można traktować jako własności każdej sytuacji o podobnych wartościach. To prowadzi czasami do nieporozumienia. Niektórzy zauważają bowiem, że nawet najzagorzalsi obrońcy idei całkowitego bez mała oddzielenia wartości moralnych od tego wszystkiego, co związane jest z jednostkowym punktem widzenia, jawnie nawołują do wyboru albo wręcz do formułowania moralnych reguł na podstawie tego, co mają do powiedzenia na ten temat konkretne osoby¹. Sprzeczność jest jednak pozorna. Teorie oparte na idei bezstronności mogą wiarygodnie objaśniać moralny punkt widzenia w kategoriach decyzji podejmowanych przez indywidualne osoby, jeśli zawierają specyficzne założenie co do sposobu ich podejmowania. Wymaga ono, aby postanowienia tego typu nie uwzględniały w najmniejszym stopniu zmysłowości, a nawet tożsamości tych istot, ich biologicznej i społecznej pozycji, a nierzadko także relacji, jakie wiążą je z innymi ludźmi. Indywidualny, i w jakimś stopniu egocentryczny, wybór konkretnej osoby stanowić może wiarygodną podstawę bezstronnego wyboru moralnego nie tylko dlatego, że osoba ta abstrahowała od swojej osobowości i związków ze światem, ale również dzięki temu, że jej oceny moralne nie mają wyłącznie charakteru jednostkowego, tj. nie zależą w najmniejszym stopniu od tego, że to ta, a nie inna osoba je wyraża, lecz uosabiają oceny wszystkich ludzi, którzy dokonywaliby ich, będąc na jej miejscu².

Podobnego problemu nie mają zwolennicy teorii „wewnętrznej wartości”, dobra samego w sobie czy teorii utylitarystycznych. Bezstronność, rozumiana jako neutralność wobec podmiotu, w żadnym z tych przypadków

¹ Przykładem może być D.A.J. Richards, *A Theory of Reasons for Action*, Oxford: Oxford University Press 1971, s. 79–92.

² B. Williams, *Osoby, charakter i moralność*, [w:] *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 240–244.

nie jest definiowana na drodze luzowania więzów między jego indywidualnością, mającą specyficzny i niepowtarzalny charakter, a treścią podejmowanych przez niego decyzji, lecz osiągnana jest poprzez eliminację samego podmiotu bądź poprzez zniesienie odrębności poszczególnych osób uwikłanych w proces wytwarzania oraz definiowania wartości moralnych. Funkcji podstawowego kryterium ocen nie pełni taka lub inna decyzja osoby, która z całą premedytacją została wypatroszona z tożsamości, lecz jakaś konkretna rzecz lub określony stan rzeczy, którym może być na przykład pewna ilość przyjemności. Ponieważ w takiej sytuacji nośnikiem wartości są byty całkowicie bezosobowe, w sądach na ten temat nie bierze się więc pod uwagę ani tego, kto przyczynia się do wytworzenia tak lub inaczej skonfigurowanych rzeczy lub stanów rzeczy, ani tego, dzięki komu można mówić o ich trwaniu w czasie. W konsekwencji stanowisko to prowadzić może bezpośrednio do wniosku, że moralność nie zależy od istnienia jakichkolwiek istot ludzkich, albo też może być użyte do tego, aby efektywnie wspierać przekonanie, że jednostkowość oraz odrębność osób koniecznych do powstania moralności nie mają żadnego znaczenia³.

Obiektywność w etyce rozumie się na wiele sposobów, niemniej jednak jej zwolenników łączy silne przekonanie, że wartości mogą istnieć niezależnie od tego wszystkiego, co jednostkowe i specyficzne, co składa się na czyjąś odrębność i autentyczność bądź jest nieodłącznie związane z istnieniem konkretnych osób, i co w ostatecznym rozrachunku stanowi o ich niepowtarzalności. Cała kwestia wygląda oczywiście zupełnie inaczej, gdy patrzymy na wartości względne wobec podmiotu. Tutaj najważniejszym punktem odniesienia są rzeczy związane z jakąś autonomiczną oraz jedyną w swoim rodzaju osobą, które konstytuują jej charakter, a czasami nawet tożsamość, i które nierzadko stają się przedmiotami jej pragnień lub wyznaczają granice jej partykularnych interesów. W tej perspektywie istnienie wartości lub reguł postępowania jest nieodwołalnie uzależnione od własności przypadających w udziale jakiejś osobie bądź też od stanu, w jakim się ona znajduje. Nie mogą to być reguły bezosobowe, albowiem zbyt mocno związane są z konkretnymi ludźmi. Tak rozumiana subiektywność nie tylko

³ G.E. Moore, *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, Warszawa: PWN 1980, s. 40–48; tenże, *Is Goodness a Quality?*, „Philosophical Papers” 1959, s. 93–96; B. Williams, *A Critique of Utilitarianism*, [w:] J.J.C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press 1973.

uniemożliwia akceptację oraz istnienie wartości bez odwoływania się do jednostkowego punktu widzenia, ale może zaprzeczać również temu, jakoby mogły one powszechnie obowiązywać w świecie, w którym żyją odrębne osoby, dążące do sprzecznych celów z powodu doświadczania odmiennych stanów, czy posiadania różnorodnych i nieprzystających do siebie pragnień oraz cech osobowości i charakteru, z którymi w pełni się identyfikują. Dzieje się tak dlatego, gdyż istniejące między ludźmi różnice niweczą podstawową tezę obiektywistów, że w procesie ustalania wartości moralnych jednostki mogą być wzajemnie zastępowalne.

Przyjmuje się niekiedy, że w ramach tak określonej względności wobec podmiotu trafne zdaje się być powiedzenie, iż *coś może być dobre lub złe tylko wtedy, gdy jest dobre lub złe dla jakiejś istoty ludzkiej*. Wbrew wyrażanym deklaracjom ten osobowy i indywidualistyczny aspekt wartości nie jest jednak warunkiem na tyle ścisłym i precyzyjnym, a co za tym idzie: wystarczającym, aby mógł zapobiec licznym interpretacjom i rozbieżności poglądów w odniesieniu do tego, co dokładnie jest tym czymś, ze względu na co można bez wahania stwierdzić, że jakaś rzecz ma taką, a nie inną wartość dla jakiejś osoby. Z tego między innymi powodu istnieje niebezpieczeństwo, że definiowanie dobra w kategoriach „dobra dla jakiejś osoby” może być nie do końca interpretowane zgodnie z zarysowaną powyżej ideą względności, lecz w taki sposób, który daje się zasadniczo pogodzić nawet z bezosobowym charakterem wartości moralnych. To, jak łatwo można przeprowadzić takie rozumowanie, pokazał George Edward Moore:

Co więc jest rozumiane przez termin „moje własne dobro”? W jakim znaczeniu rzecz jakaś może być dobra *dla mnie*? Gdy się zastanowimy, staje się jasne, że rzeczą, która może do mnie należeć, być *moją*, jest tylko to coś, co jest dobre, nie zaś fakt, że to coś jest dobre. Gdy więc mówię o czymś, co osiągam, jako o „moim własnym dobru”, muszę przez to rozumieć albo to, że rzecz, którą osiągam, jest dobra, albo też, że posiadanie przeze mnie danej rzeczy jest dobre. W obu wypadkach tylko sama rzecz jest *moją rzeczą*, lub posiadanie jej *moim* posiadaniem, nie jest natomiast *moją wartością* rzeczy, ani *wartością* jej posiadania. [...] Krótko: gdy mówię o jakiejś rzeczy, jako o „moim własnym dobru”, mogę przez to rozumieć jedynie to, iż coś, co jest wyłącznie moim, tak jak wyłącznie *moją* jest moja własna przyjemność (pomijamy tu sprawę, jakie znaczenie może mieć termin „posiadanie”), jest zarazem *dobre*

bezwzględnie lub raczej, że posiadanie przeze mnie tego „czegoś” jest *dobrze bezwzględnie*⁴.

W swej wypowiedzi Moore odrzuca subiektywną naturę wartości moralnych na dwa sposoby: podając całkowicie w wątpliwość, bądź tylko osłabiając, ich osobowy i indywidualistyczny charakter. Ani w jednym, ani w drugim przypadku nie może być zatem tak, że coś jest dobre lub złe dlatego, że jest dobre lub złe z punktu widzenia jakiejś istoty, lecz wprost przeciwnie – to, że *coś jest dobre lub złe dla kogoś* wynika albo z dobra lub zła tkwiącego niejako wewnątrz ocenianej rzeczy, albo z faktu jej przynależności do tej osoby, i nie ma nic wspólnego z własnościami bądź też stanami dającymi się przypisać temu, dla kogo posiada ona ostatecznie jakąś wartość. Dobro lub zło generować może albo oceniany przedmiot sam w sobie, albo jego posiadanie przez podmiot dokonujący oceny. Mówienie o wartościach określonych rzeczy lub stanów rzeczy nie jest zatem tym samym, co mówienie, że jakaś osoba zajmuje wobec nich jakąkolwiek postawę, tj. że coś czuje, pragnie lub że cokolwiek o nich myśli. W konsekwencji oznacza to, iż przekonanie niektórych osób, jakoby pewne rzeczy miały dla nich taką, a nie inną wartość, w żadnym razie nie może stanowić wystarczającej podstawy, aby przypisywać im podobny walor i znaczenie w ramach powszechnie obowiązującej moralności.

Objaśnianie, w jaki sposób dochodzi do powstania wartości zależnych od podmiotu, które następnie wyrażane są w ramach sądu, że coś jest dobre lub złe dla jakiejś osoby, ma już bardzo długą tradycję i nie byłoby chyba przesadą powiedzieć, że jest tak stare, jak stara jest filozofia. Wydaje się jednak, że z całej gamy różnorodnych propozycji, jakie dotychczas przedstawiono na ten temat, dałoby się utworzyć co najwyżej dwie ogólne teorie, które z możliwą do zaakceptowania wiarygodnością opisują źródło względności, jaką wartości mają wobec konkretnych osób, a mianowicie teorię stanów mentalnych oraz teorię listy obiektywnej⁵. W ramach pierw-

⁴ G.E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: De Agostini, Altaya 2003, s. 158. Zob. też: tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 149–150. Tak szeroko rozumiany indywidualistyczny aspekt wartości można interpretować również w kategoriach klasycznego utilitaryzmu, zob. G. Arrhenius, *The Person Affecting Restriction, Comparativism, and the Moral Status of Potential People*, „Ethical Perspectives” 2003, Vol. 3–4.

⁵ Niektórzy wyróżniają jeszcze dodatkowo teorię preferencji. Uważam jednak, że po dokonaniu jej podziału na wersję dotyczącą obiektów preferencji oraz wersję

szej z nich dobro i zło są na ogół funkcją tego, co osoba ta doświadcza, natomiast w ramach drugiej wynikają z całego katalogu rzeczy, jakie osoba może posiadać lub jakie mogą się jej przydarzać, a które na ogół uznaje się dla niej za dobre albo złe, bądź co do których można mieć uzasadnione przekonanie, że podobną ich ocenę wyraziłaby ona sama.

Nie zamierzam rozstrzygać ani przesądzać, czy tak bądź inaczej rozumiana względność wartości wobec tego rodzaju stanów lub własności, jakie są udziałem konkretnych osób, może stanowić jedyne wiarygodne źródło zasad moralnych. Nie twierdzę więc, że w ten sposób rozumiany subiektywizm zawsze lepiej odkrywa lub wytwarza wartości niż jakakolwiek przeciwna mu wersja koncepcji obiektywistycznej. Dla niniejszych rozważań przyjmuję dużo węższy punkt widzenia, który dotyczy właściwego znaczenia osobowych sądów na temat dobra i zła moralnego w ramach dobrostanu konkretnych osób. W tej perspektywie najbardziej interesują mnie dwie rzeczy: co sprawia, że życie jakiejś osoby jest dobre lub złe dla niej samej oraz jak można o tych kwestiach wiarygodnie się wypowiadać. Sądzę, że ustalenia ogólne, mające charakter bezstronny i bezosobowy, dotyczące prawidłowego sposobu formułowania sądów moralnych, tylko wtedy powinny być brane pod uwagę przy wypowiedaniu ocen uwzględniających jednostkowy punkt widzenia, jeżeli nie można uniknąć sytuacji, w której naruszone mogą być interesy istot, co do których istnieje uzasadnione przekonanie, że oceny takiej nie podzielają. Wybór między subiektywizmem a obiektywizmem ocen, który dokonuje się na poziomie metaetycznym, nie powinien jednak zbyt sztywno determinować sposobu, w jaki należałoby rozumieć sądy poszczególnych ludzi o tym, co jest dla nich samych dobre lub złe, jeśli podjęte przez nich decyzje i działania z powodu wartości, jaką ma dla nich to, co zdarza się w ramach ich własnego życia, nie dotyczą żadnej innej osoby poza nimi.

Rację może mieć więc Thomas Nagel, gdy twierdzi, iż dla konkretnych ludzi istnieją dobre i złe rzeczy, których wartości dają się sprowadzić do własności relacyjnych, jakimi charakteryzują się oni w określonych momentach

zaspokojenia preferencji mieści się ona w całości w ramach teorii stanów mentalnych oraz listy obiektywnej. D. Parfit, *Racje i osoby*, tłum. W. Hensel, M. Warchala, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012, s. 20, 563; N. Holtug, *On the Value of Coming into Existence*, „The Journal of Ethics” 2001, Vol. 5, s. 364; W. Rabinowicz, J. Osterberg, *Value Based on Preferences: On Two Interpretation of Preference Utilitarianism*, „Economics and Philosophy” 1996, Vol. 12, s. 1–27.

czasowych; myli się jednak, zakładając, że jest to jedyny rodzaj wartości osobowych⁶. Istnieją bowiem również dobre lub złe rzeczy, niewymagające wyjścia poza granice ciała i umysłu osób, dla których stanowią one taką wartość. Życie każdego z nas obfituje w wiele wartości, których tak rozumianej względności nie da się usunąć, ponieważ możemy je sensownie określić tylko z punktu widzenia podmiotu. Jeśli ktoś uważa, że dobrą rzeczą dla niego jest lektura dzieł Prousta, a złą wspinanie się po górach oraz ćwiczenie mazurków Chopina, to byłoby czymś zgoła niedorzecznym, gdybyśmy sądzili, że nie są to wartości osobowe; w przeciwnym wypadku musielibyśmy uznać, że inni ludzie mogliby mieć znaczący powód – którego, *notabene*, nie mógłby on w żadnym razie odrzucić – aby troszczyć się o to, jakie czyta on książki, a także, by przedsięwziąć działania uniemożliwiające mu grę na fortepianie. Zastanawiając się, co jest dobre albo złe dla dorosłej, inteligentnej i w pełni samodzielnej osoby, nie powinniśmy opierać się na własnych doznaniach ani nawet na doświadczeniu i opinii większości, jeśli podlegający ocenie przedmiot związany jest w tak ścisły sposób z jej własnym istnieniem.

Stoję na stanowisku, że nawet jeżeli zgodzimy się, iż na poziomie metaetycznym byłoby rzeczą ze wszech miar słuszną definiowanie wartości w kategoriach bezstronności i bezosobowości, nie musimy z tego powodu twierdzić kategorycznie, że taki sposób oceny ma obowiązywać także w odniesieniu do tego wszystkiego, co sprawia, że dobre lub złe jest dla nas nasze własne życie. Pogląd ten ma oczywiście wiele różnorodnych implikacji. Jeśli go akceptujemy, powinniśmy zdawać sobie sprawę, że nasze własne oceny, dotyczące tego, jakie wartości mają pewne rzeczy dla nas samych, nie zawsze będą się pokrywać z ocenami wyrażającymi wartości, jaką te same rzeczy mają dla innych ludzi z ich własnego punktu widzenia, ani i z wartościami, które przypisuje się tym rzeczom, abstrahując całkowicie od tego, co jednostkowe i indywidualne. Ponadto, wypowiadając się na temat wartości, jaką pewne rzeczy mogą mieć dla określonych osób, musimy być świadomi stosunkowo małej wiarygodności takich sądów. Wynika to zarówno z faktu, że nie sposób formułować takiej oceny niezależnie od posiadanych przez te osoby własności ani od stanów, jakich doświadczają – o których to sądzimy najczęściej jedynie na podstawie hipotez wyrażanych ze względu na założone podobieństwo tych osób do nas samych lub

⁶ T. Nagel, *Śmierć*, [w:] tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia 1997, s. 17.

do innych ludzi, bądź też ze względu na źle pojęty paternalizm, co nigdy przecież nie może stanowić właściwego *argumentum ad rem* – oraz z tego, że odmienna ocena, sformułowana z bezstronnego punktu widzenia, nie może z wiadomych względów stanowić w tym przypadku jakiegokolwiek rozstrzygającego kryterium. Najbardziej jednakże doniosła konsekwencja, jaką pogląd ten za sobą pociąga, polega być może na uświadomieniu sobie całkowitej nieprzydatności bezosobowego punktu widzenia dla właściwej oceny wartości, jakie dla ludzi mają pewnego rodzaju przydarzające się im zdarzenia bądź przypadające im w udziale stany i doznania. Mówienie o tym, jaką wartość posiada konkretna zdrada lub oszustwo dla osoby zdradzonej bądź oszukanej nie może w żadnym razie obejść się bez odniesienia do tych osób, a konkretnie do tego, co one same z tego powodu przeżywają lub też, co na ten temat myślą. Podobnie dzieje się we wszystkich pozostałych przypadkach tego rodzaju, tj. wtedy, gdy chcemy na przykład określić osobową wartość czyjegoś uczucia po utracie bliskich, a nawet wówczas, kiedy zastanawiamy się, jaka może być wartość bólu doznawanego przez kogoś podczas miłosnych igraszek.

Trudności związanych z wyborem właściwej perspektywy aksjologicznej unikają z pewnością zwolennicy teorii listy obiektywnej, którzy z oczywistych względów akceptują

Obiektywny charakter wartości osobowych: A jest dobre/źle dla jakiejś osoby, gdy się jej przydarza i gdy jest dobre/źle.

Stanowisko to zbieżne jest po części z tym, co na ten temat sądził Moore. Zakłada się tu, iż pomimo tego, że wartości relatywizowane są do konkretnych osób, to sposób, w jaki zostają powołane do istnienia, przesądza o tym, że mają one w istocie rzeczy charakter ponadjednostkowy. Jest to powszechnie uznana metoda analizowania wartości osobowych zarówno w życiu codziennym, jak i filozofii moralnej⁷. Polega ona, najogólniej mówiąc, na tym, że

⁷ Dobrze znanym przykładem obiektywnego charakteru wartości osobowych jest tzw. koncepcja dóbr pierwotnych. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 89, 129–137. Zwolennikami tego stanowiska byli m.in.: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 87–90; D.O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press 1989, rozdz. 8; A. Sen, *Resources, Values and Development*, Oxford: Basil Blackwell 1984, rozdz. 13; tenże, *Capability and Well-Being*, [w:] M. Nussbaum, A. Sen (red.), *The Quality*

pewne rzeczy określa się jako dobre lub złe dla konkretnych ludzi niezależnie od tego, co oni sami czują, i co sądzą na ten temat, tj. mówiąc wprost – bez pytania ich o zdanie. Jeżeli więc ktoś uważa, że złe jest doznawanie bólu, to zgodnie z obiektywnym charakterem wartości osobowych będzie też zakładał, że jest to złe dla każdego człowieka, który tego doświadcza. Tak samo, gdy uzna, że dobrą rzeczą jest dla niego posiadanie szerokiej wiedzy i dużych zdolności matematycznych, dojdzie z pewnością do wniosku, że dobre jest to również dla jego dzieci. Przy takim podejściu rzeczy dobre i złe nie przypadają w udziale nikomu z powodu własności, jakie można mu przypisać, czy z powodu doznań, jakie w nim wywołują, lecz ze względu na ich rzeczywistą wartość, którą posiadają w sposób bezwzględny i samoistny.

U podstaw tak rozumianej natury wartości osobowych leżą najczęściej dwie idee. Pierwsza ma charakter czysto teoretyczny, gdyż wynika z metaetycznego żądania, żeby wartości nie były zakładnikami czyichkolwiek stanów umysłu na modłę internalistyczną, lecz by stosowały się do wszystkich osób oraz przypadków bezpośrednio. Druga wynika natomiast z trudności, jakie zdają się nieuchronnie stać przed tymi, którzy chcieliby realizować model wartości względnych wobec podmiotu w praktyce społecznej. Dystrybutywna teoria sprawiedliwości utrwaliła przekonanie, że żaden społecznie istotny podział dóbr nie może opierać się wyłącznie na wartościach, których źródłem jest własna i niepowtarzalna perspektywa jednostki biorącej w niej udział. Jest to cenna uwaga. Wynika z niej, że ustalenie w tej mierze słusznych zasad nie powinno być uzależnione wyłącznie od zadowolenia, jakie z tego powodu przypada *post factum* poszczególnym beneficjentom, lecz musi brać pod uwagę interesy wszystkich uczestników, zanim podział dóbr zostanie w ogóle dokonany. To wymaga jednak, aby decyzja o tym, co jest dobre dla poszczególnych osób, zapadała w trybie wyprzedzającym i uznaniowym, co oznacza, że przy ustalaniu sprawiedliwych zasad podziału pod uwagę nie bierze się słusznego skądinąd prawa jednostki do decydowania o tym, co stanowi dla niej dobro z jej własnego punktu widzenia w oparciu o zdefiniowaną już względność wartości. W życiu publicznym często stosuje się tego rodzaju praktykę, gdyż w przeciwnym razie mogłoby dojść do paradoksalnej sytuacji, w której wartość każdej czynności związanej

z dystrybucją dóbr należałoby uzgadniać kolejno ze wszystkimi osobami, na rzecz których się ją podejmuje. Ten konieczny ze względów praktycznych kompromis zakłada, że czasami trzeba wyrazić zgodę na działania ze względu na przekonanie o wartości osobowej, które nie pochodzi od osób, dla dobra których działania te są wykonywane. Za takim poglądem przemawiają dwie ważne racje, a mianowicie, że takie postępowanie nie ma wyraźnych znamion aktu paternalistycznego, zgodnie z którym jakaś osoba wie lepiej, co jest dobre dla innych ludzi niż oni sami⁸, oraz to, że w pewnych sytuacjach jest ono najbardziej efektywnym sposobem zapewnienia w życiu publicznym maksimum możliwego do zastosowania dobra osobowego.

Omawiane podejście do dobrych i złych rzeczy przypadających w udziale konkretnej osobie, które przedstawia obiektywny charakter wartości osobowych, nie może mieć podobnej rangi w odniesieniu do każdej rzeczy, która sprawia, że coś jest dobre lub złe dla niej samej. Jeżeli ze znanych nam już powodów gotowi jesteśmy zgodzić się bez większych oporów, że wolność i dochód zapewniający egzystencję mogą być uważane w ramach polityki społecznej państwa za rzeczy dobre dla konkretnych osób niezależnie od tego, co one same mają do powiedzenia na ten temat, to z pewnością protestowalibyśmy, gdyby ktoś chciał w podobny sposób określić wartość, jaką dla tych osób miałyby na przykład ich udział w biegu przełajowym lub w koncercie poświęconym najwybitniejszym twórcom muzyki aleatorycznej. W dwóch ostatnich przypadkach skłonni jesteśmy uznać, że wartości winny być względne wobec podmiotu, a to znaczy, że udział w biegu przełajowym lub w koncercie muzycznym nie może być dla tych osób dobry lub zły tylko dlatego, że jest dobry lub zły bez względu na to, jakie doznania przypadłyby im w udziale z powodu uczestnictwa w tych imprezach. Stoję więc na stanowisku, że w odniesieniu do tego rodzaju rzeczy, które mieszczą się w granicach naszego własnego życia, a do takich rzeczy należy z pewnością bieganie i słuchanie muzyki, wartości powinny mieć charakter osobowy.

Pogląd ten eliminuje ideę podmiotowej neutralności w odniesieniu do wartości osobowych, które stanowią część ludzkiego dobrostanu, niemniej jednak nie przesądza o tym, jak należałoby ostatecznie rozumieć powiedzenie, że coś jest dobre lub złe dla jakiejś osoby. Jedną z możliwości może uwzględnić

⁸ D.W. Brock, *Paternalism and Autonomy*, „Ethics” 1988, Vol. 3, s. 559.

Szeroką odmianę względności wobec podmiotu: A jest dobre/złe tylko wtedy, gdy jest dobre/złe dla osoby, której się przydarza.

lub

Szeroką odmianę względności wobec podmiotu w wersji porównawczej: A jest lepsze/gorsze niż B tylko wtedy, gdy A jest lepsze/gorsze niż B dla osoby, której się przydarza.

Pogląd obejmujący tak zdefiniowaną względność wartości osobowych nie zakłada, że sąd mówiący o tym, iż pewne rzeczy są dla jakiejś osoby dobre lub złe, pociąga za sobą w sposób konieczny twierdzenie, że mają one dla niej taką wartość *jedynie w granicach jej własnego dobrostanu*. W jego ramach stawia się dużo mocniejszą tezę, a mianowicie, że względność wobec podmiotu uznaje się za konieczny warunek istnienia wszystkich wartości. Stopień wiarygodności tego typu koncepcji subiektywistycznych jest z pewnością ważnym zagadnieniem w ramach ogólnie pojętej aksjologii, jednak dla rozważań związanych ściśle ze sposobem oceniania, jaką wartość ma życie jakiejś osoby dla niej samej – z czym łączą się niekiedy takie partykularne kwestie, jak własny interes podmiotu czy jego pomyślność – nie może stanowić głównego przedmiotu zainteresowania⁹. Wydaje się, iż kluczową rzeczą dla prawidłowego rozumienia ludzkiego dobrostanu jest ustalenie warunków, których spełnienie wystarczy do wyjaśnienia tego, co faktycznie mamy namyśli, gdy mówimy, że coś jest dobre dla jakiejś osoby. Z tego powodu o wiele ważniejsza wydaje się możliwość zakładająca

Wąską odmianę względności wobec podmiotu: A jest dobre/złe dla jakiejś osoby tylko wtedy, gdy jest dobre/złe dla tej osoby w ramach jej dobrostanu

⁹ Odmienne stanowisko w tej sprawie zajmują: J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, London: Penguin 1977, s. 66; J. Narveson, *Utilitarianism and New Generation*, „Mind” 1967, Vol. 76, s. 62–72; G. Arrhenius, W. Rabinowicz, *Better to Be Than Not to Be*, [w:] H. Joas, B. Klein (red.), *The Benefit of Broad Horizons. Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science*, Leiden–Boston: Penguin 2010, s. 401; D. Parfit, *On What Matters*, Oxford–New York: Oxford University Press 2011, t. 1, s. 101–102.

lub

Wąską odmianę względności wobec podmiotu w wersji porównawczej:
A jest lepsze/gorsze niż B dla jakiejś osoby tylko wtedy, gdy jest lepsze/
gorsze dla tej osoby w ramach jej dobrostanu.

Wbrew temu, co się niekiedy sądzi, zwolennik poglądu obejmującego tak szczegółowo zdefiniowaną względność wartości osobowych nie jest zobligowany do przyjęcia takiej wersji twierdzenia „A jest dobre/złe dla jakiejś osoby”, żeby było do końca jasne, kto i z jakiego punktu widzenia dokonuje oceny. Gdy słyszymy, jak ktoś mówi, że podjęcie studiów medycznych jest dobre dla jego dziecka, to próbując zrozumieć, co ma na myśli, nie będziemy prawdopodobnie zakładać niczego równie absurda jak to, że studiowanie medycyny może być dla kogoś dobre z punktu widzenia jego rodziców tylko dlatego, że sądzą oni, iż jest to dobre dla nich samych. Rozumiemy bowiem, że wąska odmiana względności wobec podmiotu w sposób jednoznaczny uzależnia przypisywane mu wartości osobowe od prawdy twierdzenia, że to, co jest ich przedmiotem, i co mu się przydarza, sprawia, że życie, jakim żyje, jest dobre lub złe dla niego samego. Rozumienie tego wszystkiego nie gwarantuje pełnej zgodności poglądów na temat tego, co faktycznie znaczy powiedzenie, że pewne rzeczy są dla jakiejś osoby dobre lub złe. Na tej podstawie niektórzy dojdą być może do wniosku, że nie znaczy ono nic innego aniżeli to, że taką wartość mają one dla niej z jej własnego punktu widzenia. Inni mogą mieć nieco odmienne zdanie na ten temat. Mogą mianowicie twierdzić, iż rzeczy, które przydarzają się tej osobie, są dla niej dobre lub złe dlatego, że oni sami – lub jacyś inni ludzie – są przekonani, iż osoba ta z powodu zajścia tego rodzaju rzeczy znajdzie się w takim stanie lub doświadczy takich doznań, że względu na które nie sposób byłoby racjonalnie przypuszczać, że sama mogłaby zająć w tej sprawie jakieś inne stanowisko. Choć oba punkty widzenia zakładają, że jedynym źródłem wartości osobowych mogą być wyłącznie własności przynależące podmiotowi, nie ma jednak między nimi zgody co do tego, z jakiej perspektywy powinno się dokonywać oceny.

To pozwala wyróżnić dwa rodzaje wąskiej odmiany względności:

(1) Wewnętrzną: A jest dobre/złe dla jakiejś osoby tylko wtedy, gdy jest dla niej dobre/złe z jej własnego punktu widzenia

i

(2) Zewnętrzna: A jest dobre/złe dla jakiejś osoby, gdy jest dla niej dobre/złe z punktu widzenia ludzi, którzy w swoim sądzie na ten temat kierują się doznaniem oraz stanami, jakie ta osoba może doświadczać pod wpływem A

oraz dwa rodzaje wąskiej odmiany względności w wersji porównawczej:

(1') Wewnętrzna: A jest lepsze/gorsze niż B dla jakiejś osoby tylko wtedy, gdy jest lepsze/gorsze dla niej z jej własnego punktu widzenia

i

(2') Zewnętrzna: A jest lepsze/gorsze niż B dla jakiejś osoby, gdy jest dla niej lepsze/gorsze z punktu widzenia ludzi, którzy w swoim sądzie na ten temat kierują się doznaniem oraz stanami, jakie ta osoba może doświadczać pod wpływem A.

Różnica występująca między jedną a drugą wersją nie polega jedynie na tym, że inny jest podmiot dokonujący oceny, i że z tego powodu odmienny status logiczny mają przekonania na temat dających się przypisać tej osobie doznań, ze względu na które taka ocena w ogóle jest możliwa. O wiele ważniejszy wydaje się fakt, że w każdym przypadku pod uwagę może być brane inne kryterium ewaluacji tych własności, których istnienie wyznacza ostatecznie wartości osobowe. Gdy mówimy, że coś jest dobre dla jakiejś osoby z wewnętrznego punktu widzenia, to nie sprowadzamy tego osądu wyłącznie do powiedzenia, że z tego powodu doświadcza ona takich lub innych stanów, lecz również zakładamy, że osoba ta nadaje *de facto* takie, a nie inne wartości doznaniom, jakie przypadają jej w udziale z powodu zajęcia ocenianego stanu rzeczy lub dlatego, że doznania te generują taką, a nie inną ocenę tego stanu rzeczy. W perspektywie zewnętrznej jest inaczej. Tutaj bardziej istotne są czynniki o charakterze ontologicznym, a mianowicie określone stany i własności, jakich może ona doświadczać, natomiast ich aksjologiczna funkcja w ramach wąskiej odmiany względności może być wyznaczana z pozajednostkowego i, co ważniejsze, z pozapodmiotowego punktu widzenia, na przykład z punktu widzenia opinii publicznej lub tradycyjnego sposobu użycia niektórych słów.

Chciałbym rozważyć poruszoną kwestię nieco szerzej, biorąc pod uwagę znaczenie słowa „ból”, i takie doznania empiryczne, jak odczuwanie

bólu czy cierpienie. Większość z nas zgodzi się zapewne co do tego, że w powszechnym odczuciu wszelki ból uważany jest za moralnie zły, a im go więcej i im większe cierpienie wynikające z jego odczuwania, tym jest gorszy dla osoby, która go doświadcza. Kompleksowe uzasadnienie dla takiego stanowiska przedstawiają zazwyczaj teorie hedonistyczne oraz zwolennicy obiektywnego charakteru wartości osobowych¹⁰. Powstaje jednak pytanie, czy tego rodzaju ściśle połączenie bólu z wartością osobową rzeczy, która go wywołuje, może występować również w obu rodzajach wąskiej odmiany względności.

Aby to sprawdzić, odwołam się do przykładu

Nieuchronnej męki: pewna osoba znalazła się w sytuacji, w której miało miejsce zdarzenie A wywołujące u niej długotrwały i intensywny ból fizyczny. Wszystko wskazuje na to, że wbrew woli tej osoby, a także niezależnie od podjętych przez nią działań oraz istniejących w tej mierze możliwości, zdarzenie to zajdzie jeszcze wiele razy, powodując u niej każdorazowo równie duże cierpienie.

W odniesieniu do tego konkretnego przypadku pytanie to przybiera następującą postać: Czy można założyć, iż rzeczą niepodlegającą dyskusji jest to, że zajście A jest złe dla tej osoby zarówno w perspektywie wewnętrznej, jak i zewnętrznej?

Gdy próbujemy udzielić na nie odpowiedzi z punktu widzenia osoby, która pod wpływem zdarzenia A doznaje tego rodzaju cierpienia, to musimy polegać na tym, co ona sama ma do powiedzenia w tej sprawie. Odwoływanie się w tym celu do opinii, jaką na ten temat mają inni ludzie, bądź do uznanych teorii moralnych, jest niezgodne z przyjętym rozumieniem wartości osobowych właściwych dla wewnętrznej perspektywy w ramach wąskiej odmiany względności. Tutaj zakłada się bowiem bezwzględnie, że każdy sąd ogólny typu „A jest dobre/złe dla jakiejś osoby” może być uznany za słuszny tylko wtedy, gdy jest co najmniej niesprzeczny z sądem, jaki na ten sam temat wypowiedziała ta osoba, a gdy nie ma możliwości ustalenia, czy brak zgodności zachodzi, czy nie zachodzi, nie sposób wyrokować, na ile prawdziwe jest to, co sąd ten głosi. Ponadto przekonanie, że A jest złe dla tej osoby, byłoby przekonaniem prawdziwym nie dlatego, że doznawanie tak intensywnego i długotrwałego bólu fizycznego byłoby dla niej złe z jej

¹⁰ D. Parfit, *On What Matters*, dz. cyt., t. 1, s. 73–78, 101–107.

własnego punktu widzenia, lecz pod warunkiem, że z jej własnego punktu widzenia doznawanie takiego bólu byłoby dla niej złe z powodu zajścia zdarzenia A. Nikt, kto rozumie złożoną naturę okoliczności leżących u podstaw prawidłowego formułowania ocen w granicach wewnętrznej perspektywy, nie powinien mieć wątpliwości, że nawet największe cierpienie nie zawsze musi jednoznacznie determinować wartość, jaką dla pewnych ludzi mają powodujące je rzeczy. W odniesieniu do bardzo wielu osób prawdziwe byłoby zapewne stwierdzenie, że z ich własnego punktu widzenia złe byłoby dla nich wszystko to, co sprawia im ból. Nie musiałyby to jednak być prawdą w odniesieniu do każdej osoby. Niektórzy mogliby wypowiedzieć taką ocenę w odniesieniu do niemałej liczby konkretnych rzeczy, lecz mogliby jednocześnie uznać, że są również i takie, które sprawiają im ból, a których w przytoczonym sensie nie uważają za złe dla siebie. Ponadto nie wiadomo nigdy do końca, kim są osoby, do których można by zastosować taką mocną, bezwyjątkową zasadę, a kim są ci, do których stosuje się wyłącznie jej słabsza odmiana.

Gdyby osobą znajdującą się w sytuacji nieuchronnej męki był zwolennik jakiejś radykalnej odmiany hedonizmu preferencji bądź jednej z teorii zaspokajania pragnień, to można by wiarygodnie przypuszczać, że albo wyznawane poglądy spowodowały, że zajście A uznał on z własnego punktu widzenia za złe, albo że wyznaje on te poglądy dlatego, iż taką właśnie wartość ma dla niego ta rzecz. Zgodnie z tym, co powiedziałem wcześniej, nie sugeruję w ten sposób, że zajście A mogłoby być dla niego złe niezależnie od tego, jakie byłoby jego własne zdanie w tej kwestii. Twierdzę jedynie, że gdyby wypowiedział się na ten temat, to jego zdanie byłoby właśnie takie, a to nie znaczy niczego więcej poza tym, co już ustaliłem, a mianowicie, że A nie może być uważane za złe dla tej osoby, dopóki on sam nie będzie tak uważał na podstawie doznań, które przypadają mu w udziale z powodu zajścia A. Nie zawsze jednak trzeba formułować tego typu zastrzeżenia. Nie byłoby takiej konieczności, gdybyśmy założyli na przykład, że osobą doświadczającą podobnego cierpienia był Zygmunt Freud. Jest rzeczą znaną, że przez ostatnie lata swojego życia Freud zmagał się z cierpieniem powodowanym przez nowotwór jamy ustnej. Poddał się ponad 30 zabiegom oraz operacjom mającym na celu poprawę jego zdrowia, zgodził się nosić specjalną protezę, która utrudniała mu swobodne mówienie, jednak stanowczo odmawiał przyjmowania mocnych leków uśmierzających ból, ponieważ nie chciał, aby nienaturalny stan dobrego samopoczucia czy błogostanu, jaki

często temu towarzyszy, zakłócał bądź uniemożliwiał logiczne i wnikliwe myślenie, które potrzebne mu było w pracy twórczej¹¹. Zastanawiając się, co w takiej sytuacji było dla Freuda dobre lub lepsze z jego własnego punktu widzenia, nie możemy pominąć faktu, że odpowiedź może być niezgodna z tym, w co wielu z nas wierzy, gdy ma na uwadze swoje własne życie, i co chciałoby uznać z tego powodu za niekwestionowaną prawdę. Jeśli jednak rozumiemy głęboki sens poglądu, zgodnie z którym coś jest dobre dla jakiejś osoby tylko wtedy, gdy jest dla niej dobre z jej własnego punktu widzenia, to nie powinniśmy odrzucać sugestii, że w sytuacji nieuchronnej męki, w jakiej Freud faktycznie się znalazł, cierpienie było dla niego czymś dobrym, oraz że było dla niego lepsze niż jakikolwiek stan euforii, który byłby możliwy do osiągnięcia na skutek przyjmowania leków przeciwbólowych.

Przykład ten pokazuje niektóre problemy, przed którymi stoją zwolennicy zewnętrznego punktu widzenia w odniesieniu do wąskiej odmiany względności wobec podmiotu. Zakładają oni, że coś może być dobre dla jakiejś osoby w ramach jej własnego dobrostanu, gdy jest dobre dla niej z punktu widzenia ludzi, którzy w swojej ocenie wartości osobowych kierują się wyłącznie doznaniem, jakie ta osoba doświadcza pod wpływem rzeczy będącej jej przedmiotem. W ten sposób dają do zrozumienia, że wartości osobowe, które zawsze przecież mają charakter względny w tym sensie, że łączą się ściśle z konkretnymi ludźmi, mogą być ustalane przez osoby, których bezpośrednio nie dotyczą. To rodzi jednak pytanie, czy dysponują oni jakąś sprawdzoną metodą, która pozwalałaby im wnioskować zarówno o wewnętrznych przeżyciach innych ludzi, powstających w odpowiedzi na to, co się im przydarza, jak i o ich aksjologicznych postawach wobec tych przeżyć oraz, za ich pośrednictwem, wobec rzeczy przyczyniających się do ich powstania. Wydaje się, że w tego typu argumentacji nie ma innej możliwości i trzeba zawsze wychodzić od tego, co wiemy na ten temat o nas samych, a następnie za pomocą rozumowania przez analogię dowodzić istnienia tych rzeczy u innych ludzi ze względu na ich podobieństwo do nas. Takie postępowanie nie może jednak dać w pełni wiarygodnych rezultatów w odniesieniu do rozważanej kwestii. O ile bowiem mogą sobie na tej podstawie wyobrazić, co czuje osoba doświadczająca przenikliwego

¹¹ J.P. Griffin, *Are There Incommensurable Values?*, „Philosophy and Public Affairs” 1977, Vol. 7, s. 39–59. Nieco odmienne wnioski z tego przypadku wyciąga D. Parfit, *Racje i osoby*, dz. cyt., s. 564.

bólu i jaką wartość może nadawać rzeczom, które ból ten powodują, to tak naprawdę dowiaduję się w ten sposób tylko tego, jakie doznania i decyzje aksjologiczne charakteryzowałyby w tej sytuacji *mnie samego*, gdybym znalazł się w identycznej sytuacji; nie dowiaduję się natomiast niczego, co jest ważne i co mnie interesuje, a mianowicie, jak to jest *dla tej osoby* doświadczać takiego bólu z jej własnego punktu widzenia. Gdybym zajął jej miejsce, pozostając w istocie rzeczy sobą – co wymaga racjonalnego skądinąd założenia, że nie sposób dokonać dalej idącej metamorfozy własnej tożsamości – moje doznania i oceny nie musiałyby być podobne do doznań i ocen tej osoby. Myślę nawet, że byłoby tak również wówczas, gdyby okazało się, że w jakiś cudowny sposób mam jednak możliwość przekształcić się w tę osobę, albowiem nie sposób zaprzeczyć, że w moim obecnym stanie nie mógłbym wiarygodnie twierdzić, co bym odczuwał i jak bym oceniał moje życie po tak radykalnej zmianie.

Jeżeli zrozumienie tego, jakie doznania przypadałyby w udziale innej osobie z powodu zachodzących zdarzeń oraz tego, jakie wartości przypisywałaby ona tym zdarzeniom pod wpływem tych doznań, wymaga wnioskowania, którego źródłem jest jakiś rodzaj introspekcji, to nie można optymistycznie zakładać, że kiedykolwiek będziemy dysponować na ten temat wystarczającą wiedzą. Nawet jeśli w jakichś konkretnych sytuacjach moglibyśmy dosyć trafnie przypisywać innym osobom określone stany umysłu na podstawie występującego między nami podobieństwa, nie rozwiewa to do końca wątpliwości, czy zdolni jesteśmy do tego, aby w pełni pojąć znaczenie oraz wartość, jakie mają one dla tych osób z ich własnego punktu widzenia. Istnienie wewnętrznych doświadczeń nie wiąże się wyłącznie z prywatną perspektywą podmiotu w tym sensie, że prawdziwe twierdzenie o ich wystąpieniu może sensownie wypowiedzieć tylko on sam. Stwierdzanie tego typu faktów psychofizycznych jest możliwe również wtedy, gdy wychodzimy poza własny punkt widzenia. Przypadek Freuda pokazuje jednak, że tak rozumiana możliwość obiektywnego przypisywania doznań może całkowicie pomijać ich subiektywny charakter z powodu naszej niezdolności do tego, aby uchwycić je od wewnątrz¹². Możemy dziwić

¹² Istniejące standardy oraz nasze własne stanowisko w stosunku do czynności polegających na ekstremalnych okaleczeniach własnego ciała może skutecznie uniemożliwiać zrozumienie postępowania zdrowej kobiety, która domaga się mastektomii prawej piersi, aby osiągać lepsze rezultaty w strzelaniu z łuku, zob. T. Schramme, *Should We Prevent Non-Therapeutic Mutilation and Extreme Body Modification?*, „Bioethics”

się niepomernie, że w pewnych okolicznościach ktoś nadaje taką właśnie wartość swemu cierpieniu lub rzeczom, które cierpienie to spowodowały, niemniej jednak nie powinniśmy się upierać, że w tej sprawie możemy dowiedzieć się czegoś więcej w inny sposób.

Jest jeszcze inna metoda, do której czasami próbują odwoływać się zwolennicy zewnętrznego punktu widzenia w ramach wąskiej odmiany względności dobra i zła. Otóż zakładają oni, że osobowe wartości mogą być wyznaczone w sposób wiarygodny na podstawie racjonalnego namysłu podmiotu¹³. W przybliżeniu wygląda to w ten sposób, że za dobre dla jakiejś osoby uznaje się rzeczy, których wystąpienie w pełni harmonizuje z życiem, któremu osoba ta przypisałaby podobny walor, posługując się zasadami tzw. rozważnej refleksji, tj. po uświadomieniu sobie wszystkich istotnych faktów, jakie mogłyby mieć w nim miejsce, oraz po dokładnym rozważeniu wynikających z nich konsekwencji. U źródeł tego pomysłu leżało przekonanie, że gdyby udało się w sposób precyzyjny i jednoznaczny ustalić proceduralne reguły racjonalnej refleksji, to formułowane na tej podstawie zdania, przypisujące komuś określoną wartość jego życia, mogłyby mieć takie samo znaczenie w pierwszej, jak i w trzeciej osobie. Działoby się tak dlatego, gdyż dobro oraz zło, jakimi cechowałyby się dla nas rzeczy, wyznaczone byłyby w każdym przypadku przez obiektywnie racjonalny plan naszego istnienia. Urzeczywistnienie tej wizji wymagałoby jednak pokonania wielu trudności praktycznych. Jedną z nich jest bezwzględny wymóg, aby nie zostały pominięte żadne istotne w tej mierze okoliczności. Oznacza to, że każdy, kto w ten sposób ustalałby wartość czyjegoś życia, obojętnie, czy byłby jego podmiotem, czy osobą pochodzącą z zewnątrz, musiałby precyzyjnie i prawidłowo zaklasyfikować oraz opisać wszystkie znaczące fakty, a także dokładnie przewidzieć, w jaki sposób wpływają one na jego życie. Nawet gdyby jakimś sposobem udało się osiągnąć ten nierealny w gruncie rzeczy cel, pozostałaby jeszcze wątpliwość, czy spełnienie tych wszystkich

2008, Vol. 1, s. 8–15. O tego rodzaju problemach występujących między istotami ludzkimi a pozaludzkimi pisał T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, [w:] *Pytania ostateczne*, dz. cyt., s. 204–210.

¹³ Mam na myśli ideę, która została zapoczątkowana na początku ubiegłego wieku przez J. Royce'a (*The Philosophy of Loyalty*, New York 1908, wykl. IV), a następnie była krytycznie rozwijana przez J. Rawlsa (*Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 542–616). Warto zwrócić uwagę na polemikę, jaką z poglądami Rawlsa przeprowadził D. Parfit (*On What Matters*, dz. cyt., t. 1, s. 103–105).

warunków rzeczywiście gwarantuje jedność poglądów w tej sprawie, tj. czy nie może zdarzyć się tak, że ten, komu za pomocą tej metody przypisano by – lub gdyby on sam w ten sposób przypisał sobie – taką bądź inną wartość życia, mógłby poczuć się tym szczerze zawiedziony oraz rozczarowany, ponieważ mógłby dojść do wniosku, że z jego własnego punktu widzenia – który bierze pod uwagę posiadane przez niego pragnienia i potrzeby oraz przypadające mu w udziale doznania – rzeczywista wartość jego życia jest faktycznie zupełnie inna.

Nie twierdząc, że zasady racjonalności są całkowicie bezużyteczne w ustalaniu wartości osobowych. Każdy, kto badał tę sprawę, dobrze wie, że w wielu przypadkach mogą prawidłowo ukierunkowywać naszą refleksję w tym względzie i prowadzić do sformułowania dużo bardziej właściwych sądów aniżeli te, które zostałyby przez nas wyrażone bez pomocy tych zasad. Sądzę jednak, że przesadą byłoby powiedzenie, że w sposób automatyczny, i przez to niejako neutralny wobec podmiotu, wyznaczają one końcowe oceny na temat wartości czyjśgo życia.

Dosyć trafną eksplikacją dla zaprezentowanego poglądu wydaje się być znana przypowieść Johna Rawlsa o człowieku, który znajdował przyjemność w liczeniu żdźbeł trawy:

Wyobraźmy sobie osobę, dla której jedyną przyjemnością jest liczenie żdźbeł trawy na różnych geometrycznie ukształtowanych powierzchniach, takich jak skwery parkowe czy starannie przystrzyżone trawniki. Pod innymi względami jest to osoba inteligentna i posiadająca niezwykle zdolności, która żyje z rozwiązywania za pieniądze trudnych problemów matematycznych. [...]. Jeśli jednak ustalimy, że osoba ta ma taką naturę, że lubi ten właśnie rodzaj działania, i że stanu tego nie da się zmienić, to z całą pewnością będziemy musieli uznać za racjonalne, że plan [dotyczący życia] tej osoby powinien koncentrować się na liczeniu żdźbeł trawy. To właśnie będzie celem kierującym działaniem tej osoby, a więc będzie stanowić jej dobro¹⁴.

Jeżeli uważamy, że osoba ta, oddając się z niemalym zaangażowaniem tak niecodziennemu i spektakularnemu zajęciu, marnotrawi czas na zupełnie bezużyteczne i nieistotne dla innych ludzi działanie, to możemy z tego powodu nabrać przekonania, że jej życie nie może być dla niej niczym dobrym. Do podobnego wniosku dojdziemy prawdopodobnie również wtedy, gdy

¹⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 590.

sami spróbujemy najpierw postawić się na jej miejscu, a następnie podejmiemy wysiłek, aby wyobrazić sobie, co w tej sytuacji osoba ta uznałaby za dobre lub złe. W pierwszym przypadku wartość życia miałyby charakter podmiotowo neutralny, w drugim natomiast, choć byłyby do pewnego stopnia względna wobec podmiotu, nie brałyby pod uwagę w należyty sposób wewnętrznej perspektywy, tj. tego, co faktycznie byłoby dobre lub złe dla tej osoby z jej własnego punktu widzenia. Nie ma obiektywnych przeciwwskazań wobec jednego lub drugiego sposobu oceniania czyjegoś życia. Wszystko zależy od tego, czego chcemy dowieść lub czego chcemy się dowiedzieć. Jeśli celem jest ustalenie, jaką wartość powinno się przypisywać pewnym rzeczom w naszym życiu lub samemu życiu, to odwołanie się do któregoś z tych stanowisk nie może być uważane za błąd. Inaczej przedstawia się sprawa, gdy interesujemy się konkretnymi osobami, zachowując w pełni realistyczną perspektywę, tj. biorąc je takimi, jakimi są one w rzeczywistości, bez względu na różnice, jakie dzielą te osoby od nas czy od pozostałych ludzi, i gdy chcemy zrozumieć, jaką wartość mają dla nich te rzeczy, a w tym również ich życie, z ich własnego punktu widzenia. Tutaj powoływanie się na nasze osobiste poglądy czy doznania, lub też na powszechnie uznawane i przyjęte w tym zakresie standardy normatywne, jest nieporozumieniem, gdyż skutecznie uniemożliwia osiągnięcie założonego celu. Gdy mówimy, że liczenie źdźbeł trawy jest rzeczą złą dla wykonującej tę czynność osoby, która robi to z własnej woli i z niejakim upodobaniem, to tak naprawdę nie chcemy przez to powiedzieć niczego więcej ponad to, że powinna się ona zmienić i przyjąć obowiązujące w tej mierze kryteria oceny, które uznawane są za słuszne przez pozostałych ludzi. Nie interesuje nas, co faktycznie jest dobre dla tej osoby z jej własnego punktu widzenia, ani co ona rzeczywiście odczuwa lub co myśli na ten temat. Mając na względzie obiektywne lub neutralne wobec tej osoby zasady, ustalamy nie tylko to, co z punktu widzenia nas wszystkich powinno być uważane dla niej za dobre lub złe, ale również i to, jakim rzeczom ona sama powinna nadawać taką lub inną wartość. Reguły te mają na ogół bardzo zróżnicowany charakter, jednak najczęściej dotyczą ogólnych idei racjonalności, jak to jest w przypadku sformułowanego przez Dereka Parfita problemu nietożsamości, bądź wspólnej wszystkim ludziom natury, co było charakterystyczne dla wszystkich bez mała przedstawicieli moralnego sentymentalizmu w epoce oświecenia, i co do dzisiaj jest przedmiotem akceptacji w niektórych teoriach naturalistycznych. Zakładają one, że rzeczy przypadające w udziale jakiejś osobie oraz

wykonywane przez nią czynności, które odbiegają od tego, co może być aprobowane na podstawie uniwersalnych zasad racjonalnego rozumowania bądź podmiotowo neutralnej idei ludzkiej natury, są dla niej złe niezależnie od tego, co ona sama miałaby do powiedzenia na ten temat.

Uwagi te pokazują, że powiedzenie, iż *coś jest dobre lub złe dla jakiejś osoby* może mieć wiele nieprzystających do siebie znaczeń. Nie zamierzam prowadzić na ten temat rozważań mających na celu ustalenie, czy któreś z nich powinno nas bezwzględnie obowiązywać niezależnie od sytuacji, w której dokonujemy takiej oceny, oraz niezależnie od tego, co stanowi jej przedmiot i jakie stany oraz doznania wywołuje on u osoby będącej jej podmiotem. Tam, gdzie w grę wchodzi interesy różnych ludzi oraz gdy istnieje możliwość ich naruszenia poprzez zadawanie im niezасłużonego cierpienia, wartości osobowe nie mogą mieć wyłącznie subiektywnego charakteru, jaki wynika z wąskiej odmiany względności zarówno w wersji wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Tak więc, gdy w sposób świadomy wykonuję czynność, w wyniku której krzywdzę inne osoby, to wartość, jaką to działanie ma dla mnie samego, nie powinna być może uwzględniać tylko tego, co sam odczuwam z tego powodu. Zbyt wiele jest osób, którym przydarzają się przyjemne doznania z powodu zadawania bólu innym, abyśmy mieli godzić się na tak wąską interpretację wartości osobowych w podobnych okolicznościach. Nie wykluczam, że w tego typu przypadkach potrzebny byłby prawdopodobnie bardziej obiektywny punkt widzenia. Są jednakże sytuacje, w których nie ma takiej konieczności. Są również i takie, jak się wydaje, w których ustalanie wartości osobowych na podstawie kryteriów neutralnych wobec ich podmiotu byłoby czymś niezrozumiałym, a nawet niestosownym. Dzieje się tak na przykład wówczas, gdy ocenia się w ten sposób coś, czego znaczenie nie wykracza poza granice czyjegoś życia i z zewnętrznego punktu widzenia jest trudne do uchwycenia. Jeśli dowiadujemy się, że jednego z naszych znajomych nagle porzuca partner, z którym dzielił on swe życie przez ostatnich kilka lat, to przy formułowaniu właściwego sądu określającego, jaką wartość ma to zdarzenie dla porzuconej osoby, nie chodzi tylko o to, że sąd ten nie może nie brać pod uwagę naszej wiedzy o tym, co mogłaby odczuwać bądź myśleć na ten temat ta osoba, lecz o to przede wszystkim, co *faktycznie* z tego powodu ona sama doznaje i jaką *faktycznie* wartość nadaje na tej podstawie temu, co się jej przydarzyło.

Ocena czyjegoś życia, rozumiana tak, jak pojmowali ją protagoniści obiektywnego charakteru wartości osobowych, wymaga zachowania

bezstronności nie tylko wobec niemożliwych do pogodzenia interesów poszczególnych ludzi, na które może wyrzucić niepożądany wpływ jednostkowy punkt widzenia, lecz także wobec sprzecznych przekonań każdego z nich na temat tego, co w ich życiu jest dla nich najlepszą lub najgorszą rzeczą. Tak zdefiniowana moralność wymusza odwołanie się do reguł, które każdy z nas powinien uznawać niezależnie od własnych interesów i posiadanych przekonań o tym, jaki sposób życia uznaje dla siebie za najwłaściwszy. Gdy rodzi się konflikt między poglądami różnych osób odnośnie do tego, jaki jest najlepszy sposób życia, i gdy może to prowadzić w konsekwencji do zagrożenia interesów tych osób, moralność powinna pełnić rolę arbitra, który stara się doprowadzić do rozstrzygnięcia sporu, traktując na równi zarówno te interesy, jak i wszystkie wyrażane w tej sprawie przekonania. Tam jednak, gdzie wartość osobowa nie wychodzi poza granice jednostkowego życia, nie tylko nie ma potrzeby, żeby ją korygować, ale wydaje się że wszędzie miar słuszną, aby twierdzić, że takie postępowanie byłoby wbrew powszechnie uznanemu prawu, jakie przysługuje każdemu z nas do własnych poszukiwań takiego sposobu życia, jaki, jego zdaniem, byłby najlepszy dla niego samego. Stoję zatem na stanowisku, że sądy określające wartość, jaką rzeczy mają dla konkretnych ludzi w ramach ich własnego dobrostanu, powinny być formułowane wyłącznie w kategoriach wewnętrznej odmiany względności wartości wobec podmiotu, tj. tego, co jest dla nich dobre lub złe z ich własnego punktu widzenia¹⁵.

Wydaje się, że pogląd ten stosuje się również do ocen dokonywanych w odniesieniu do całego życia. Zastanawiając się na przykład, jaką wartość dla mojej córki ma życie, którym ona żyje, dochodzę do wniosku, że nie mogę pominąć tego wszystkiego, co konstytuuje jej własną, wewnętrzną perspektywę, w ramach której ona sama dokonywałaby tego rodzaju oceny. Większość z tych rzeczy jest jednak dla mnie niedostępna i mogę brać je pod uwagę tylko w sposób hipotetyczny – opierając się na własnych domysłach. Postępując w ten sposób, wyobrażam sobie, że jej doznania i myśli są moimi własnymi, lecz nie mogąc stać się nią samą, próbuję w istocie rzeczy dokonać dość karkołomnego zabiegu, a mianowicie spojrzeć na jej życie z jej własnego punktu widzenia, pozostając nadal tym, kim jestem, tj. jej

¹⁵ Podobny pogląd wysunął J. Narveson w cytowanym wyżej artykule *Utilitarianism and New Generations*. W przeciwieństwie do mnie nie wykluczał on możliwości zastosowania w tego typu ocenach wąskiej odmiany względności w wersji zewnętrznej.

ojcem. Gdyby moja ocena dotycząca tego, jaką wartość ma jej życie dla niej samej podana została w wątpliwość przez moją córkę lub przez kogoś, kto – w przeciwieństwie do mnie – mógłby w jakiś cudowny sposób stać się nią samą, to, pomijając z oczywistych powodów kwestię możliwości zastosowania w tym przypadku podejścia paternalistycznego, różnica występująca między w ten sposób ustalonymi wartościami nie mogłaby dotyczyć w żadnej mierze *śluszości* bądź *prawdziwości* wypowiedzianych na ten temat ocen, lecz co najwyżej *przyczyn*, dla których wartość jej życia nie jest taka sama w ramach założonych punktów widzenia. Tak więc przyjmuję, że wartość czyjegós życia może się różnić w zależności od tego, z jakiej perspektywy została dokonana jego ocena, jednak uważam, że za najbardziej wiarygodną należałoby uznawać tę, której dokonujemy w odniesieniu do samego siebie.

Mówiąc o czymś życiu jako o przedmiocie oceny formułowanej w ramach wewnętrznej perspektywy, musimy być bardzo skrupulatni, albowiem istnieje niebezpieczeństwo, że pomieszamy dwa zupełnie odmienne znaczenia, które osoba ta może nadawać własnemu życiu w procesie przypisywania mu takiej lub innej wartości. Rzeczą powszechnie znaną jest to, że ludzie często oceniają swoje życie pod wpływem przydarzających im się rzeczy, gdy mają one dla nich wyraźnie pozytywny lub negatywny wydźwięk emocjonalny, albo też gdy przysparzają im jakichś wymiernych korzyści lub strat. W takim sensie ktoś, kto dowiedział się właśnie, że ma raka trzustki, może nabrać przekonania, że byłoby dla niego lepiej, gdyby nigdy się nie urodził, lub może z tego powodu sądzić, że jego życie zupełnie nie jest warte tego, by nim żyć. Do przeciwnych wniosków dojdzie zapewne osoba, która wygrała właśnie dużą sumę pieniędzy w Lotto. Nasze życie, jako przedmiot wartości osobowej, sprowadzone zostaje najczęściej do faktów, które się nam nieoczekiwanie przytrafiają, lub do jakiejś niewielkiej jego części, w granicach której najbardziej odczuwamy ich skutki. Gdy zatem ktoś w takich okolicznościach uważa, iż życie, które prowadzi, jest dla niego złe z jego własnego punktu widzenia, to wiele wskazuje na to, że może mieć na myśli jedynie to, że zła jest dla niego tylko ta część jego życia, w której, z powodu zajścia tego rodzaju faktów, doświadczał określonych stanów oraz doznań łączących u podstaw wyrażonej w ten sposób oceny.

Zupełnie inaczej sprawy wyglądają, gdy przedmiotem tego rodzaju ocen chcemy uczynić całe życie. W takim przypadku pod uwagę musieliśmy wziąć wszystko to, co się nam w życiu przytrafiło, a gdybyśmy nie dokonywali tego rodzaju oceny na końcu życia, to rozważyć powinniśmy

również i to wszystko, co przypadałoby nam w udziale w jego pozostałej, hipotetycznej części. Specyfika wewnętrznego punktu widzenia, z którego oceniamy własne życie, polega między innymi na tym, że dobro lub zło, jakie ma ono dla nas, zależy od doznań, których doświadczamy z jego powodu, oraz od wartości, jakie pod wpływem tych doznań nadajemy rzeczom powołującym je do istnienia. Osoba, która mogłaby jeszcze przez jakiś czas przeżywać swoje życie, miałaby poważny problem z wyrażeniem tego typu sądu, gdyż musiałaby wiedzieć dokładnie nie tylko, co jej się przydarzy oraz jakie doznania z tego powodu będą jej przypadać w udziale, ale także i to, jakich dokona ocen, a w konsekwencji, jaką konkretną wartość będą miały dla niej rzeczy, które konstytuują w ten sposób ostateczną wartość jej całego życia. Wydaje się, że nie potrafimy dowiedzieć się czegokolwiek o tych sprawach na takim poziomie prawdopodobieństwa, który w minimalnym nawet stopniu mógłby uwiarygodnić dokonaną na tej podstawie ocenę. To powinno wyznaczać sposób postępowania, albowiem tam, gdzie wiadomo, iż nie jest możliwe, aby dowieść, który z dwóch sprzecznych ze sobą sądów jest prawdziwy bądź słuszny, nie można odpowiedzialnie opowiadać się po stronie któregośkolwiek z nich. Za takim stanowiskiem przemawia również i to, że przy założeniu, iż przedmiotem wartości jest życie jakiejś osoby od początku do końca, poważnym problemem może być znalezienie takich stanów lub doznań, które będąc podstawą wyrażonej oceny, stanowiłyby jednocześnie bezpośrednią konsekwencją całości życia rozumianego jako coś, co się jej przydarza. Takie życie nie może być przedmiotem oceny z wewnętrznego punktu widzenia po prostu dlatego, gdyż w podmiocie, który nim żyje, nie pozostawia żadnych śladów mogących służyć do wygenerowania wartości osobowych. Przypadające mu w udziale doznania, które pełnią taką właśnie funkcję, są zawsze pochodną konkretnych zdarzeń i faktów, jakie mają miejsce w obszarze tak rozumianego życia, i mogą stanowić co najwyżej podstawę do określenia wartości tych jego części, które współgrają z nimi ze względu na czas, w jakim zdarza się im ze sobą współistnieć. Metody tej – wbrew temu, co sądził na ten temat Derek Parfit¹⁶ – nie można jednak stosować w odniesieniu do całego życia, gdyż jego wartości osobowej nie sposób ustalić nawet za pomocą megautylitarnystycznej kalkulacji obejmującej wszystkie istotne dla nas zdarzenia, jakie miałyby miejsce w trakcie jego trwania, wraz z odpowiadającymi im stanami i doznaniem, których

¹⁶ D. Parfit, *Racje i osoby*, dz. cyt., dodatek G.

pod ich wpływem doświadczylibyśmy. Wartość, jaką nasze życie ma dla nas samych, nie zależy tylko od faktów zewnętrznych, a więc od tego, co nam się przydarza, oraz od doznań, jakie pojawiają się u nas z tego powodu. Pewna jej część gwarantowana jest w sposób niezależny przez konstytutywne właściwości samego życia. Takie rzeczy, jak na przykład myślenie czy zdolność do działania, a także odczuwanie lub postrzeganie świata, mogą być przez niektórych uznawane za dobre bez względu na to, czego za ich pośrednictwem doświadczamy. W tym zakresie ocena naszego życia nie jest w żadnym razie uwarunkowana treścią naszych doznań. Oznacza to, że całkowita wartość czyjśgo życia, obliczana *ex post*, jest ostatecznie sumą wartości tego wszystkiego, co się w nim zdarzyło, oraz wartości samego życia.

Trzeba przyznać, że nie wiadomo do końca, w jaki sposób można by oszacować tę część wartości całego życia konkretnej osoby, którą stanowiłaby zsumowana wartość jego poszczególnych własności. Dla moich rozważań nie ma to jednak większego znaczenia. Ważniejsze jest to, że jeżeli całkowita wartość naszego życia nie może być pochodną jedynie tego, co przychodzi do nas z zewnętrznego świata – a co oceniamy ze względu na przypadające nam z tego powodu doznania – to ustalenie jej w ramach wewnętrznej perspektywy podmiotu wymaga dodatkowej, bezosobowej refleksji na temat tego, jaką wartość miałoby dla niego jego życie, gdyby nim żył, w porównaniu z tym, jaką wartość miałoby ono dla niego wówczas, gdyby go nigdy nie przeżywał. Wydaje się zatem, że aby prawidłowo ocenić całkowitą wartość własnego życia, trzeba przeprowadzić rozumowanie polegające na zestawieniu ze sobą dwóch stanów rzeczy: tego, w którym żyjemy tym życiem, oraz tego, w którym go w ogóle nie przeżywamy. W tym celu osoba ta musiałaby zdawać sobie sprawę, jak to byłoby, gdyby nim żyła, oraz jak to byłoby, gdyby nim nie żyła. Ponieważ wartość każdego stanu rzeczy ustalana jest ze względu na ocenę, jakiej podmiot dokonuje z własnej perspektywy, nie mogą zostać spełnione warunki, które są potrzebne do przeprowadzenia tego typu procedury. Wypływa z tego wniosek, iż z punktu widzenia podmiotu niemożliwe jest dokonanie oceny całego jego życia w ramach wąskiej odmiany względności. Dzieje się tak przynajmniej z dwóch powodów: gdyż nie można czegokolwiek wiedzieć o tym, jakby to było, gdyby nie żyło się życiem, którym faktycznie się żyje, a także dlatego, że zupełnie nie wiadomo, jak przekładałoby się to na podejmowane w tym względzie decyzje.

Wniosek ten w interesujący sposób próbował obejść Fred Feldman; w tym celu przyjął linię postępowania wywodzącą się z założeń, które na pierwszy rzut oka nie różnią się niczym szczególnym od moich¹⁷. Według niego każdy sąd mówiący o tym, że coś jest dla kogoś dobre lub złe, możemy rozpatrywać z dwóch punktów widzenia: wewnętrznego i zewnętrznego. Sposób, w jaki można to uczynić, traktując jedną i drugą perspektywę za w pełni wiarygodną i równoprawną alternatywę, Feldman omawia na przykładzie osoby, która rozważa, czy przeprowadzić się do Boliwii.

Założmy, iż zainteresowani jesteśmy pytaniem, czy przeprowadzka do Boliwii byłaby zła dla [dziewczyny o imieniu] Dolores. Intuicja podpowiada nam, że jest ono równoważne pytaniu, czy gdyby Dolores przeprowadziła się do Boliwii, to znalazłaby się w gorszej sytuacji od tej, w jakiej znalazłaby się wtedy, gdyby tego nie uczyniła. Jeśli założymy, że „B” oznacza stan rzeczy „Dolores przeprowadza się do Boliwii”, to możemy powiedzieć tak: B byłoby złe dla Dolores z zewnętrznego punktu widzenia wtedy i tylko wtedy, jeżeli z wewnętrznego punktu widzenia byłaby ona w gorszej sytuacji, gdyby B było prawdą, niż wówczas, gdyby B było niezgodne z prawdą. To z kolei zdaje się być równoważne twierdzeniu, że B byłoby zewnętrznie złe dla Dolores wtedy i tylko wtedy, jeżeli wartość jej życia, które wiodłaby, gdyby przeprowadziła się do Boliwii, byłaby dla niej niższa od wartości życia, które wiodłaby, gdyby do Boliwii się nie przeprowadziła¹⁸.

Na początku swojej wypowiedzi Feldman zdaje się sądzić, że wartość osobowa jakiejś rzeczy w ramach czyjegoś dobrostanu ustalana jest za pomocą testu kontrfaktycznego przez osobę będącą jej podmiotem. Dokonać tego można na drodze porównywania ze sobą wartości, jaką z punktu widzenia podmiotu ma dla niego sytuacja, w której ta rzecz istnieje, z wartością, jaką ma dla niego sytuacja, w której ona nie istnieje. Zastosowana tu metoda mieści się teoretycznie w ramach twierdzenia, które nazwałem wewnętrzną wersją wąskiej odmiany względności – że coś jest dobre lub złe dla jakiejś osoby tylko wtedy, gdy jest dla niej dobre lub złe z jej własnego punktu widzenia. Nie jest jednak ani wiarygodna, ani możliwa do zastosowania z podobnych powodów jak te, które przedstawiłem w odniesieniu do sugestii,

¹⁷ F. Feldman, *Confrontations with the Reaper*, New York–Oxford: Oxford University Press 1994, s. 148–156.

¹⁸ Tamże, s. 149.

że można oceniać całość naszego życia. Feldman zakłada, że w celu ustalenia, jaką wartość wewnętrzną miałyby dla Dolores jej wyjazd do Boliwii, musiałaby ona najpierw określić osobno wartość każdego z możliwych dla niej stanów rzeczy, a następnie porównać je ze sobą. Chcąc spełnić pierwszy warunek, musiałaby zatem wiedzieć zarówno to, jaką wartość miałyby dla niej jej wyjazd, jak również to, jaką wartość miałyby dla niej powstrzymanie się od niego. Mogłaby tego dokonać jedynie pod wpływem doznań, jakie przypadałyby jej w udziale z powodu zajścia każdego z nich. Jeśli jednak dla jednej i tej samej osoby urzeczywistnienie się stanu rzeczy polegającego na wyjechaniu do Boliwii uniemożliwia urzeczywistnienie się w tym samym czasie przeciwstawnego stanu, polegającego na niewyjechaniu do Boliwii, to poznanie wartości pierwszego z nich uniemożliwia jej z tego powodu poznanie wartości drugiego. Dolores nie może wiedzieć, jaką wartość ma dla niej kolejno jeden i drugi stan rzeczy, albowiem nie może przebywać w obu jednocześnie. Zakładając, że tego rodzaju wiedza jest możliwa, wymaga się dodatkowo, aby miała ona wiarygodną refleksję na temat świata, w którym nigdy się nie pojawi i w którym nigdy przedtem nie istniała.

Przeciwko takiej argumentacji Feldman przytacza liczne kontrprzykłady i na ich podstawie pokazuje, że choć pewne zdarzenia uważane są powszechnie za nieszczęścia, i wielu z nas skłonnych byłoby je uważać za złe dla każdej niemal osoby, to jednak w celu ustalenia ich wartości osobowej nie zawsze zakłada się, że muszą one oddziaływać na tych, którym się przydarzyły. Jeden z nich dotyczy człowieka, który umiera na stole operacyjnym, nie odzyskując świadomości. Jeśli zastanawiamy się, czy śmierć, która nastąpiła w takich okolicznościach, była dla niego zła, to zgodnie sugestią Feldmana musimy wiedzieć, jaką wartość miałyby dla niego życie, które prowadziłyby, gdyby umarł, i porównać ją z wartością, jaką miałyby dla niego życie, które prowadziłyby, gdyby wówczas nie umarł. Jego śmierć byłaby dla niego zła tylko wtedy, gdyby okazało się, że jego życie zakończone śmiercią na stole operacyjnym byłoby dla niego gorsze od życia, które nie zakończyłoby się w ten sposób. Różnica między podejściem Feldmana a moim nie sprowadza się tylko do tego, czy dopuszcza się istnienie zła osobowego, które nie jest oparte bezpośrednio na realnych doznaniach, jakich doświadcza jego podmiot. Polega ona również na tym, że u mnie źródłem tego rodzaju wartości są wyrażane przez podmiot oceny, które możliwe są dopiero po zaistnieniu u niego tych doznań. Żaden człowiek nie dysponuje wystarczającą racją za tym, aby uważać, iż jego własna śmierć jest dla niego zła, o ile z jej powodu

nie doświadcza doznań, które z jego własnego punktu widzenia generowałyby taką właśnie ocenę. Inni mogliby natomiast mieć wystarczającą rację, aby tak ją ocenić dopiero wtedy, gdyby mogli popatrzeć na nią oczami tego człowieka z perspektywy, która jest mu właściwa. Feldman jednak, o ile go dobrze rozumiem, nie zakłada, że to, czy śmierć jakiegoś człowieka byłaby dla niego dobra lub zła, zależy od tego, jakie wywołałaby w nim doznania. Stoi on na stanowisku, że śmierć mogłaby być dla niego zła, nawet gdyby faktycznie nie doświadczał z jej powodu żadnych doznań.

Jeśli mam rację, i moja interpretacja jest słuszna, to przedstawione rozumowanie opiera się na sądach, które nie tylko przypisują pewnym osobom doświadczenie określonych stanów mentalnych i przeżyć pod wpływem zdarzeń, jakie mają miejsce w obrębie ich życia, i niezależnie od tego, czy w odniesieniu do tych osób taki związek przyczynowo-skutkowy rzeczywiście zachodzi, ale również uzależniają wartości, jakie te osoby przypisują tym zdarzeniom od doświadczanych przez nie przeżyć, bez względu na to, czy w odniesieniu do tych osób ma w tej sprawie miejsce jakakolwiek stała zależność. Wynika z tego, że rozumowanie to ma dwie istotne cechy: *petryfikuje* relacje, które występują między tym, co się doznaje, a tym, co takie doznania powoduje, oraz *superwenuje* na tych doznaniach wartości, jakie się im z tego powodu przypisuje. W ten sposób wyraża się być może powszechna skłonność ludzi do tego, aby myśleć,

(1) że jeśli ktoś pod wpływem pewnych doznań przypisuje taką lub inną wartość rzeczy, która doznania te spowodowała, to wynika z tego, iż nie tylko ta rzecz powoduje takie same doznania w każdych innych okolicznościach, ale również jakakolwiek inna rzecz, która jest podobna do niej, musi także wywoływać takie same doznania w każdych okolicznościach, zarówno w odniesieniu do tej osoby, jak i w odniesieniu do wszystkich innych osób,

oraz

(2) że jeśli określony rodzaj stanu, w jakim się ktoś znajduje, czy doznań, jakie przypadają mu w udziale, generuje taką lub inną wartość tej rzeczy, która wywołała ten stan lub te doznania, to wynika z tego, iż nie tylko te same stany i doznania generują zawsze takie same wartości w każdych innych okolicznościach, ale także jakiegokolwiek inne przeżycia, które są do nich podobne, muszą także generować takie

same wartości w każdych okolicznościach, zarówno w odniesieniu do tej osoby, jak i w odniesieniu do wszystkich innych osób.

Zwolennicy stanowiska, które obejmuje przekonania (1) i (2), sugerują najwyraźniej, że wartości osobowe odnoszące się do czyjegoś dobrostanu mogą być formułowane niezależnie od tego, kim faktycznie jest i co aktualnie myśli na ten temat ich podmiot. Został on tak dalece pozbawiony umiejętności i kompetencji w tym zakresie, że nie mógłby odrzucić przypisywanych mu w odniesieniu do pewnych rzeczy ocen, nawet jeśli byłyby one ewidentnie niezgodne z jego własnymi na ten temat przekonaniem, wynikającymi bezpośrednio z doświadczanych przez niego wówczas doznań lub ze stanu, w jakim znajdował się w tym czasie. Nie ulega wątpliwości, że tego rodzaju aksjologiczne ubezwłasnowolnienie może być czasami wielce użyteczne: pozwala nam łatwiej i bardziej efektywnie planować nasze własne przyszłe życie, podpowiada, jak zachować się w stosunku do innych ludzi, stojąc w obliczu przydarzających im się rzeczy, rodzicom pomaga w podejmowaniu decyzji dotyczących dobra ich dzieci, a rządowi w określaniu praw i obowiązków obywateli czy w formułowaniu zasad, jakimi powinna kierować się szeroko rozumiana polityka społeczna; ma jednak tę wadę, że osoby w pełni normalne i świadomie przeżywające własne życie traktuje jak marionetki w ich własnych, bądź też w cudzych, rękach. Prawidłowy pogląd w tej sprawie powinien być taki, że jeśli jakieś zdarzenie jest dla nas złe, to dzieje się tak dlatego, ponieważ cierpimy z jego powodu i na tej podstawie tak oceniamy jego zajście, a nie, że cierpimy i oceniamy je w taki sposób dlatego, iż jest ono dla nas złe.

Sądy składające się na (1) i (2) są niewiarygodne, gdyż w wielu przypadkach nie mają w ogóle zastosowania lub po prostu zawodzą. Aby się o tym przekonać, rozważmy życie pewnej kobiety. Wyobraźmy sobie, iż miała ona niegroźny wypadek samochodowy i w związku z tym, po dość długim namyśle i wahaniach, postanowiła – z powodów, które nie są istotne dla rozważanego tematu, lecz które można by określić mianem estetycznych – poddać się operacji usunięcia lewej piersi. Pytanie, czy to, co się stało, tj. amputacja zdrowej piersi, jest dla tej kobiety dobre czy złe, w perspektywie (1) i (2) przybiera następujące dwa znaczenia:

(A) czy gdyby w tej konkretnej sytuacji amputacja piersi okazała się dla niej złą z jej własnego punktu widzenia, to czy na tej podstawie

mogłaby ona sądzić, że amputacja jej zdrowej piersi byłaby dla niej zła z jej własnego punktu widzenia w każdych innych okolicznościach?

lub

(B) czy jeśli z punktu widzenia osób trzecich, dla których amputacja ich piersi faktycznie była lub, ich zdaniem, byłaby dla nich zła, również amputacja zdrowej piersi tej kobiety musi być dla niej zła z jej własnego punktu widzenia, zarówno w tym konkretnym przypadku, jak również w każdych innych okolicznościach?

Pozytywna odpowiedź na pytanie (A) w świetle przekonania (1) oznaczałaby, że jeśli kobieta ta pod wpływem zabiegu mastektomii doświadcza doznań, na podstawie których dochodzi do wniosku, że ten konkretny zabieg jest dla niej zły, to każdy tego rodzaju zabieg spowoduje u niej takie same doznania w każdych okolicznościach. Pozytywna odpowiedź w odniesieniu do konfiguracji (A)-(2) oznaczałaby natomiast, że jeśli kobieta ta pod wpływem doznań, które wywołuje w niej zabieg mastektomii, dochodzi do wniosku, że zabieg ten jest dla niej zły, to doświadczenie przez nią tego typu doznań doprowadzi ją do takiej samej oceny tego zabiegu w każdych okolicznościach. Wynika więc z tego, że jeżeli zabieg mastektomii spowoduje u niej takie same doznania w każdych okolicznościach, i jeśli doznania te w każdych okolicznościach doprowadzą ją do wniosku, że zabieg ten jest dla niej zły, to dla osoby tej musi mieć on negatywną wartość z jej punktu widzenia w każdych okolicznościach jej życia. Z kolei pozytywna odpowiedź na pytanie (B) w świetle przekonania (1) oznacza, że jeśli ktoś pod wpływem amputacji piersi faktycznie doświadczył lub, jego zdaniem, doświadczyłby określonych doznań, ze względu na które doszedłby do przekonania, że zabieg ten jest dla niego zły, to każdy tego rodzaju zabieg spowoduje takie same doznania u tej kobiety w każdych okolicznościach. Pozytywna odpowiedź na (B)-(2) oznacza natomiast, że jeśli ktoś pod wpływem doznań, jakie faktycznie wywołała lub jakie, jego zdaniem, wywołałaby amputacja jego piersi, doszedłby do wniosku, że z jego własnego punktu widzenia zabieg ten jest dla niego zły, to również doświadczenie przez tę kobietę tego samego rodzaju doznań spowoduje, że z jej punktu widzenia zabieg ten będzie miał dla niej negatywną wartość w każdych okolicznościach. Wynika z tego, że jeżeli amputacja piersi jakiejś osoby faktycznie spowodowała lub, jej zdaniem, spowodowałaby powstanie u niej pewnego rodzaju doznań,

i jeśli te doznania doprowadziły ją lub, jej zdaniem, doprowadziłyby ją do wniosku, że z jej własnego punktu widzenia zabieg ten jest dla niej zły, to również dla tej kobiety, z jej punktu widzenia, amputacja piersi musi mieć negatywną wartość w tym konkretnym przypadku, jak i w każdym okolicznościach jej życia.

Ostateczny wniosek, jaki powstaje w następstwie (A)-(1)-(2) oraz (B)-(1)-(2) można sprowadzić do homogenicznej, w istocie rzeczy, idei sądów wartościujących, na którą składa się

Twierdzenie o możliwości czasowego i podmiotowego przeniesienia wartości osobowej (T1): jeśli jakieś zdarzenie u pewnej osoby wywołało lub, jej zdaniem, wywołałoby doznania, na podstawie których ta osoba faktycznie stwierdziła, lub, jej zdaniem, z pewnością stwierdziłaby, że z jej własnego punktu widzenia ma ono dla niej taką, a nie inną wartość, to należy zakładać, że miałyby ono taką samą wartość w każdym okolicznościach nie tylko dla tej osoby, ale również dla wszystkich innych osób,

oraz

Twierdzenie o możliwości orzekania o wartości osobowej bez odwoływania się do aktualnych doznań (T2): jeśli jakieś zdarzenie u pewnej osoby wywołało lub, jej zdaniem, wywołałoby doznania, na podstawie których osoba ta faktycznie stwierdziła, lub, jej zdaniem, z pewnością stwierdziłaby, że z jej własnego punktu widzenia ma ono dla niej taką, a nie inną wartość, to należy zakładać, że miałyby ono taką samą wartość w każdym okolicznościach nie tylko dla tej osoby, ale również dla wszystkich innych osób, nawet jeśli żadna z nich nie doświadczałaby jakichkolwiek doznań umożliwiających taką ocenę.

Załóżmy jednak, że losy kobiety potoczyły się w taki sposób, iż po kilku latach od wypadku została ona łuczniczką i zaczęła odnosić sukcesy na arenie międzynarodowej. Ponieważ chciała osiągać w tej dziedzinie sportu jak najlepsze wyniki, postanowiła, wzorem mitycznych amazonek, usunąć sobie prawą pierś. Czy można wiarygodnie twierdzić, że w tym konkretnym przypadku amputacja zdrowej piersi jest dla niej czymś złym? Jeżeli wyrazilibyśmy zgodę na *T1* i *T2*, to odpowiedź *musiałaby* być twierdząca zarówno wtedy, gdyby ta kobieta tak właśnie oceniała wartość zabiegu usunięcia jej piersi niezależnie od tego przypadku, jak również wówczas, gdyby

ktokolwiek inny przyznał taką wartość podobnemu zabiegowi usunięcia jego własnej piersi. Ten pogląd wydaje się jednak mało zrozumiały, a nawet niedorzeczny, albowiem nie zakłada tylko, że taka odpowiedź byłaby wiarygodna w tym stanie rzeczy, lecz z równą mocą stwierdza, iż wartość, jaką w tej sytuacji może mieć dla tej kobiety amputacja jej piersi, nie powinna być w żadnym razie odmienna od tej, jaką można sformułować na jeden z podanych sposobów. To, że jakaś osoba po dokładnym rozważeniu całej sprawy dochodzi do wniosku, iż amputacja jej zdrowej piersi byłaby dla niej zła, ponieważ bezpowrotnie pozbawia ją ważnego atrybutu kobiecości i prowadzi do trwałego uszkodzenia jej ciała, nie może jednak stanowić wystarczającej racji za tym, aby uważać, że taką samą wartość będzie miała amputacja zdrowej piersi dla kobiety, która w ten sposób pragnie odnieść sportowy sukces. Każdy zapewne zdaje sobie sprawę z tego, że niezdolność do zrozumienia czy podzielenia osądu innego człowieka w najmniejszym nawet stopniu nie świadczy o jego prawdziwości czy słuszności, gdy osąd ten dotyczy wartości jego życia lub wartości rzeczy, które sprawiają, że jest ono dobre lub złe dla niego samego. Nawet jeśli nikt z nas we własnym życiu nie podjąłby decyzji, w wyniku której musielibyśmy znosić niemałą udrękę z powodu bólu, któremu można by stosunkowo łatwo zapobiec poprzez zastosowanie właściwych leków, nie oznacza to, iż z tego powodu powinniśmy uważać, że, wbrew temu co sądził Freud, uśmierzenie dotkliwego bólu wywoływanego przez chorobę nowotworową musiało być z pewnością dla niego lepsze od doznawanego z tego powodu cierpienia. Podobnie przedstawia się sprawa, gdy pod uwagę bierzemy tę samą osobę w różnym czasie i w odmiennych okolicznościach. Z własnego doświadczenia wiemy, że te same rzeczy mogą powodować w nas zupełnie odmienne doznania, i że z tego powodu możemy przypisywać im różne wartości. Potrafię na przykład bez trudu wyobrazić sobie, że to, co teraz jest dla mnie złe, w przyszłości może być najlepszą rzeczą, jaka mi się przytrafi. Nawet moralnie jednoznaczne zdarzenia, jak oszustwo, zdrada czy pomówienie, mogą stanowić dla nas jakieś dobrodziejstwo, pomimo że w większości przypadków zwykle głęboko ubolewamy nad faktem ich zaistnienia. Tak samo jest z usunięciem zdrowej piersi. Z punktu widzenia tej kobiety zabieg mastektomii prawdopodobnie był dla niej zły za pierwszym razem, jednak po tym, jak postanowiła poprawić swoje wyniki i zostać najlepszą na świecie łuczniczką, kolejna amputacja mogła już mieć wartość całkowicie odmienną, w wyniku czego

za poprawny być może należałoby uznać sąd, że była ona dla niej rzeczą szczególnie pożądaną i dobrą.

Pomimo iż stanowisko to wydawać się może ze wszech miar słuszne, ma jednak trudne do zaakceptowania implikacje praktyczne. Zakłada się tu bowiem, iż mówiąc, że coś, co mieści się w granicach życia jakiejś osoby, jest dla niej dobre, albo mówiąc bardziej ogólnie, że życie tej osoby jest dla niej dobre, nie możemy nadawać takiego sensu naszym wypowiedziom, iż będą one zrozumiałe tylko w kategoriach tego, co się nam samym przytrafia. Jeśli nie będzie możliwe zweryfikowanie tego typu sądów poprzez odwołanie się do osoby, której życie w ten sposób się ocenia, to nikt nie powinien przypisywać im zbyt dużego znaczenia. Wszyscy spodziewamy się, że ten, kto wypowiada tego typu oceny, ma rozległą i solidną wiedzę przede wszystkim o tym, jaką wartość miałyby życie tych osób dla nich samych z ich własnego punktu widzenia. Próba wyrokowania w tej sprawie nie może oznaczać, że pewni ludzie sądzą coś o tym, co jest dobre lub złe dla innych osób, wyłącznie na podstawie swoich własnych doświadczeń albo na podstawie opinii i domysłów na temat doznań, jakie przypadają w udziale tym osobom, oraz na temat ocen, jakie mogłyby one wyrażać z tego powodu. To nie wszystko. Równie restrykcyjne warunki muszą zostać nałożone także na podmiot, dla którego określona zostaje wartość osobowa. Powiedzenie, że coś jest dobre lub złe dla jakiejś osoby tylko wtedy, gdy jest dla niej dobre lub złe z jej własnego punktu widzenia, nie zakłada w żadnej mierze, że ta osoba może prawidłowo ocenić wartość osobową jakiejś rzeczy na podstawie konkretnego przypadku, który zdarzył się jej w przeszłości, i który być może stanowi uzasadnioną analogię z sytuacją, w jakiej znajduje się obecnie; nie zakłada też, że potrafi dokonać tego na podstawie swoich domniemań o tym, jaką wartość ta rzecz stanowiłaby dla niej, gdyby się jej kiedykolwiek przydarzyła. Tak naprawdę, nikt nie może wiarygodnie orzekać o tym, jaką wartość osobową ma dla niego ta lub inna rzecz, jeśli nie odwoła się do własnych doznań, które zostały przez nią wywołane. Często jednak wydaje się nam, że jest inaczej, i takie odnosimy wrażenie albo na podstawie przekonania, że w ramach własnego życia możemy bez przeszkód przenosić wartość osobową tych samych oraz podobnych do siebie rzeczy, albo dlatego, że głęboko wierzymy w to, iż wystarczająco dobrze znamy samych siebie. Nic bardziej mylącego. W granicach własnego dobrostanu nie jesteśmy zobligowani do przemyślanego i konsekwentnego oceniania. Zmieniają się bowiem nie tylko rzeczy, które nadają taką lub inną wartość

naszemu życiu, ale bezustannie zmienia się również ich ocena. Freud przed rokiem 1923, kiedy to zdiagnozowano u niego raka jamy ustnej, mógł nie zakładać, że z jego własnego punktu widzenia lepiej będzie dla niego znosić przejmujący ból z powodu tej choroby, niż zażywać lekarstwo, które go skutecznie uśmierza. Z tych samych powodów trudno byłoby uzasadnić przypuszczenie, że opisana przeze mnie kobieta niezmiennie utrzymywała przekonanie, że z jej własnego punktu widzenia usunięcie jej zdrowych piersi zawsze było i będzie dla niej rzeczą dobrą. Okoliczności, w jakich przychodzi nam żyć, cele, jakie sobie wyznaczamy, czy wyzwania, przed którymi nie zawsze stajemy z własnej woli, mogą skutecznie determinować nasze sądy na temat tego, co sprawia, że nasze życie jest dla nas dobre lub złe. Nie potrafiąc tego wszystkiego przewidzieć, pozbawieni jesteśmy możliwości zdobycia wiedzy o tym, co będzie dla nas dobre, a co złe, dopóki nie doświadczymy z jakiegoś powodu takich lub innych doznań i nie zorientujemy się, w jakim jesteśmy stanie. Stąd też prawdopodobnie wynika pojawiające się w nas od czasu do czasu zdziwienie, że oto z własnego punktu widzenia skłonni jesteśmy pochwalać to, co do tej pory odrzucaliśmy i uważaliśmy za złe.

Aby móc bezpiecznie utrzymywać ten pogląd, trzeba założyć, że dla ustalenia wartości osobowej nic prawdopodobnie nie ma większego znaczenia od tego, *co przeżywamy*, i tego, *jak odczuwamy te przeżycia od wewnątrz*. Nie można jednak zapominać, że opowiedzenie się za tego rodzaju zależnością niechybnie pociąga za sobą określone konsekwencje w odniesieniu do właściwego pojmowania naszego dobrostanu. Jeżeli bowiem zgadzamy się co do tego, że dobrostan jakiejś osoby polega na ustaleniu wartości, jaką ma prowadzone przez nią życie z jej własnego punktu widzenia, to musimy konsekwentnie bronić stanowiska, zgodnie z którym jego poziom zależy wyłącznie od zdarzeń, które wywierają wpływ na doświadczane przez nią doznania¹⁹. Oznacza to, że jeśli zdarzenie występujące w obrębie naszego życia nie ma wpływu na to, jakie doznania przypadają nam w udziale lub

¹⁹ J. Kawall, *The Experience Machine and Moral State Theories of Well-Being*, „The Journal of Value Inquiry” 1999, Vol. 33, s. 382. O różnych znaczeniach, jakie może mieć pojęcie dobrostanu, kompetentnie pisze T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998, s. 108–147. Na ten temat zobacz również: L.W. Sumner, *Two Theories of the Good*, [w:] E.F. Paul, F.D. Miller, J. Paul (red.), *The Good Life and the Human Good*, New York: Washington Square Press 1992, s. 4–5, J. Griffin, *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, New York: Clarendon Press 1986, s. 7.

w jakim znajdujemy się stanie, to nie wywiera ono również wpływu na wartość, jaką ma dla nas nasze własne istnienie. W ten właśnie sposób należałoby definiować pojęcie dobrostanu w kategoriach doznań i przeżyć, których doświadczamy z wewnętrznego punktu widzenia.

Przeciwko takiemu rozumieniu wartości osobowych oraz – opartemu na nich – pojęciu dobrostanu wysuwa się niekiedy zastrzeżenie, że zbyt wąsko zakreślają one granice tego, co ma dla ludzi znaczenie. U jego podstaw leży dość wiarygodna z obiektywnego punktu widzenia teza, że poza przeżyciami oraz tym, jak odczuwamy je od wewnątrz, liczy się dla nas z pewnością coś więcej – coś, co przekracza nawet granice naszego życia. Jeden z najczęściej dyskutowanych w tej sprawie argumentów sformułował Robert Nozick; znany jest on powszechnie jako tzw. maszyna przeżyć:

Załóżmy, że istniałaby maszyna przeżyć zapewniająca każde przeżycie, jakiego tylko zapragniesz. Arcyzwodziciele neuropsychologii mogliby pobudzać twój mózg tak, że myślałbyś i czuł, że piszesz wielką powieść, albo nawiązujesz przyjaźń, albo czytasz ciekawą książkę. Przez cały czas pływałbyś w laboratoryjnej wannie, z elektrodami podłączonymi do mózgu. Czy podłączyłbyś się do tej maszyny na całe życie, zaprogramowawszy z góry wszystkie przeżycia? Jeśli niepokoi cię to, że w ten sposób pozbawiłbyś się jakichś później pożądanых przeżyć, możemy założyć, że odpowiednie firmy przebadają gruntownie życie wielu innych ludzi. Możesz przebierać i wybierać z ogromnego katalogu czy też menu takich doświadczeń, programując własne doświadczenie życiowe na, powiedzmy, najbliższe dwa lata. Po dwu latach na dziesięć minut lub na dziesięć godzin opuścisz laboratorium po to, by wybrać doświadczenia na następne dwa lata. Oczywiście, kiedy pływasz w laboratoryjnej wannie, nie wiesz, że tam jesteś, i myślisz, że wszystko dzieje się naprawdę. Inni także mogą się podłączyć, by mieć takie przeżycia, jakich pragną, tak więc nie powinieneś myśleć, że nie możesz się podłączyć, bo jesteś im potrzebny. [...] Czy podłączyłbyś się? *Co jeszcze może nas obchodzić poza tym, jak odczuwamy nasze życie od wewnątrz?* Nie powinieneś też wstrzymywać się na myśl o paru przykrych chwilach oddzielających moment, w którym podjąłeś decyzję, od momentu, w którym zostaniesz podłączony. Czym jest kilka przykrych chwil w porównaniu z życiem pełnym błogiego szczęścia

i dlaczego w ogóle miałbyś odczuwać jakąkolwiek przykrość, jeśli twój wybór jest najlepszy?²⁰

Przesłanie zawarte w tej opowieści jest jasne. Gdyby wartość naszego życia zależała wyłącznie od stanów psychicznych, jakie przypadają nam w udziale, to każdy z nas chciałby jak najprędzej zostać podłączony do maszyny, aby pod jej wpływem móc znaleźć się w raju, gdzie doświadczałby kojącego oraz niczym niezakłócanego poczucia spełnienia i błogości. Nie wydaje się jednak, abyśmy wszyscy w taki sposób chcieli spędzać nasze życie. Niektórzy z nas biorą czasami narkotyki, gdyż chcą doświadczyć upragnionych przeżyć, ale gdy przekraczają granicę, poza którą już nie potrafią ich sobie odmówić, nierzadko uważają, że pomimo niewątpliwego błogostanu, w jaki popadają pod wpływem przydarzających im się z tego powodu doznań, ich życie nie ma zbyt dużej wartości nawet dla nich samych. Do podobnego wniosku mogą prowadzić również decyzje dotyczące niektórych stanów terminalnych. Otóż wielu ludzi nie wyraziłoby z pewnością zgody na kontynuowanie życia podtrzymywanego wyłącznie za pomocą respiratora, nawet gdyby można było zapewnić im wymagane przez nich doznania psychiczne, albowiem swoje położenie w takim stanie uznają oni jedynie za mało znaczący substytut prawdziwego istnienia. To prowadzi do wniosku, który dla wielu z nas wydaje się w pełni wiarygodny, a mianowicie, że nie można twierdzić w sposób niebudzący wątpliwości, jakoby ocena, której – z naszego własnego punktu widzenia – poddajemy rzeczy przyczyniające się do wartości naszego życia, zależała w ostatecznym rozrachunku wyłącznie od doświadczanych z tego powodu doznań oraz sposobu, w jaki je przeżywamy²¹.

²⁰ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 61–62. Zob. też: tenże, *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1981, s. 723 oraz tenże, *Examined Life*, New York: Simon & Schuster 1989, s. 104–108. Nozick nie jest jednak autorem tego typu argumentacji. Wcześniej odwoływał się do niej J.J.C. Smart, *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, [w:] *Utilitarianism; For or Against*, dz. cyt., s. 19–22. Jej pierwowzór znajduje się prawdopodobnie w krótkim opowiadaniu amerykańskiego pisarza Raya Bradbury'ego *The Happiness Machine* (1957).

²¹ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Warszawa: Fundacja Aletheia 2009, s. 29–30; R. Arneson, *Human Flourishing Versus Desire-Satisfaction*, „Social Philosophy and Policy” 1999, s. 121–123; L.C. Becker, *Good Lives: Prolegomena*, [w:] *The Good Life and the Human Good*, dz. cyt., s. 25; D. Brink,

Nie zamierzam rozważać słabych stron przytoczonego rozumowania, gdy używane jest ono jako główny argument, ujmowany *en bloc*, przeciwko wszystkim koncepcjom wartości opartym na doświadczaniu określonych stanów mentalnych oraz przeciwko konkretnym teoriom, które istnienie tych stanów uważają za przejaw ludzkiej roztropności bądź jako warunek niezbędny do wyrażenia prawidłowej oceny moralnej z bezstronnego punktu widzenia. Literatura na ten temat jest na tyle różnorodna i bogata, że każdy może wyrobić sobie w tej sprawie własne zdanie. To, co zamierzam uczynić, ma dużo węższe znaczenie, i związane jest z udzieleniem odpowiedzi na pytanie, czy tego rodzaju eksperymenty myślowe zagrażają w jakimś stopniu przyjętemu przeze mnie rozumieniu wartości osobowej.

Jeżeli przyjmuje się, że w ramach wewnętrznej perspektywy konkretne rzeczy mogą być dla jakiejś osoby dobre lub złe jedynie z powodu doznań, jakie w niej wywołują, oraz ze względu na to, jak są przez nią przeżywane, i że w ten sposób nadajemy wartość również naszemu życiu, to musimy dojść do wniosku, iż świat, w którym żylibyśmy po podłączeniu do maszyny przeżyć, będzie z naszego własnego punktu widzenia lepszy dla nas od świata realnego, w którym faktycznie żyjemy. Nie wiem, czy dostatecznie dobrze rozumiem zamysł Nozicka, ale wydaje mi się, że między innymi dlatego odwołał się do przeżyć wytworzonych przez tę maszynę, gdyż mógł sądzić, iż w przypadku posiadania tego typu wiedzy oraz dysponowania możliwością podłączenia się do niej, wszyscy dokonamy podobnego wyboru i natychmiast przeniesiemy się do świata, w którym nasze życie ma dla nas dużo większą wartość. Dopuściwszy taką możliwość, a następnie uświadomiwszy sobie, że nie każdy by z niej skorzystał, doszedł do wniosku, że zarówno wartości poszczególnych rzeczy, jakie się wydarzają w obrębie naszego życia, jak i wartości samego życia, nie ustalamy wyłącznie na podstawie doznań,

Moral Realism and the Foundations of Ethics, Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 223–224; S. Darwall, *Self Interest and Self Concern*, „Social Philosophy and Policy” 1997, Vol. 14, s. 162–178; F. Feldman, *The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2002, Vol. LXV, s. 615; J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Washington: Georgetown University Press 1983, s. 37–42; J. Griffin, *Well-Being*, dz. cyt., s. 9–10; T. Hurka, *The Best Things in Life: A Guide to What Really Matters*, New York: Oxford University Press 2011, s. 67–70; R. Kraut, *What is Good and Why: The Ethics of Well-Being*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2007, s. 124–126; L. Sumner, *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford: Clarendon Press 1996, s. 98.

jakie się nam przytrafiają, i że w tym względzie liczyć się dla nas musi coś więcej niż tylko sposób ich przeżywania czy stany, w jakich się aktualnie znajdujemy pod wpływem tego, co zdarza się na zewnątrz²². Czym jest jednak to, co powoduje, że poszczególne osoby za dobre lub za złe dla nich uznają jakieś konkretne rzeczy lub ich życie, jeśli nie może nim być żadne tego typu doznanie? Wydaje się, że odpowiedź znajduje się w założonym akcie preferencji. Przedkładając rzeczywisty kontakt ze światem realnym nad poczucie, że taka relacja ma miejsce, dajemy wyraz przekonaniu, że wolimy żyć w takim świecie dlatego, gdyż rzeczy mają dla nas jakiejś głębsze znaczenie niezależnie od doznań, które w nas wywołują, a to może oznaczać, że na tej podstawie skłonni jesteśmy również sądzić, iż wartość, jaką mają one z naszego własnego punktu widzenia, zależy wyłącznie od wartości, jaka przysługuje im ze względu na nie same²³. Ktoś, kto dochodzi do takiego wniosku, utrzymywać będzie również dość sprecyzowane stanowisko w sprawie wartości osobowych. Zakłada bowiem, że można w rozsądny sposób wytłumaczyć, dlaczego zdarzenia mające czasami miejsce w obrębie naszego życia, jak na przykład zdrada, kłamstwo czy choćby ekstremalna, lecz niekonieczna z punktu widzenia zagrożenia zdrowia lub życia, modyfikacja ciała, są dla nas złe niezależnie od doznań, jakich doświadczamy pod ich wpływem. Pogląd, który to umożliwia, głosi, że fakt, iż zdarza się tak, że tego typu rzeczy dzieją się w obrębie naszego życia, powoduje takie lub inne doznania dlatego, gdyż są one dla nas ważne same w sobie, co daje taki efekt, że sądzimy również, iż mają one dla nas ściśle określoną

²² R. Nozick, *Anarchia*, dz. cyt., s. 63. Do podobnego wniosku dochodzi również J. Griffin, *Well-Being*, dz. cyt., s. 19.

²³ Na ten temat zob.: H. Baber, *The Experience Machine Deconstructed*, „Philosophy in the Contemporary World” 2008, Vol. 15, s. 132–137; A. Barber, *Hedonism and the Experience Machine*, „Philosophical Papers” 2011, Vol. 40, s. 257–278; T. Tannsjo, *Narrow Hedonism*, „Journal of Happiness Studies” 2007, Vol. 8, s. 79–98; M. Silverstein, *In Defense of Happiness: A Response to the Experience Machine*, „Social Theory and Practice” 2000, Vol. 26, s. 279–300; J. Kawall, *The Experience Machine and Mental State Theories of Wellbeing*, „The Journal of Value Inquiry” 1999, Vol. 33, s. 381–387; F. Feldman, *What We Learn From the Experience Machine*, [w:] R.M. Bader, J. Meadowcroft (red.), *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge University Press 2011; A. Kolber, *Mental Statism and the Experience Machine*, „Bard Journal of Social Sciences” 1994, Vol. 3, s. 10–17; S. Hewitt, *What Do Our Intuitions About the Experience Machine Really Tell Us About Hedonism?*, „Philosophical Studies” 2009, Vol. 151, s. 331–349.

wartość – a nie, że mają one dla nas jakąś wartość, ponieważ za ich pomocą doznajemy takich lub innych doznań.

Myślę, że istnieją co najmniej dwa ważne powody, dla których powinniśmy zachować sceptycyzm wobec zarzutów, jakie niektórzy skłonni byliby formułować przeciwko wartości osobowej, gdyby pod uwagę wzięli wnioski, do których dochodzi się na podstawie decyzji i zachowań, mających charakteryzować ludzi stojących wobec możliwości podłączenia się do maszyny przeżyć. Pierwszy wynika z przyjętego w ramach tej argumentacji założenia, iż najlepszym wyjaśnieniem faktu, że nie wszyscy chcieliby tego dokonać, wydaje się być przypuszczenie, że świat zewnętrzny jest dla ludzi ważny, albo że ma dla nich znaczenie niezależnie od doznań, jakie się im przydarzają, co świadczy z kolei o słuszności tezy, że ma on dla nich wartość jedynie ze względu na to, że ma wartość sam w sobie. Otóż nie rozumiem, skąd bierze się niezłomna wiara, że brak zgody na podłączenie się do maszyny przeżyć wynikać ma jedynie z tego, że zdajemy sobie sprawę ze szczególnego znaczenia, jakie mają dla nas rzeczy same w sobie, które będąc częścią zewnętrznego świata, są jednocześnie częścią naszego życia. W tej sprawie nie przeprowadzono badań empirycznych, które potwierdziłyby tego rodzaju przypuszczenie. Z nie mniejszą wiarygodnością można by zatem sugerować, że powody takiej decyzji mogą być zupełnie inne – niektórzy odmówiliby zgody na podłączenie do maszyny przeżyć, gdyż nie chcieliby rezygnować z przeżywania obecnego życia, które uważają za zbyt przyjemne i komfortowe, aby ryzykować dalsze życie w nieznanym im do końca okolicznościach; inni podjęliby podobną decyzję z tego względu, że nie byliby do końca gotowi na to, by powierzyć własny los maszynie, co do której nie mogliby mieć pewności, że się nie zatrzyma albo nie popsuje, bądź nieznanym ludziom, którzy ją obsługują i mogliby w związku z tym wykorzystać w jakiś sposób ich życie, lub przypadające im w udziale poszczególne doznania, do własnych celów; znaleźliby się z pewnością również i tacy, którzy, tak jak ja, odmówiliby zgody na podłączenie do maszyny przeżyć ze względów, nazwijmy to, estetycznych, albowiem nie chcą, aby w obrębie realnego świata można było utożsamiać ich osobę jedynie z oślizgłym ciałem lub, jak bez ogródek stwierdził Nozick, „nieokreśloną kupą mięsa”, do której podłączone zostały liczne kable i elektrody, i która unosi się bezwładnie w jakiejś mętnej cieczy w laboratoryjnej wannie.

Zupełnie niegroźna dla przyjętej koncepcji wartości osobowej wydaje się również opinia, że jeżeli na podstawie reakcji niektórych ludzi na

propozycję podłączenia ich do maszyny przeżyć prawdą byłoby, iż rzeczy są ważne dla nas same w sobie, to musimy zgodzić się z tezą, że mają one z tego powodu – również dla nas – wartość, która w żaden sposób nie wynika ze stanów i doznań, jakie są naszym udziałem. Nigdy nie zamierzałem utrzymywać równie niedorzecznego twierdzenia, że wartości osobowe wyznaczają w sposób bezwzględny granice naszych aksjologicznych możliwości. Wprost przeciwnie. Tak jak pozostali krytycy argumentu Nozicka sądzę, iż wiele rzeczy może być dla nas dobrych lub złych niezależnie od tego, co odczuwamy. Wyrażając na to zgodę, czynię jednak pewne istotne zastrzeżenie, a mianowicie takie, że nie mogą one mieć tej samej wartości z naszego własnego punktu widzenia, o ile nie wywołują w nas doznań, które uzasadniają taką ocenę. Inaczej mówiąc – jestem zdania, że tylko w ten sposób mogą przyczyniać się do naszego dobrostanu. Jeśli istnieją obiektywne wartości moralne lub wartości rozsądku czy roztropności, w takim choćby sensie, jak zakładał to na przykład James Griffin²⁴, to wartości osobowe, ustalone z wewnętrznej perspektywy, mogą z nimi harmonizować albo pozostawać w konflikcie. Każdy zapewne słyszał o przypadkach, w których ludzie czasami świadomie decydują się poświęcić to, co jest dla nich dobre z ich własnego punktu widzenia, na rzecz tego, o czym sądzą, że ma podobną wartość dla innych, lub że jest dobre same w sobie. Na tym polega między innymi bohaterstwo lub heroizm, że ponad własny dobrostan przedkłada się wartości, które są niezależne od przypadających nam w udziale przeżyć. Gdy to wszystko rozumiemy, nie mamy wątpliwości, że twierdzenie, które Nozick wywnioskował z opisanego przez siebie doświadczenia – że pewne rzeczy mają dla nas wartość, ustalaną niezależnie od naszych stanów mentalnych, ze względu na którą nie przedłożylibyśmy bezpośredniego kontaktu z nimi nad życie w maszynie przeżyć – nie dowodzi w żadnym razie, iż stanowią one dla nas pewien rodzaj wartości osobowych, tj. że mogłyby być dla nas dobre z naszego własnego punktu widzenia w jakiś inny sposób niż pod wpływem doświadczeń z ich powodu doznań.

Broniąc tak rozumianych wartości osobowych, nie opowiadam się jednoznacznie po stronie idei relatywistycznej, która odrzuca zarówno istnienie wartości podmiotowo neutralnych, jak i tych wartości względnych wobec podmiotu, które mogą zostać ustalone przez osoby trzecie. Dopuszczam

²⁴ J. Griffin, *Sąd wartościujący. Jak doskonalić przekonania etyczne*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 73–97.

możliwość, że każdy może mieć swoje własne wartości, o których nie da się dyskutować z zewnętrznego punktu widzenia, i tym samym wyrażam zgodę na dość radykalne, wydawałoby się, twierdzenie, że w takim przypadku nie mamy prawa kwestionować ocen innego człowieka nawet wówczas, gdy nikt inny oprócz niego ich nie podziela, lecz nie oznacza to, że nie uwzględniam społecznych skutków takiego stanowiska i kwestionuję słuszność poglądu, zgodnie z którym oceny muszą wykraczać poza życie jednostki, jeśli w jakiś znaczący sposób stanowią o losie innych ludzi. Choć podzielam twierdzenie, że każdy sam musi ustalić wartość, jaką mają dla niego rzeczy, i nikt inny nie może mu w tym pomóc, a tym bardziej narzucać mu opinii dotyczących tego, na czym polega jego własny dobrostan, to jednak stoję ostatecznie na stanowisku, iż wierność samemu sobie i samorealizacja, rozumiane jako postępowanie, czy też szerzej jako prowadzenie własnego życia zgodnie z tym, jaką ma ono wartość z naszego własnego punktu widzenia, wymaga szerszej perspektywy, która uwzględni istnienie oraz dobro innych istot. To stanowi granicę dla wartości osobowych. Z drugiej strony uważam, iż należy przestrzegać zasady, że wartości obiektywne, a także te, które dokonywane są z zewnątrz w ramach wąskiej odmiany względności, powinny poważnie traktować prawo każdej jednostki do ustalania wartości osobowych, a to oznacza, że tam, gdzie możliwe jest powołanie ich do istnienia oraz zgodne z nimi postępowanie, etyka musi je w pełni respektować, ograniczając tym samym swoje roszczenia i zakres oddziaływania.

Literatura

- Arneson R. (1999), *Human Flourishing Versus Desire-Satisfaction*, „Social Philosophy and Policy”.
- Arystotels (2007), *Etyka nikomachejska*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arrhenius G. (2003), *The Person Affecting Restriction, Comparativism, and the Moral Status of Potential People*, „Ethical Perspectives”, Vol. 3–4.
- Arrhenius G., Rabinowicz W. (2010), *Better to Be Than Not to Be*, [w:] H. Joas, B. Klein (red.), *The Benefit of Broad Horizons. Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science*, Leiden–Boston: Penguin.
- Baber H. (2008), *The Experience Machine Deconstructed*, „Philosophy in the Contemporary World”, Vol. 15.

- Barber A. (2011), *Hedonism and the Experience Machine*, „Philosophical Papers”, Vol. 40.
- Brink D.O. (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press.
- Brock D.W. (1988), *Paternalism and Autonomy*, „Ethics”, Vol. 3.
- Darwall S. (1997), *Self Interest and Self Concern*, „Social Philosophy and Policy”, Vol. 14.
- Feldman F. (1994), *Confrontations with the Reaper*, New York: Oxford University Press.
- Feldman F. (2002), *The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism*, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. LXV.
- Feldman F. (2011), *What We Learn From the Experience Machine*, [w:] R.M. Bader, J. Meadowcroft (red.), *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge University Press.
- Finnis J. (1980), *Law and Natural Rights*, Oxford University Press.
- Finnis J. (1983), *Fundamentals of Ethics*, Washington: Georgetown University.
- Glover J. (1977), *Causing Death and Saving Lives*, London: Penguin Books.
- Griffin J.P. (1977), *Are There Incommensurable Values?*, „Philosophy and Public Affairs”, Vol. 7.
- Griffin J. (1986), *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford–New York: Clarendon Press.
- Griffin J. (2000), *Sąd wartościujący. Jak doskonalić przekonania etyczne*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hewitt S. (2009), *What Do Our Intuitions About the Experience Machine Really Tell Us About Hedonism?*, „Philosophical Studies”, Vol. 151.
- Holtug N. (2001), *On the Value of Coming into Existence*, „The Journal of Ethics”, Vol. 5.
- Hurka T. (2011), *The Best Things in Life: A Guide to What Really Matters*, New York: Oxford University Press.
- Kawall J. (1999), *The Experience Machine and Moral State Theories of Well-Being*, „The Journal of Value Inquiry”, Vol. 33.
- Kolber A. (1994), *Mental Statism and the Experience Machine*, „Bard Journal of Social Sciences”, Vol. 3.

- Kraut R. (2007), *What is Good and Why: The Ethics of Well-Being*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kymlicka W. (2009), *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Moore G.E. (1959), *Is Goodness a Quality?*, „Philosophical Papers” (London–New York).
- Moore G.E. (1980), *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, Warszawa: PWN.
- Moore G.E. (2003), *Zasady etyki*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: De Agostini, Altaya.
- Nagel T. (1997), *Śmierć*, [w:] tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Narveson J. (1967), *Utilitarianism and New Generation*, „Mind”, Vol. 76.
- Nozick R. (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nozick R. (1989), *Examined Life*, New York: Simon and Schuster.
- Nozick R. (1999), *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubińska, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Parfit D. (2011), *On What Matters*, t. 1, Oxford–New York: Oxford University Press.
- Parfit D. (2012), *Racje i osoby*, tłum. W. Hensel, M. Warchala, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rabinowicz W., Osterberg J. (1996), *Value Based on Preferences: On Two Interpretations of Preference Utilitarianism*, „Economics and Philosophy”, Vol. 12.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Richards D.J. (1971), *A Theory of Reasons for Action*, Oxford: Oxford University Press.
- Royce J. (1908), *The Philosophy of Loyalty*, New York: Appleton.
- Scanlon T.M. (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schramme T. (2008), *Should We Prevent Non-Therapeutic Mutilation and Extreme Body Modification?*, „Bioethics”, Vol. 1.
- Sen A. (1984), *Resources, Values and Development*, Oxford: Basil Blackwell.

- Sen A. (1993), *Capability and Well-Being*, [w:] M. Nussbaum, A. Sen (red.), *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Press.
- Silverstein M. (2000), *In Defense of Happiness: A Response to the Experience Machine*, „Social Theory and Practice”, Vol. 26.
- Sumner L.W. (1992), *Two Theories of the Good*, [w:] E.F. Paul, F.D. Miller, J. Paul (red.), *The Good Life and the Human Good*, New York: Washington Square Press.
- Sumner L. (1996), *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Tannsjo T. (2007), *Narrow Hedonism*, „Journal of Happiness Studies”, Vol. 8.
- Taylor P. (1986), *Respect for Nature*, Princeton University Press.
- Williams B. (1973), *A Critique of Utilitarianism*, [w:] J.J.C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press.
- Williams B. (1999), *Osoby, charakter i moralność*, [w:] *Ile wolności powinna mieć wola*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia.

PERSON'S VALUE

Summary

The main aim of this paper is searching the nature of the relation between a person and certain things that constitutes their being good or bad *for her*, and explaining what it is for something to have for us exactly that value and not other.

KRZYSZTOF SOBCZAK*
AGATA JANASZCZYK**

BIAŁE KŁAMSTWO W PRAKTYCE MEDYCZNEJ Z PERSPEKTYWY WYBRANYCH TEORII ETYCZNYCH

Słowa kluczowe: etyka, etyka medyczna, prawda, kłamstwo
Keywords: ethics, medical ethics, truth, lie

* Krzysztof Sobczak – absolwent studiów filozoficznych Uniwersytetu Gdańskiego i teologicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, doktor nauk medycznych GUMed. Zatrudniony w Zakładzie Socjologii Medycyny i Patologii Społecznej Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego. Autor prac z zakresu tanatologii, bioetyki, filozofii i socjologii medycyny. E-mail: ksobczak@gumed.edu.pl.

Krzysztof Sobczak jest autorem założeń niniejszego artykułu oraz odpowiada za ostateczne przygotowanie manuskryptu.

Address for correspondence: Medical University at Gdansk, ul. Tuwima 15, 80-210 Gdańsk. E-mail: ksobczak@gumed.edu.pl.

** Agata Janaszczyk – absolwentka studiów filozoficznych Uniwersytetu Łódzkiego, doktor nauk humanistycznych UŁ. Kierownik Zakładu Socjologii Medycyny i Patologii Społecznej Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego. Autorka prac z zakresu filozofii i socjologii medycyny. E-mail: agajana@gumed.edu.pl.

Agata Janaszczyk odpowiada za krytyczną analizę zebranego materiału, naniesienie uwag i korekt do tekstu głównego oraz za przygotowanie ostatecznej wersji niniejszego artykułu.

Address for correspondence: Medical University at Gdansk, ul. Tuwima 15, 80-210 Gdańsk. E-mail: agajana@gumed.edu.pl.

Wstęp

Odwołując się do historii pojęcia, należy podkreślić, że już w starożytności białe kłamstwo klasyfikowano jako rodzaj kłamstwa użytecznego. Najwięksi starożytni myśliciele, jak Sokrates, Platon czy Arystoteles, podkreślając wartość i doniosłość prawdy¹, czynili jednocześnie od prawdomówności możliwe wyjątki². Prawda bowiem, jak i wszystkie inne wartości, służyć miała realizacji Dobra. Jeżeli Dobro jako wartość najwyższa stawało się przez Prawdę zagrożone, dopuszczano kłamstwo. Jeżeli nie służyło ono partykularnym interesom i chroniło wartość Dobra, było etycznie dopuszczalne, a nawet moralnie wskazane. Wśród możliwych wyjątków w filozoficznych koncepcjach kłamstwa użytecznego pojawia się kategoria białego kłamstwa. Jest to sytuacja, w której lekarz, kierując się dobrem pacjenta, fałszuje jego świadomość dotyczącą stanu zdrowia, chcąc tym samym zaoszczędzić mu cierpienie, a jednocześnie nie przysparza sobie tym zabiegiem żadnej osobistej korzyści.

Począwszy od pierwszych systematyk etyki lekarskiej zawartych w *Corpus Hippocraticum*, po drugą połowę XX wieku, białe kłamstwo było deontologicznie dozwolone. Lekarz na gruncie swojej wiedzy określał dobro pacjenta i sposoby jego realizacji. Gwarancją swego rodzaju obiektywnie rozumianego „dobra pacjenta” była nie tylko wiedza medyczna, jaką lekarz posiadał. Chodziło także o sprawności moralne lekarza predestynujące go do zawodu, w trakcie nauki rozwijane i doskonalone w celu właściwego rozpoznania tego, czym owa dobroczynność jest. W procesie socjalizacji zawodowej lekarz nabywał kompetencji etycznych, które dawały mu prawo (usankcjonowane deontologicznie i społecznie) do stosowania białego kłamstwa jako jednego z wielu narzędzi oddziaływania dla dobra i pożytku pacjenta.

¹ Platon, *Państwo*, X 595 B, tłum. M. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2003, s. 308; Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, IV 7, 1127 a 25–30, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1996, s. 146.

² Platon, *Państwo*, dz. cyt., s. 85; Ksenofont przekazuje, że sam Sokrates, który cenil prawdę tak mocno, iż był gotów poświęcić dla niej własne życie, od zasady bezwzględnej prawdomówności czynił wyjątki. Por. Xenophon, *Apomnemoneumata. Xenophon's Memorabilia of Socrates*, trans. R. Robbins, New York: D. Appleton and Company 1867, IV 2. 14–18.

Dopiero na gruncie przemian politycznych, społecznych i kulturowych drugiej połowy XX wieku paternalistycznie interpretowana zasada dobroczynności poddana została gruntownemu przeformułowaniu. Rezultatem tych przemian było wypracowanie nowej optyki opartej na zasadzie autonomii pacjenta, z perspektywy której w latach siedemdziesiątych zaczęto postrzegać zasadę dobroczynności. Autonomizm podkreśla konieczność aktywnej roli pacjenta w procesie współdecydowania o procesach medycznych, w których uczestniczy. Uwypuklenie jego wolności i praw zmodyfikowało relację między lekarzem a pacjentem w taki sposób, że nałożyło na lekarza obowiązek dostarczenia pacjentowi rzetelnych informacji, na gruncie których pacjent będzie mógł podjąć świadomą decyzję odnośnie do postępowania terapeutycznego³. To pryzmat prawdy stał się fundamentem interpretacji zasady dobroczynności.

Jak się jednak wydaje, na gruncie etyki medycznej kwestia białego kłamstwa nie jest jednoznaczna. Wskazuje na to art. 17 Kodeksu Etyki Lekarskiej, który zawiera trzy istotne stwierdzenia: (1) „W razie niepomyślnej dla chorego prognozy lekarz powinien poinformować chorego o niej z taktem i ostrożnością”; (2) „Wiadomość o rozpoznaniu i złym rokowaniu może nie zostać choremu przekazana tylko w przypadku, jeśli lekarz jest głęboko przekonany, iż jej ujawnienie spowoduje bardzo poważne cierpienie chorego lub inne niekorzystne dla zdrowia następstwa”; (3) „jednak na wyraźne żądanie pacjenta lekarz powinien udzielić pełnej informacji”⁴.

Pierwsze wskazanie można określić jako obowiązek prawdomówności, który, jak zaznacza W. Chudy, związany jest z tym, iż lekarz mówi „wszystko to, co jest istotne dla aktualnego zdrowia pacjenta”, czyli dotyczy to określenia „jasności zagrożeń i szans”⁵. Trzecie stwierdzenie dotyczy obowiązku niekłamania, a więc uczciwej, w sensie wyczerpującej i adekwatnej do pytania pacjenta, odpowiedzi⁶. Natomiast drugie wskazanie, otwierając

³ W deontologii lekarskiej nakaz uczciwego postępowania w stosunku do pacjentów po raz pierwszy został zawarty w kodeksie etycznym Amerykańskiego Towarzystwa Lekarskiego w roku 1980. Por. W. Chudy, *Spółczeństwo zakłamate. Esej o społeczeństwie i kłamstwie – I*, Warszawa: Oficyna Naukowa 2007, s. 410.

⁴ *Kodeks Etyki Lekarskiej (tekst jednolity z dnia 2 stycznia 2004 r., zawierający zmiany uchwalone w dniu 20 września 2003 r. przez Nadzwyczajny VII Krajowy Zjazd Lekarzy)*, Warszawa 2004, s. 11.

⁵ W. Chudy, dz. cyt., s. 425.

⁶ Tamże.

możliwość nieprzekazywania informacji o niekorzystnym rokowaniu ze względu na okoliczności istotne z punktu widzenia zachowania pewnego dobrostanu pacjenta, wydaje się dość problematyczne. Ta ewentalność w zasadzie *implicite* zawiera w sobie możliwość załamania się komunikacji między lekarzem a pacjentem w oparciu o przemilczenie i/lub rodzi niebezpieczeństwo zignorowania przez lekarza obowiązku niewprowadzania w błąd (np. manipulacja słowami). Może to powodować sytuację nie tylko ludzenia pacjenta przez lekarza, ale wręcz samołudzenia się pacjenta.

Istnieje jeszcze jedna, bardziej radykalna interpretacja owego drugiego stwierdzenia, która w pewnym stopniu stawia pod znakiem zapytania obowiązek prawdomówności zawarty w pierwszym twierdzeniu artykułu 17. Mianowicie nieprzekazywanie informacji o niepomysłnym rokowaniu może być potraktowane jako specyficzny rodzaj kłamstwa. Izidora Dąbska stwierdza: „[...] jest pewną czynnością czy techniką wzbudzanie fałszywych przekonań w interlokutorze [...] tak, że można kłamać nie tylko mówiąc nieprawdę **albo nawet milcząc**” [podkr. – K.S., A.J.]⁷. Oczywiście należy pamiętać, iż tak rozumiane kłamstwo w odniesieniu do relacji lekarz–pacjent ma swoje usprawiedliwienie w szczególnego rodzaju okolicznościach związanych z chęcią minimalizacji negatywnych następstw wypowiedzenia prawdy. Dodatkowo należy zaznaczyć, że równie problematyczny jest ów kontekst uprawniający lekarza do tak rozumianego kłamstwa, który zakłada bądź co bądź pewne paternalistyczne komponenty. To bowiem lekarz ze względu na korzyść (dobro) pacjenta, opierając się w pewnym sensie na uzasadnieniu złamania obowiązku prawdomówności (niekorzystnych następstwach somatycznych, psychicznych, a bywa, że także tych o charakterze psychospołecznym), podejmuje decyzję o nieprzekazaniu informacji, a więc decyzję o okłamaniu pacjenta⁸.

Ze względu na to, że etyka lekarska jest przykładem etyki zawodowej, która stanowi swego rodzaju uszczegółowienie pewnych ogólnych norm, zagadnienia obowiązku prawdomówności, niekłamania, ale także

⁷ I. Dąbska, *Alétheia i aléthes w dialektyce stoickiej na podstawie „Adversus Logicos” Sekstusa Empiryka*, [w:] *Studia z historii semiotyki*, t. 2, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1973, s. 37–50.

⁸ Kwestia szczegółowego rozważenia postawy paternalistycznej w kontekście białego kłamstwa jest bez wątpienia godna uwagi. Niemniej jednak ze względu na to, iż istnieje kilka rodzajów owej postawy, a jej kryteria wymagają szczegółowego omówienia, problem ten nie zostanie w niniejszym artykule szczegółowo omówiony.

nieprzekazywania informacji jako specyficznego rodzaju kłamstwa ze względu na szczególne okoliczności, zostaną omówione w kontekście trzech stanowisk etycznych: skrajnego pryncypializmu (etyki obowiązku Kanta), radykalnego sytuacjonizmu (agapizmu Fletchera) i sytuacjonistycznego leseferyzmu (etyki cnót MacIntyre'a)⁹. Wybór tych teorii został podyktowany faktem, iż w pewnym sensie komplementarnie wyjaśniają one, jak nam się wydaje, treść artykułu 17. Kodeksu Etyki Lekarskiej, przy czym ze względu na odmienne założenia ukazują złożoność zawartych w nim problemów. I tak skrajny pryncypializm spełnia niemal wszystkie wskazania (prawdomówność, niekłamanie) zawarte w artykule 17. Kodeksu poza uwzględnieniem szczególnych okoliczności, za względu na które lekarz nie przekazuje informacji o niepomyślnym rokowaniu, czego *de facto* pryncypializm nie uznaje za kłamstwo. Dodatkowo zaś pryncypializm nie uwzględnia, co oczywiste, ewentualnych negatywnych skutków bezwzględego spełniania obowiązków prawdomówności i niekłamania. W opozycji zaś do niego radykalny sytuacjonizm i sytuacjonistyczny leseferyzm wskazują właśnie na pewne warunki brzegowe okoliczności usprawiedliwiających uchylenie obowiązków prawdomówności, niekłamania czy niezwodzenia.

Skrajny pryncypializm

Fundamentalną zasadę pryncypializmu, w ramach omawianego problemu, stanowi bezwzględna norma etyczna zakazująca mówienia nieprawdy, a jednocześnie nakazująca prawdomówność bez względu na okoliczności. Niezależnie od kontekstów, ewentualnych strat czy korzyści norma prawdomówności musi być realizowana, ponieważ stanowi wewnętrzny obowiązek moralny. Nie dopuszcza się tu wyjątków, a złamania zasady nie usprawiedliwia żadna okoliczność ani intencja.

⁹ Klasyfikacja przyjęta za: I. Lazari-Pawłowska, *Problemy etyki sytuacyjnej*, [w:] *Etyka. Pisma wybrane*, opr. P.J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1992, s. 42–58; P. Domeracki, *Deontologia kłamstwa: czego możemy nauczyć się od MacIntyre'a*, [w:] W. Zuziak, J. Mysona Byrska (red.), *Kłamstwo w życiu publicznym*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2009, s. 63–80.

Przedstawicielem tak sformułowanego stanowiska etycznego w kwestii kłamstwa jest Immanuel Kant¹⁰. W eseju *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*¹¹ wskazuje komponenty kłamstwa, a mianowicie jego świadomość i intencjonalność. Niezależnie od konsekwencji, jakie powodują lub też nie powodują fałszywe twierdzenia, „zawsze wyrządzają krzywdę, nawet jeżeli nie komuś w szczególności, to jednak zawsze ludzkości w ogóle, jako że czyni ono [kłamstwo – K.S., A.J.] źródło prawa czymś beużytecznym”¹². Kłamiąc, nie tylko człowiek dehumanizuje własne człowieczeństwo – „to cel wprost przeciwny naturalnej celowości, zdolności przekazywania swych myśli a zatem wyrzekania się swojej osobowości [...], mamy tu do czynienia ze złudnym pozorem człowieka, nie z samym człowiekiem”¹³. Kłamiący, zaprzeczając także swojej godności, działa przeciw porządkowi etycznemu i społecznemu. Z kolei jeśli konsekwencje prawdomówności nie powodują dobrych skutków, a owocują jedynie niekorzystnymi następstwami, to zdaniem Kanta, nikt nie może czynić z tego tytułu zarzutu temu, kto prawdę ujawnia, gdyż realizuje on obowiązek moralny. Kłamca więc bez względu na materialne konsekwencje obciążony zostaje odpowiedzialnością moralną, gdyż samo kłamstwo już ze względu na samą formę jest złe. Z kolei ten kto prawdę ujawnia bez względu na konsekwencje, jakie ta prawda powoduje, zła moralnego się nie dopuszcza. Kłamanie jest wtedy niemoralne, bo sprzeczne z racjonalnością. Chcąc realizować swoje człowieczeństwo, ludzie powinni postępować zgodnie z prawem. Bowiem „gdyby [...] kłamstwo uznać za prawo powszechne, to moralność byłaby niemożliwa”¹⁴.

W kontekście powyższych rozważań, które są oczywiste dla każdego, kto zetknął się z literą Kanta, interesujące wydają się niektóre sformułowania zawarte w piśmie *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości*

¹⁰ Zdaniem niektórych komentatorów również Arystoteles i Augustyn z Hippony. Por. W. Chudy, *Filozofia kłamstwa*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 2003; P. Aszyk, *Etyczne oblicza starożytnej medycyny*, Warszawa: Wydawnictwo Rhetos 2010.

¹¹ I. Kant, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, tłum. A. Grzebiński, D. Pakalski, „Filo-Sofja” 2002, nr 1, s. 165–169.

¹² Tamże, s. 166.

¹³ I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 90.

¹⁴ B. Zielewska-Rudnicka, *Filozoficzne oblicza kłamstwa*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2009, nr 15, s. 158.

ludzkiej. Są one o tyle ważne, że korespondują z drugim twierdzeniem zawartym w artykule 17. Kodeksu Etyki Lekarskiej. Przypomnijmy: „Wiadomość o rozpoznaniu i złym rokowaniu może nie zostać choremu przekazana tylko w przypadku, jeśli lekarz jest głęboko przekonany, iż jej ujawnienie spowoduje bardzo poważne cierpienie chorego lub inne niekorzystne dla zdrowia następstwa”¹⁵. Kant kilkakrotnie wspomina o tym, iż prawdomówność jest co prawda bezwzględny obowiązkami, ale w sytuacjach, w których nie można jej uniknąć¹⁶. Zatem jeśli można uniknąć sytuacji wypowiedzania kłamstwa, oznacza to, iż np. milczenie czy też przemilczenie prawdy nie jest traktowane jako nieprawda. Taka interpretacja słów Kanta oczywiście dotyczy tylko samego faktu niepoinformowania pacjenta, a więc nie są tu w żadnym razie ważne ewentualne pozytywne lub negatywne konsekwencje. Tym bardziej że podkreśla on, iż odpowiedzialnym za skutki jest tylko ten, kto dopuszcza się kłamstwa¹⁷, a skoro lekarz milcząc nie kłamie, to tym samym nie jest odpowiedzialny za jakiegokolwiek konsekwencje nieprzekazania informacji.

Należy raz jeszcze zwrócić uwagę na to, że autor *O domniemanym prawie do kłamstwa...* zaznacza, że prawdomówność stanowi powinność, gdy ktoś „nie może uniknąć odpowiedzi «tak» lub «nie»”¹⁸. To z kolei koresponduje z twierdzeniem zawartym w artykule 17. Kodeksu, w którym wprost jest mowa o tym, iż na wyraźne żądanie pacjenta lekarz jest zobowiązany do „wyjawienia” prawdy. Problem pojawia się, kiedy zgodnie ze słowami I. Dąbmskiej milczenie w sytuacji braku wyraźnego żądania (kwestią sporną jest też interpretacja owego żądania, a mianowicie, czy zwykłe pytanie pacjenta jest już żądaniem, czy też chodzi o jakieś szczególne i kategoryczne czy uporczywe domaganie się informacji) jest uznane za kłamstwo. Należy jednak jeszcze raz podkreślić, że u samego Kanta nie można takiej sytuacji uznać za akt kłamania. W związku z powyższymi uwagami jasne jest, że koncepcja filozofa z Królewca spełnia wszystkie powinności zawarte w artykule 17., a nieuwzględnianie przez Kanta skutków działania, na które wskazuje się w Kodeksie Etyki Lekarskiej, nie ma z perspektywy jego koncepcji znaczenia. Niemniej stanowią one ważny komponent praktyki lekarskiej i w związku z tym można albo stwierdzić

¹⁵ *Kodeks Etyki Lekarskiej*, dz. cyt., s. 11.

¹⁶ I. Kant, *O domniemanym prawie do kłamstwa*, dz. cyt., s. 166–167.

¹⁷ Tamże, s. 167.

¹⁸ Tamże.

niewystarczalność jego koncepcji do opisu sytuacji klinicznej, albo pobocznie traktować te słowa z omawianego tekstu, które dotyczą właśnie owych niekorzystnych dla zdrowia skutków. Wolimy założyć pierwszą ewentualność, a tym samym przejść w kolejnych częściach artykułu do omówienia koncepcji, które wyjaśniają kontekst usprawiedliwiający popełnienie tak czy inaczej rozumianego kłamstwa.

Skupiając się tymczasem na bezpośrednim przełożeniu kantowskiej koncepcji na problem terapeutycznej prawdomówności i jednocześnie niekłamania, otrzymujemy stanowisko nakazujące lekarzowi być zawsze szczerym i uczciwym wobec swojego pacjenta. Niezależnie od negatywnych skutków, jakie ujawnienie prawdy może powodować u pacjenta, na lekarzu spoczywa moralny obowiązek prawdomówności. Nie realizując go, lekarz nie tylko deprecjonuje siebie jako osobę, ale także podważa zaufanie do profesji, jaką wykonuje, i do własnego środowiska. Kłamstwo niszczy także samą istotę, na jakiej opiera się relacja terapeutyczna. Prawdomówność stanowi bowiem najistotniejszy składnik i podstawę zasady dobroczynności, na którą ukierunkowane jest wszelkie oddziaływanie medyczne. Lekarz, okłamując pacjenta, wykorzystuje zaufanie i deprecjonuje jego osobę, używając jej jako środka do celu, a nie jako celu samego w sobie. Podważa tym samym fundament, na którym opiera się podstawa komunikacji medycznej. Prawda stanowi o wolności człowieka, daje mu możliwość decydowania o swoim życiu (a ma to szczególne znaczenie wtedy, kiedy dobiega ono kresu). Kłamstwo lekarza odziera pacjenta z jego wolności w imię dobroczynności, która zostaje przez lekarza pojęta subiektywnie. Negatywne konsekwencje ujawnienia prawdy pacjentowi, zgodnie z kantowską teorią, ale również i z doświadczeniem klinicznym, są często niemożliwe do oszacowania. Niepożądane następstwa, jakie może wywołać niekorzystna wiadomość, mają wymiar jedynie prawdopodobny. Natomiast powiedzenie prawdy lub oszukanie pacjenta w chwili, kiedy się dokonuje, staje się faktycznym dobrem w przypadku prawdy (bo jest realizacją obowiązku moralnego) lub faktycznym złem w przypadku kłamstwa¹⁹.

¹⁹ Ł. Fidos, *Przeciw nieuchronności kłamstwa*, „Annales UMCS. Philosophia – Sociologia” 2013, nr 28, s. 99.

Stanowisko Kanta, a tym samym skrajny pryncypializm²⁰ zaimplementowany na grunt etyki medycznej, rodzi jednak pewne problemy. Zarzucić mu można błąd idealizacji. Kant przyjmuje bowiem założenie, że wszędzie tam, gdzie występuje racjonalność skutkująca konsekwentną realizacją norm moralnych bez względu na rezultat, temu, który dokonuje rozstrzygnięcia moralnego na rzecz prawdy nie można zarzucić niegodziwości. Dobre działanie to takie, które manifestuje się przyjęciem właściwych (absolutnie słusznych, bo ugruntowanych w prawie moralnym) kryteriów rozstrzygnięcia problemów etycznych i niezawodnym ich zastosowaniem. Kto więc postępuje właściwie z punktu widzenia tak rozumianych powinności etycznych, zwolniony jest z odpowiedzialności za efekt, jaki powoduje jego wybór. „Spełniając obowiązek, nie mogę podlegać żadnym zarzutom moralnym czy też prawnym. Tym samym wszelką winę mogę zrzucić na przypadek i na nieszczęśliwy bieg świata, usprawiedliwiając własną niewiedzę oraz umywając ręce w obliczu krytycznego stanowiska innych”²¹.

Gdyby więc przyjąć, że lekarza obowiązuje bezwzględne poszanowanie prawdy, czyli, że:

- lekarz ma obowiązek ujawnienia prawdy nawet jeżeli istnieje wysokie prawdopodobieństwo (graniczące z pewnością), że prawda pacjentowi zaszkodzi,
- lekarz, który realizuje formalny obowiązek prawdomówności, nie biorąc pod uwagę kontekstu, w jakim on i jego pacjent (oraz jego rodzina) się znaleźli, zawsze postępuje dobrze,

to nie do końca możliwe byłoby utrzymanie etyki medycznej ufundowanej na dobru pacjenta jako wartości dla niej naczelnej. Konieczność formalnej notyfikacji prawdy pacjentowi stałaby się etycznie donioślejsza niż jego dobro. Najważniejszą kwestią oddziaływania medycznego zaczęłyby stanowić aspekty formalnoprawne, a nie osobowe (pacjenci). Skutkowałoby to z kolei koniecznością wyeliminowania wszelkiego sytuacjonizmu klinicznego, a to wydaje się niemożliwe, choćby tylko z tego względu, że zakres wiedzy medycznej, zmieniając się nieustannie (poprzez swój przyrost), generuje różne

²⁰ Przyjmuję za P. Domerackim, że: „Pryncypialistyczne podejście do kłamstwa oznacza, że nigdy, pod żadnym pozorem, nikomu nie wolno tego czynić lub inaczej, że za wszelką cenę należy być zawsze i wobec wszystkich prawdomównym” (P. Domeracki, dz. cyt., s. 64).

²¹ M. Brandhorst, *O prawie do kłamstwa z miłości do ludzi*, tłum. M. Marciniak, „*Studia z Historii Filozofii*” 2011, nr 2, s. 99.

konteksty moralne relacji lekarz–pacjent. Oczywista jest więc konstatacja, że absolutystyczne zasady etyczne nie są w pełni adekwatne w odniesieniu do niektórych sytuacji wymagających moralnego rozstrzygnięcia.

Radykalny sytuacjonizm

Radykalny sytuacjonizm stanowi diametralne odwrócenie wektora normatywności, który wyznacza kierunek działania z perspektywy skrajnego pryncypializmu²². Jego istotą jest założenie polegające na tym, iż przyjmując zasady etyczne obowiązujące w danym systemie etycznym, zakłada się jednocześnie możliwość ich odrzucenia²³. Wynika to z istotowego założenia sytuacjonizmu, którego naczelną zasadą brzmi: „poprawne zastosowanie reguł moralnych do konkretnych sytuacji wymaga dokonania osobistego osądu moralnego, który nie podlega żadnym regułom”²⁴. To wynik wewnętrznego rozstrzygnięcia skłania jego sprawcę do zachowania lub porzucenia zasad systemu etycznego, który jest przyjmowany za słuszny.

W przypadku fletcherowskiego sytuacjonizmu kryterium to stanowi norma miłosierdzia. Agapizm, głoszący jako naczelną zasadę miłość, stanowi jednocześnie o zniesieniu wszystkich etycznych wskazań, jeśli te powodowałyby jej naruszenie. „Postulaty moralne wypowiedane przez sytuacjonistę mają więc postać imperatywów hipotetycznych, a nie kategorycznych”²⁵. Oznacza to, iż ogólne normy postępowania, choć określane przez etykę, muszą jeszcze każdorazowo dla konkretnej i szczegółowej sytuacji realizować idee miłosierdzia. Wszelkie normy etyczne, chociażby z racji swojej kodyfikacji, są normami statycznymi i abstrakcyjnymi wobec dynamicznych sytuacji życiowych, a więc nie mogą być we wszystkich wypadkach aplikacyjne. Bywa także, że realizując jedną wartość, naruszają jednocześnie drugą. Tym samym, zamiast gwarantować poczucie moralnego bezpieczeństwa,

²² P. Domeracki, dz. cyt., s. 80.

²³ J. Fletcher, *Situation Ethics. The New Morality*, Pennsylvania: Westminster Press 1966, s. 26.

²⁴ K. Saja, *Dlaczego warto budować teorie etyczne?*, „Etyka Praktyczna”, <http://etykapraktyczna.pl/wpis/2013/02/06/dlaczego-warto-budowac-teorie-etyczne> (dostęp: 21.12.2014).

²⁵ W.R. Jacórzynski, *Joseph Fletcher i agapizm, czyli: „kochaj i rób, co chcesz”*, „Etyka” 1993, nr 26, s. 63.

mogą stanowić raczej powód moralnego dyskomfortu, jeżeli są bezwzględnie przestrzegane. Dostrzegając mankamenty teorii etycznych osadzonych na legalizmie i antynominalizmie, fletcherowski agapizm oparty został na sześciu istotowych twierdzeniach:²⁶

- „tylko miłość jest dobrem wewnętrznym”²⁷,
- „wiązącą zasadą postępowania jest miłosierdzie”²⁸,
- „miłość i sprawiedliwość są tym samym, jako że sprawiedliwość to po prostu miłość dzielona między ludzi”²⁹,
- „miłość wymaga troski o bliźniego nawet wtedy, gdy się go nie lubi”³⁰,
- „konieczny cel uświęcają konieczne środki”³¹,
- „decyzje wypływające z miłości mają charakter sytuacyjny, a nie preskryptywny”³².

Odnosząc sytuacjonizm Josepha Fletchera do problemu białego kłamstwa, trzeba przyjąć etykę lekarską za ogólny system norm etycznych, uznany za słuszny i obowiązujący, od którego istnieją wszelako możliwe odstępstwa. Mówienie prawdy pacjentowi jest generalnym obowiązkiem lekarza, lecz od obowiązku prawdomówności mogą istnieć wyjątki. To kontekst okoliczności określa, jakie zachowanie jest etycznie słuszne i właściwe. Oznacza to, że to nie czyn sam w sobie jest moralnie dobry lub niegodziwy. Jego wartość etyczna określana jest przez realizację idei miłosierdzia. To nie zasady etyczne odpowiadają za wynik postępowania etycznego, ale człowiek, który podejmuje się rozstrzygnięcia. Jeżeli lekarz kieruje się w swoim postępowaniu realizacją idei *agape*, a zasady prawdomówności staną z nią w danej konkretnej sytuacji w sprzeczności, to moralnym obowiązkiem lekarza staje się działanie wbrew obowiązkowi prawdomówności, a nawet niekłamania, o których mowa w pierwszym i trzecim wskazaniu artykułu 17. Kodeksu Etyki Lekarskiej, a z całą pewnością zgodnie z drugim twierdzeniem w nim zawartym, czyli kłamstwie przez przemilczenie

²⁶ Tamże, s. 64–67.

²⁷ J. Fletcher, dz. cyt., s. 57.

²⁸ Tamże, s. 69.

²⁹ Tamże, s. 87.

³⁰ Tamże, s. 103.

³¹ Tamże, s. 120.

³² Tamże, s. 134.

czy nawet w jego konsekwencji zwodzenie. Tak więc sytuacjonizm „moc obowiązywania rygorów moralnych uzależnia od różnorodnych, często niepowtarzalnych, konkretnych życiowych sytuacji, które ujawniają, co i dla kogo jest «dobrą sprawą», ze względu na którą wolno skłamać. Wynika stąd, przynajmniej zdaniem skrajnych sytuacjonistów, że «kłamstwo jest czasem dobre, czasem złe»³³.

Ambivalentność radykalnego sytuacjonizmu, zdaniem jego zwolenników, stanowić ma właśnie o szerokim zakresie jego zastosowania, a tym samym pragmatyczności. Nie ma bowiem w praktyce klinicznej dwóch identycznych, dających się replikować sytuacji. Stąd też aplikacyjność kodeksów deontologicznych jest i zawsze będzie ograniczona. Sytuacjonizm pozwala lekarzowi na odwołanie się do własnej wiedzy, doświadczenia oraz intuicji moralnej po to, aby móc realizować dobro pacjenta na gruncie kodeksu bądź poza nim. Istotny dla tej optyki jest fakt, że w samym środku oddziaływania etycznego pozostaje wartość osoby. Wszystkie decyzje wynikają z troski o pacjenta. Koniecznym, wręcz apriorycznym warunkiem ich podjęcia jest poznanie pacjenta, próba zrozumienia jego sytuacji i odpowiedzenia na jego potrzeby. Sytuacjonizm wymaga dla rozstrzygnięć etycznych, aby relacja lekarz–pacjent była indywidualna i dialogiczna. Dzięki empatii lekarz może dostrzec i zrozumieć w sytuacji klinicznej pacjenta jej wymiar egzystencjalny. O tym, czy powiedzieć prawdę, czy też skłamać lub wybrać określone zachowanie, które leży między dwoma punktami tego kontinuum, lekarz powinien decydować, każdorazowo odwołując się do idei miłosierdzia, która ostatecznie określa, czy normę prawdomówności, niekłamania, niezwodzenia zachować, czy też ją uchylić (i w jakim stopniu).

Problemy, jakie wynikają z praktycznego aspektu implementacji etyki sytuacyjnej na grunt kliniczny, związane są z kilkoma kluczowymi kwestiami. Sytuacjonizm przyjmuje głębokie i nie do końca wypowiedziane założenie, które polega na tym, że sytuacjonista jest osobą niezwykle dojrzałą moralnie. Taka osobowość charakteryzuje się wrażliwością i intuicją moralną, która na gruncie doświadczeń wynikających z wewnętrznej retrospekcji nieustannie pogłębia swoją kompetencję etyczną.

Po pierwsze, ze względu na specyfikę i złożoność rzeczywistości medycznej lekarza interesuje raczej taki system etyczny, który cechuje się niezawodną replikowalnością rozstrzygnięć. Relacja między lekarzem

³³ P. Domeracki, dz. cyt., s. 63–80.

a pacjentem, która w założeniu sytuacjonizmu przyjmowałaby charakter indywidualny, osobowy (a nawet osobisty) i dialogiczny warunkowana jest, o czym należy pamiętać, głównie przez komponenty kulturowo-społeczne. W medycynie współczesnej, laboratoryjnej czy, jak wolą inni, obrazowej, osobisty kontakt kliniczny sprowadzony zostaje do minimum. Lekarz ujmuje pacjenta w perspektywie obrazowej i ilościowej, stąd i przekazywanie informacji (lub ich nieprzekazywanie) przyjmuje raczej charakter formalny. Relacja kliniczna nastawiona na realizację wskaźników ilościowych wymusza swego rodzaju neutralność moralną głównie poprzez dystans techniczny, ale i system organizacji pracy lekarza.

Po drugie, w merytorycznej warstwie krytyki sytuacjonizmu i jego odniesienia do aspektu klinicznego leży także zawodność intuicyjna. Rozległe pole interpretacji tego, jakie zachowanie lekarza będzie urzeczywistniać miłosierdzie wobec pacjenta, z jednej strony może okazać się skażone odniesieniem paternalistycznym, a z drugiej subiektywistycznym i relatywistycznym podejściem. Wobec tego teoretycznie można by uzasadnić stosunkowo szeroki wachlarz decyzji moralnych, spośród których lekarz może dokonać wyboru. Wypowiedzenie prawdy, jak i okłamanie pacjenta w tej samej sytuacji może być i dobre, i złe w zależności od wewnętrznej konstrukcji argumentów moralnych.

Jeżeliby nawet wyobrazić sobie lekarza, któremu udaje się uniknąć powyższych pułapek, to pozostaje jeszcze jedna, najpoważniejsza naszym zdaniem trudność, której nie można przezwyciężyć. Istotą systemów etycznych jest dostarczenie wskazówek do takiego postępowania, dzięki któremu można realizować dobro i unikać zła. Gorliwy zwolennik etyki legalistycznej, postępując zgodnie z kodeksem, nie doświadcza, przynajmniej na zewnętrznym poziomie, poczucia względności dobra i zła. Realizując zapisy kodeksu, wie i – co najważniejsze – czuje, że postępuje właściwie (choćby niewykluczone, że doświadcza wewnętrznych konfliktów). Jeśli wskazanie mówi „przekazuj pacjentom zawsze prawdę o ich stanie zdrowia”, to bez względu na konsekwencje lekarzowi legaliście będzie towarzyszyło poczucie dobrze wykonanego obowiązku, jeżeli ów imperatyw zrealizuje. Tymczasem w świadomość moralną lekarza sytuacjonisty (i to dojrzałego etycznie) wpisane jest niemal apriorycznie poczucie stale odczuwanej czy dyskursywnej niepewności. Doświadczenie kliniczne uczy, że prawnie nigdy nie można osiągnąć absolutnej wewnętrznej pewności, że wypowiedziana prawda nie spowoduje negatywnych konsekwencji. Niepewność ta dotyczy

zarówno formy, treści (materii), jak i „ilości” prawdy. Jeżeli sytuacjoniści twierdzą, że mówienie prawdy i okłamanie uzależnione jest od sytuacji, to należy pamiętać, iż sytuację tę zawsze ujmuje i interpretuje człowiek na gruncie wewnętrznych, zewnętrznych (kulturowych) warunków czy po prostu indywidualnych postaw. Stąd, jak się wydaje, różnica między sytuacjonizmem a subiektywizmem czy relatywizmem moralnym staje się dość subtelną kwestią akcentowania różnych, choć indywidualnie wartościujących czynników.

Sytuacjonistyczny leseferyzm

Sytuacjonistyczny leseferyzm jest stanowiskiem, które z jednej strony znosi legalistyczny i nominalistyczny rygor skrajnego pryncypializmu. Z drugiej zaś wyostża i precyzuje granice interpretacyjne radykalnego sytuacjonizmu. Próbuje więc ustanowić pośrodek między bezwzględnym obowiązkiem moralnym wynikającym z dyrektyw etycznych a postępowaniem opartym na wskazaniu etycznym biorącym za swoje źródło mniej lub bardziej intuicyjnie interpretowaną ocenę sytuacji. Sytuacjonistyczny leseferyzm polega na przyjęciu określonego systemu etycznego, w ramach którego sformułowane wskazania etyczne stanowią zespół ograniczonych alternatyw. Mówiąc inaczej, jest to stanowisko, na gruncie którego kodeks etyczny w ramach sytuacji wyboru moralnego stanowi możliwe (alternatywne) opcje postępowania, które jednak ograniczone zostają istotową wartością etyczną, jaka leży u samego fundamentu tego kodeksu.

W kwestii prawdomówności i fałszomówstwa takie stanowisko reprezentuje na gruncie etyki cnót Alasdair MacIntyre. Zamiast poszukiwania sztywnych zasad postępowania jego optyka kieruje się w stronę podmiotu moralnego, tradycji i praktyki³⁴. To człowiek jest odpowiedzialny za decyzje moralne, a nie kodeksy. Jako że osobowości mają strukturę dynamiczną, a podejmowane wybory moralne dokonywane są w sytuacjach zróżnicowanych i złożonych, to *a priori* etyki zasad przez swe formuły są ograniczone i nieskuteczne. Należy więc raczej kierować się cnotami (np. zasadą prawdomówności), które mają postać abstrakcyjną i uniwersalną, co czyni

³⁴ S. Gałkowski, *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre'a próba przekroczenia relatywizmu*, „Diametros” 2004, nr 2, s. 2.

je pragmatycznymi³⁵. Dlatego też MacIntyre poszukuje „jakiejs dobrze ugruntowanej zasady lub zbioru zasad, które stojąc na straży prawdomówności, równocześnie uzasadniałyby możliwość posłużenia się kłamstwem, w taki jednak sposób, aby nie naruszyć litery samej tej zasady”³⁶. Przyjmuje za wartość pożądaną prawdomówność, kiedy pisze:

„Trwaj w prawdomówności we wszystkich swych działaniach, będąc bezwzględnie prawdomównym we wszystkich twoich relacjach i kłamiąc agresorom tylko po to, aby chronić te prawdomówne relacje przeciwko agresorom, a nawet tylko wówczas, gdy kłamstwo jest najmniejszą krzywdą, jaka może zapewnić skuteczną obronę przed agresją”. Tej zasady należy przestrzegać bez względu na konsekwencje i jest to zasada dla wszystkich racjonalnych osób znajdujących się w relacjach społecznych³⁷.

Opierając jednak swoją etykę na sędach empirycznych, zakłada jednocześnie, iż istnieją takie sytuacje, w których realizacja prawdomówności (w systemie etycznym, o którym pisze MacIntyre, prawda z reguły realizuje wartość fundamentalną systemu, jaką jest dobro) prowadzić może do destrukcji wartości naczelnej. Jeżeli system etyczny ma charakteryzować się pragmatyzmem i jednocześnie uniknąć błędu idealizacji, należy skonstruować taką zasadę, która określa, kiedy i w jakich okolicznościach etycznie dopuszczalne jest kłamstwo. Oznacza to zarazem, że również dla prawdomówności istnieją „wartości progowe”. Naczelna reguła moralna brzmi: „mów prawdę”. Istnieją jednak od niej możliwe wyjątki. Kłamstwem można się posłużyć wtedy, kiedy stanowi ono zarazem środek skuteczny i adekwatny, a więc posłuży jako niezawodne narzędzie do obrony jakiegoś dobra oraz jego użycie nie powoduje więcej krzywdy niż jest to konieczne do ochrony danej wartości³⁸.

Nie we wszystkich zawodach, według MacIntyre’a, możliwe jest realizowanie etyki cnót. Wymaga ona bowiem tradycji i wewnętrznego systemu praktyki, w którą wpisana jest immanentnie potrzeba wewnętrznego

³⁵ N. Szutta, *Status współczesnej etyki cnót*, „Diametros” 2004, nr 2, s. 72.

³⁶ Tamże, s. 63–80.

³⁷ A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, s. 215.

³⁸ Tamże, s. 214.

rozwoju³⁹. Medycyna realizuje te założenia wręcz wzorcowo. Lekarz dysponuje nie tylko tradycją etyczną sięgającą czasów starożytnych⁴⁰. Spoczywa na nim także obowiązek podejmowania nieustannego rozwoju nie tylko intelektualnego, ale także moralnego. Wobec problemu kłamstwa zarówno deontologia, jak i kultura prawna nakładają na lekarza obowiązek prawdomówności. Lekarz ma być dla pacjenta wiarygodnym źródłem informacji. Na podstawie dostarczonych wiadomości pacjent stosunkowo autonomicznie podejmuje decyzje warunkujące proces terapeutyczny, jakość jego zdrowia i życia. Lekarz zobowiązany jest więc mówić swojemu pacjentowi prawdę. Jeżeli jednak prawda, którą przekazuje się pacjentowi, jego dobra nie realizuje, a wręcz przeciwnie, może spotęgować jego cierpienia, to moralnym obowiązkiem lekarza może stać się kłamstwo. Chroniąc dobro pacjenta, które stanowi wartość najwyższą w ramach kodeksu deontologicznego, lekarz poprzez nieprawdę chroni tę wartość wyższą. Takie postępowanie wynika z praktyki i tradycji.

Informacja o niekorzystnej diagnozie czy złym rokowaniu może pogorszyć stan pacjenta, a etyka lekarska zabrania działania na szkodę chorego. Bywa, że prawda staje się przyczyną wewnętrznego niepokoju dla pacjenta i nic poza tym stanem nie wnosi. Bywa też, że oznajmienie prawdy może stać się wręcz gwałtem na świadomości pacjenta, który domyślając się własnego stanu, nie jest jeszcze gotów go zaakceptować (i bywa, że do końca życia tej gotowości nie osiąga). W tych wszystkich sytuacjach klinicznych, w których kłamstwo okazuje się adekwatnym środkiem ochrony dobra pacjenta i nie sprowadza na niego nieproporcjonalnej krzywdy, lekarz nie mówiąc prawdy i/lub dopuszczając się fałszomówstwa nie czyni dobrze, ale jednocześnie nie popełnia występku etycznego. Moralnym warunkiem właściwego postępowania jest w takich sytuacjach brak jakichkolwiek korzyści dla lekarza (także natury psychicznej czy społecznej), która z kłamstwa mogłaby wynikać. Gwarantem właściwego wewnętrznego przeświadczenia o trafnym zastosowaniu wyjątku od reguły prawdomówstwa musi być wewnętrzne przeświadczenie o słuszności podjętej decyzji. Fundamentem powzięcia

³⁹ G. Pence, *Teoria cnoty*, tłum. P. Łuków, [w:] P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa: Książka i Wiedza 1998, s. 294.

⁴⁰ Jeżeli nawet potraktujemy szczegółowe nakazy Przysięgi Hipokratesa symbolicznie, to fundamentalna wartość, jaką konstituuje Przysięga – działanie dla dobra pacjenta – pozostaje niezmienna.

tego wewnętrznego przeświadczenia są sprawności moralne, które nie tylko predestynują lekarza do zawodu, ale także są rozwijane i doskonalone początkowo w procesie socjalizacji, a następnie w trakcie praktyki zawodowej.

Aplikacja etyki cnót do praktyki klinicznej w ramach zagadnienia białego kłamstwa nie jest jednak wolna od problemów. MacIntyre na gruncie swojej teorii dopuszcza kłamstwo wtedy, jeżeli jest ono ochronne, proporcjonalne i adekwatne. Po pierwsze więc, mechanizmy socjalizacji zawodowej, mające na celu „wyrobienie” w przyszłych lekarzach wrażliwości moralnej i empatii wobec swoich pacjentów mogą okazać się zawodne. Założone cnoty osobowe często weryfikuje charakter pracy, jak i „system kliniczny”. Strukturalne i psychiczne obciążenie pracy lekarzy, kształconych w dyskursie biomedycznym, często czyni już ze świeżo upieczonych adeptów medycyny bardziej techników i rzemieślników niż wrażliwych humanistów, chcących (lub praktycznie mogących) rozwijać swoją osobowość moralną. Może zatem być tak, że kłamstwo zostaje użyte jako narzędzie ochrony, lecz nie dobra pacjenta, ale dobra lekarza. Po drugie, interpretacja dobra pacjenta leży (zgodnie z tradycją etyki hipokratesowej) po stronie lekarza. Paternalizm medyczny zakłada bowiem, że to dzięki swojej wiedzy i doświadczeniu lekarz jest kompetentny w kwestiach tego, co dla jego pacjenta jest dobrem, a co może mu zaszkodzić, i to w równym stopniu na płaszczyźnie medycznej, jak i psychicznej oraz społecznej. W takiej sytuacji deprecjonuje on tym samym autonomię pacjenta i możliwości współdecydowania o własnym zdrowiu i życiu. Po trzecie, jeżeli dopuszczenie kłamstwa ma spełniać warunek jego skuteczności, to trzeba pamiętać, że w rzeczywistości klinicznej konsekwencje większości wyborów, jakich dokonuje lekarz, są mniej lub bardziej, ale jednak prawdopodobne. A więc należy przyjąć za możliwe, iż mimo zastosowania białego kłamstwa zgodnie z postulowanymi zasadami etyki cnót, otrzymana się wynik postępowania etycznego zupełnie przeciwny do zamierzonego. Po czwarte, należy pamiętać, że mówiąc nieprawdę, lekarz – chociaż działałby w jak najlepszej wierze i w ramach zasad – podważa zaufanie nie tylko do siebie samego, ale także do profesji (a więc i tradycji), jaką reprezentuje.

Podsumowanie

Niewątpliwie niezależnie od rodzaju teorii i stanowisk etycznych prawdomówność stanowi zawsze jedną z naczelných wartości. Konstytuuje moralność, która w omawianym temacie wprost przekłada się na relację między lekarzem i pacjentem. Stanowi fundament dla poszanowania zasady autonomii (zarówno pacjenta, jak i lekarza), tworzy zasadę dobroczynności (przekłada się wprost na skuteczność diagnostyczną i terapeutyczną) itd. Mimo to, rozpatrując tę kwestię z perspektywy historycznej, prawdomówność nigdy nie została ujęta formalnie jako naczelną wartość w etyce lekarskiej. Kodeksy deontologiczne nigdy nie broniły bezwzględnie zasady prawdomówności! Niejednokrotnie za to dopuszczano białe kłamstwo jako narzędzie mające chronić pacjenta przed szkodą prawdy.

Kultura prawna, uwarunkowana odniesieniem społecznym, tworzyła i wciąż tworzy różnorodne konteksty dla oceny prawdy i kłamstwa, także w medycynie. Współcześnie ciężar narracji kładzie raczej akcent na problem kłamstwa modalnego niż materialnego⁴¹. Pytanie więc nie dotyczy tego, co lekarz ma powiedzieć (prawdę czy fałsz), ale raczej tego, jak, w tych wyjątkowych sytuacjach, bezwzględnej prawdy nie zakomunikować, a jednocześnie nie skłamać, aby chronić pacjenta i nie naruszać prawa zarazem. Niezależnie bowiem od odniesienia etycznego „kłamstwo totalne”, polegające na tworzeniu fikcji świata w każdej z jego sfer: języka, świadomości i rzeczywistości⁴², w odniesieniu medycznym pozostaje naganne i niedopuszczalne etycznie. Problem jednak, jak sądzimy, leży dokładnie w tym, jaką formę nieprawdy uznamy już za kłamstwo, a jaką jeszcze nie. Barbara Chyrowicz stwierdza: „Czym innym jest kłamstwo jako mówienie nieprawdy, a czym innym niemówienie prawdy. Lekarz (także szeroko pojęte służby medyczne) nie ma prawa oszukiwać pacjenta ani mieć go obietnicami bez pokrycia. Nie wynika stąd jednak, że lekarz musi mówić wszystko, całą znaną mu prawdę o chorobie pacjenta. Mogłoby to okazać się dla pacjenta dalece niezrozumiałe”⁴³. Życie społeczne z jego wszelkimi przejawami (tu: w relacji lekarz–pacjent) byłoby nie do zniesienia, jeżeli

⁴¹ Por. W. Galewicz, *O argumentach za medycznym kłamstwem*, „Diametros” 2005, nr 4, s. 154–155.

⁴² B. Zielewska-Rudnicka, dz. cyt., s. 160.

⁴³ B. Chyrowicz, *Prawo do nieinformowania*, „Diametros” 2005, nr 4, s. 150.

zakładałoby obowiązek mówienia zawsze całej prawdy wszystkim oraz utożsamiałoby kłamstwo, które zawsze jest naganne moralnie, ze wszelkimi przejawami niewypowiedzenia prawdy⁴⁴.

W żadnym ze stanowisk etycznych nie istnieje imperatyw niemówienia prawdy. Podobnie jak nie istnieje „skodyfikowana norma” ustanawiająca formę określoności wypowiedzenia prawdy. Komunikować fakty można na wiele sposobów i różnymi sposobami. Ta sama prawda w sensie materialnym wypowiedziana ustami dwóch lekarzy wybrzmi na dwa różne sposoby. Stąd odpowiedź na pytanie, jak komunikować prawdę pacjentom, jest obszarem raczej dyspozycji psychologii klinicznej i socjologii medycyny⁴⁵. W ramach etyki medycznej obszar między niewypowiedaniem prawdy a stopniami nieostrości jej komunikowania, jak nam się wydaje, stanowi przestrzeń ponadintencjonalnie i quasi-świadomie niedookreśloną.

Literatura

- Arystoteles (1996), *Etyka nikomachejska*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Aszyk P. (2010), *Etyczne oblicza starożytnej medycyny*, Warszawa: Wydawnictwo Rhetos.
- Brandhorst M. (2011), *O prawie do kłamstwa z miłości do ludzi*, tłum. M. Marciniak, „Studia z Historii Filozofii” nr 2, s. 89–105.
- Chrowicz B. (2005), *Prawo do nieinformowania*, „Diametros”, nr 4, s. 147–150.
- Chudy W. (2003), *Filozofia kłamstwa*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Chudy W. (2007), *Spółczesność zakłamane. Esej o społeczeństwie i kłamstwie – I*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Dąmbska I. (1973), *Alétheia i aléthes w dialektyce stoickiej na podstawie „Adversus Logicos” Sekstusa Empiryka*, [w:] J. Sulowski (red.), *Studia z historii semiotyki*, t. 2, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Domeracki P. (2009), *Deontologia kłamstwa: czego możemy nauczyć się od MacIntyre’a*, [w:] W. Zuziak, J. Mysona Byrska (red.), *Kłamstwo w życiu*

⁴⁴ Por. A. Stępnik, *W sprawie pojęcia kłamstwa*, „Edukacja Filozoficzna” 2013, nr 56, s. 101–115.

⁴⁵ Por. K. Sobczak, *Przekazywanie informacji o niekorzystnej diagnozie i rokowaniu*, „Forum Medycyny Rodzinnej” 2014, nr 6, s. 320–328.

- publicznym*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.
- Fidos Ł. (2013), *Przeciw nieuchronności kłamstwa*, „Annales UMCS. Philosophia – Sociologia”, nr 28, s. 93–114.
- Fletcher J. (1966), *Situation Ethics. The New Morality*, Pennsylvania: Westminster Press.
- Galewicz W. (2005), *O argumentach za medycznym kłamstwem*, „Diametros”, nr 4, s. 152–158.
- Gałkowski S. (2004), *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre’a próba przekroczenia relatywizmu*, „Diametros”, nr 2, s. 1–17.
- Jacórzyski W.R. (1993), *Joseph Fletcher i agapizm, czyli: „kochaj i rób, co chcesz”*, „Etyka”, nr 26, s. 62–72.
- Kant I. (2002), *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, tłum. A. Grzebiński, D. Pakalski, „Filo-Sofija”, nr 1, s. 165–169.
- Kant I. (2005), *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kodeks Etyki Lekarskiej (tekst jednolity z dnia 2 stycznia 2004 r., zawierający zmiany uchwalone w dniu 20 września 2003 r. przez Nadzwyczajny VII Krajowy Zjazd Lekarzy)*, Warszawa 2004.
- Lazari-Pawłowska I. (1992), *Problemy etyki sytuacyjnej*, [w:] *Etyka. Pisma wybrane*, opr. P.J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- MacIntyre A. (2009), *Etyka i polityka*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pence G. (1998), *Teoria cnoty*, [w:] P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, tłum. P. Łuków, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Platon (2003), *Państwo*, tłum. M. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Saja K. (2013), *Dlaczego warto budować teorie etyczne?*, „Etyka Praktyczna”, <http://etykapraktyczna.pl/wpis/2013/02/06/dlaczego-warto-budowac-teorie-etyczne>.
- Sobczak K. (2014), *Przekazywanie informacji o niekorzystnej diagnozie i rokowaniu*, „Forum Medycyny Rodzinnej”, nr 6, s. 320–328.
- Stępnik A. (2013), *W sprawie pojęcia kłamstwa*, „Edukacja Filozoficzna”, nr 56, s. 101–115.
- Zsutta N. (2004), *Status współczesnej etyki cnót*, „Diametros”, nr 2, s. 70–84.

Xenophon (1967), *Apomnemonemata. Xenophon's Memorabilia of Socrates*, trans. R. Robbins, New York: D. Appleton and Company.

Zielewska-Rudnicka B. (2009), *Filozoficzne oblicza kłamstwa*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, nr 15, s. 155–163.

'WHITE LIE' IN MEDICAL PRACTICE FROM PERSPECTIVE OF SELECTED ETHICAL THEORIES

Summary

Does a medical practitioner have a moral obligation to mislead a patient about his condition, if he has subjective certainty, that revealing the truth to the patient may harm him even more? Or, perhaps the practitioner is always bound to fully inform the patient about true state of his health? Idea that pertains to those questions is, in its nature, achronic. It has accompanied medicine since its birth and has also become an issue pondered by philosophers. Over the course of centuries, various ethical fundamentals have been created by social and historical contexts. Their purpose was to evaluate the so called 'white lie'. The intention of this article is to classify and describe main ethical concepts, within which a solution to this issue has been sought for.

OLGA DRYLA*

NIEDYREKTYWNOŚĆ W PORADNICTWIE GENETYCZNYM DOTYCZĄCYM DECYZJI REPRODUKCYJNYCH**

Słowa kluczowe: bioetyka, niedyrektywność, poradnictwo genetyczne, autonomia, decyzja reprodukcyjna

Keywords: bioethics, nondirectiveness, genetic counseling, autonomy, reproductive choice

Trudno ignorować dynamiczny rozwój szeroko rozumianych technik wspomagających reprodukcję, jaki dokonuje się na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat. Zapłodnienie pozaustrojowe, zastępcze rodzicielstwo, diagnostyka preimplantacyjna i prenatalna, „selektywna aborcja” stanowią prawdziwą szansę dla osób, które ze względu na swoje uwarunkowania genetyczne mogłyby w innych okolicznościach rozważać rezygnację z posiadania, chcianego skądinąd, potomstwa. Aby jednak ta szansa mogła zostać wykorzystana, konieczny jest równoległy rozwój innej dziedziny – poradnictwa genetycznego. Oczywiście nie musi ono dotyczyć wyłącznie

* Olga Dryla – adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania badawcze: etyka, bioetyka, filozofia starożytna. E-mail: olga.dryla@uj.edu.pl.

Address for correspondence: Jagiellonian University – Institute of Philosophy, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków. E-mail: olga.dryla@uj.edu.pl.

** Artykuł powstał w ramach finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki projektu „Sprawiedliwość w opiece zdrowotnej” (konkurs Maestro 4).

kwestii reprodukcyjnych, niemniej wydaje się, że wciąż są one najczęstszym przedmiotem konsultacji genetycznych. Potencjalni rodzice chcą wiedzieć, jakie mają szanse na posiadanie zdrowego potomstwa, w jaki sposób mogą uprawdopodobnić posiadanie zdrowego potomstwa, jakie jest niebezpieczeństwo wystąpienia genetycznych anomalii i jakie będą konsekwencje narodzin obciążonego nimi dziecka. Wziąwszy pod uwagę, że decyzje reprodukcyjne dla znacznej grupy osób należą do najważniejszych decyzji w życiu, nie należy się dziwić, że rozwój poradnictwa genetycznego stanowi od dłuższego czasu przedmiot ożywionej dyskusji. Ogniskuje się ona między innymi na pytaniu o istotne cechy procesu konsultacyjnego. Nawet ograniczony kontakt z literaturą przedmiotu pozwala poznać odpowiedź: podstawowym elementem charakterystyki konsultacji jest niedyrektywność; poradnictwo genetyczne powinno być niedyrektywne. Ale co to właściwie znaczy? Podobnie jak w większości problemów bioetycznych, tak też w kwestii niedyrektywności nie osiągnięto konsensusu. Nie ma zgody co do tego, czym ona jest, czy naprawdę jest potrzebna. Przedmiotem mojego tekstu jest właśnie to mgliste, acz niezwykle istotne pojęcie.

Próbując wyjaśnić zjawisko niedyrektywności, warto wyróżnić dwa aspekty zagadnienia: funkcjonalny i treściowy. Należy zatem oddzielić pytanie o rolę, jaką w konsultacjach genetycznych pełni niedyrektywność, od pytania o to, na czym ona polega. W pierwszej kolejności zajmę się aspektem funkcjonalnym; odpowiedź na pierwsze pytanie wydaje się bowiem dość oczywista: niedyrektywność to podstawowe założenie metodologiczne konsultacji. Ta konstatacja nieuchronnie jednak prowadzi do kolejnych wątpliwości: czy każdy model konsultacji musi być niedyrektywny; a z drugiej strony: czy niedyrektywność charakteryzuje tylko jeden model? Można je rozstrzygnąć, dokonując przeglądu modeli konsultacji prezentowanych w literaturze przedmiotu na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat. W tym miejscu narażam się na dość oczywisty zarzut: jaki sens ma badanie, czy pewien typ relacji (konsultacja genetyczna) realizuje pewien schemat metodologiczny (nedyrektywność), skoro nie wiadomo dokładnie, na czym ów schemat ma polegać (czy ma być niedyrektywność)? Krótko mówiąc: czy nie należałoby jednak zacząć od treściowego aspektu zagadnienia? Moim zdaniem – nie. Prezentując poszczególne modele konsultacji, ich zwolennicy odwołują się do różnych interpretacji postawy niedyrektywnej. Są to w moim przekonaniu interpretacje często niewłaściwe, nie dość prze-myślane; metodologia niedyrektywna staje się w ich świetle praktycznie

niestosowalna. Mając na względzie przejrzystość wyводу, lepiej więc rozpocząć od prezentacji poszczególnych modeli oraz roli, jaką – zdaniem ich zwolenników – pełni w nich niedyrektywność, następnie zaś, nadawszy pojęciu niedyrektywności jakieś przekonujące znaczenie (rozstrzygnięcie treściowe), dokonać rewizji zaprezentowanych poglądów. Dlatego też pierwsze dwie części artykułu zawierają syntetyczną prezentację trzech modeli poradnictwa genetycznego opisanych w znaczących – z punktu widzenia toczonej dyskusji – publikacjach na przestrzeni ostatnich trzydziestu kilku lat. W kolejnej części przedstawiam dwie konkurencyjne interpretacje postawy niedyrektywnej, co pozwala spojrzeć we właściwym świetle na relację pomiędzy postawą niedyrektywną a perswazyjno-doradczą (część czwarta).

Model informacyjno-doradczy a specyfika poradnictwa genetycznego

Jedyny współczesny model konsultacji, który nie opiera się na niedyrektywnej metodologii¹, to opisany na początku lat osiemdziesiątych XX wieku przez Andrew Czeizela i jego współpracownice² model informacyjno-doradczy stosowany na Węgrzech w konsultacjach dotyczących kwestii prokreacyjnych. W wymiarze informacyjnym konsultacje zakładały objaśnienie potencjalnym rodzicom wszelkich medyczno-biologicznych aspektów posiadania potomstwa w ich sytuacji genetycznej. Należało zatem przekazać im dane na temat spodziewanego schorzenia (o ile oczywiście diagnostyka i konsultacje dawały podstawy dla takich prognoz), możliwości jego diagnozowania i leczenia, ryzyka wystąpienia u dziecka wad rozwojowych, ryzyka, jakie w związku z ciążą mogła ponosić matka oraz prognozowanej sytuacji socjomedycznej rodziny w kontekście postnatalnego rozwoju dziecka. Doradczy wymiar konsultacji sprawiał, iż do wszystkich wymienionych właśnie informacji konsultant dodawał jednoznaczną rekomendację wska-

¹ Można wskazać inne teksty, których autorzy w sferze deklaratywnej odcinają się od niedyrektywności, jednak w rzeczywistości proponują po prostu zastąpienie jednej interpretacji tego zjawiska, inną – por. np. J. Weil, *Psychological Genetic Counseling in the Post-Nondirective Era: A Point of View*, „Journal of Genetic Counseling” 2003, Vol. 12, No. 3, s. 199–211.

² A. Czeizel, J. Métneki, M. Osztovcics, *Evaluation of Information-guidance Genetic Counselling*, „Journal of Medical Genetics” 1981, Vol. 18, s. 91–98.

zującą rodzicom właściwą decyzję reprodukcyjną. Przy czym poruszał się w granicach pięcioelementowego schematu obejmującego sytuacje od ciąży bezwarunkowo zalecanej do ciąży zdecydowanie niezalecanej³. Zdaniem autorów tekstu za wprowadzeniem elementu doradczego przemawia między innymi troska o efektywność konsultacji, ograniczenia czasowe, a nierzadko oczekiwania samych klientów.

Model informacyjno-doradczy na pewno nie jest modelem paternalistycznym, kładzie się w nim bowiem duży nacisk na przekazanie klientom pełnej informacji o ich sytuacji genetycznej oraz o wpływie, jaki będzie ona miała zarówno na życie potencjalnego dziecka, jak i całej rodziny. Można powiedzieć, że jest to model wzorowany na klasycznej relacji lekarz–pacjent. W sytuacji terapeutycznej lekarz powinien przekazać pacjentowi możliwie pełną wiedzę o jego schorzeniu oraz wskazać najlepsze wyjście z sytuacji, jakim najczęściej jest któraś z dostępnych terapii (choć w skrajnych przypadkach może nim być odstąpienie od terapii). Analogicznie zachowuje się konsultant: przekazuje informacje, a następnie wskazuje najlepsze w danych okolicznościach rozwiązanie. I tak jak opisanego zachowania lekarza raczej nie nazwiemy paternalistycznym, tak też nie powinniśmy przypisywać paternalizmu informacyjno-doradczemu modelowi konsultacji. Zgodnie z propozycją Czeizela, konsultacja genetyczna jest więc jedną z wielu aktywności regulowanych klasycznymi zasadami etyki medycznej. Tym bardziej zaskakujący jest fakt, że nie zyskała ona popularności; w literaturze przedmiotu przeważa wyraźnie opinia, że konsultacje genetyczne na tyle różnią się od innych sfer praktyki medycznej, że wymagają specjalnie dookreślonej metodologii, której podstawowym wyróżnikiem jest właśnie niedyrektywność.

Natychmiast nasuwa się pytanie o powód specjalnego traktowania poradnictwa genetycznego. Jego specyfika od lat jest przedmiotem obszernej dyskusji; zagadnienie to nie mieści się jednak w treściowych ramach mojego tekstu, dlatego ograniczę się do wskazania dwóch najbardziej narzucających

³ (1) Brak poważnego problemu; ciąża rekomendowana. (2) Ciąża rekomendowana po odpowiednim przygotowaniu (np. leczenie, zapłodnienie w odpowiednim czasie). (3) Ciąża rekomendowana pod warunkiem przeprowadzenia badań prenatalnych. (4) Należy rozważyć decyzję o ciąży; ryzyko pomiędzy 5 a 19% ciężkiej, nieuleczalnej choroby bez dostępnej diagnostyki prenatalnej lub wyższe ryzyko choroby uleczalnej bądź takiej, której można zapobiec. (5) Ciąża niezalecana; ryzyko powyżej 20% ciężkiej, nieuleczalnej choroby, której nie można zapobiec. Tamże.

się racji przemawiających za potrzebą wpisania w poradnictwo genetyczne niedyrektywnej metodologii. Pierwszą z nich można by określić – być może nieco cynicznie – racją wizerunkową. U jej podstaw leży ciągła obawa przed skojarzeniem poradnictwa genetycznego – zwłaszcza tego wspomagającego decyzje reprodukcyjne – z eugeniką. Konsultant wprost rekomendujący pewien sposób postępowania mógłby zostać napiętnowany jako zwolennik higieny rasowej czy też gatunkowej. W mojej opinii siła tej wizerunkowej racji jest wątpliwa, ponieważ jednak w prowadzonych dyskusjach pojawia się ona dość regularnie, nie można jej zupełnie zlekceważyć. Znacznie mocniejszy jest drugi, merytoryczny powód specjalnego traktowania poradnictwa genetycznego: istnieje zasadnicza niejasność co do jego pierwszorzędnego celu. O ile jesteśmy w stanie przynajmniej intuicyjnie zidentyfikować pierwszorzędny cel medycyny⁴, o tyle próba wskazania takiego celu poradnictwa sprawia ogromne trudności. Pojawia się cały wachlarz możliwych odpowiedzi; wymienia się między innymi⁵:

- (1) prewencję, czyli zapobieganie genetycznie uwarunkowanym anomaliami⁶;
- (2) określenie dziedziczalności i niebezpieczeństwa (ponownego) wystąpienia defektów genetycznych oraz przekazanie tej wiedzy rodzinie⁷;

⁴ Naturalnie zdaję sobie sprawę z ogromu dyskusji dotyczących właściwych celów medycyny i właściwego znaczenia pojęcia „zdrowie”; dlatego właśnie piszę o możliwości *intuicyjnego* zidentyfikowania celów medycyny: zakładamy, że zazwyczaj chodzi o zdrowie. Natomiast w przypadku poradnictwa genetycznego intuicja zawodzi.

⁵ Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że wymienione poniżej możliwości różnią się jedynie drobnym przesunięciem akcentów; w rzeczywistości akcenty te mają ogromne znaczenie praktyczne. Do czego innego będzie zobowiązany i uprawniony konsultant, jeśli podstawowym celem poradnictwa jest dobro rodziny; do czego innego, jeśli tym celem jest troska o osoby anomalne.

⁶ Pogląd porzucono we wczesnych latach 70. XX w., ponieważ jedynym sposobem na zapobieżenie wystąpieniu większości anomalii genetycznych jest nieimplantowanie lub usuwanie obciążonych nimi płodów. A. Clarke, *Is Non-Directive Genetic Counselling Possible?*, „Lancet” 1991, Vol. 338, s. 998–1001; B.A. Fine, *The Evolution of Nondirectiveness in Genetic Counseling and Implications of the Human Genome Project*, [w:] D.M. Bartels, B.S. LeRoy, A.L. Caplan (red.), *Prescribing our Future. Ethical Challenges in Genetic Counseling*, New York: Aldine de Gruyter 1993, s. 101–119.

⁷ M.J. Seller, *Ethical Aspects of Genetic Counselling*, „Journal of Medical Ethics” 1982, Vol. 8, s. 185–188.

- (3) troskę o dobro rodziny⁸;
- (4) troskę o ludzi dotkniętych anomaliami genetycznymi, a zwłaszcza dostarczanie środków mających złagodzić komplikacje z nich wynikające⁹.

Aby w pełni uświadomić sobie, w jakim stopniu brak nawet wstępnego porozumienia co do celów poradnictwa genetycznego wzmacnia rolę niedyrektywności, warto na moment powrócić na grunt „klasycznej” medycyny. Jak pisałam, istnieje intuicyjne porozumienie co do jej celu: medycyna ma się troszczyć o zdrowie. Zwróćmy jednak uwagę na sytuacje, w których to porozumienie ulega zachwianiu. Załóżmy, że nasze prawo dopuszcza dobrowolną czynną eutanazję; załóżmy, że pewien pacjent znajduje się w terminalnym stadium choroby przysparzającej mu ogromnego, niedającego się uśmierzyć bólu; załóżmy, że obiektywnie najlepszą rzeczą, którą można mu zaproponować, jest możliwie szybka śmierć. Najprawdopodobniej uznamy, że lekarz *doradzający* takie rozwiązanie zachowuje się niestosownie; najprawdopodobniej uznamy, że powinien on przyjąć postawę niedyrektywną i poczekać na inicjatywę samego pacjenta.

Opisany powyżej stan pewnego rodzaju niepewności jest na gruncie medycyny „klasycznej” wciąż jeszcze anomalią, natomiast na gruncie poradnictwa genetycznego – normą¹⁰. Praktycznie nigdy nie ma pewności, że konsultant i klient zgadzają się co do celu konsultacji; nie bardzo też wiadomo, kto właściwie jest klientem i o kogo należy się w pierwszym rzędzie troszczyć (o osoby, które przyszły na konsultacje, o całą rodzinę, a może o planowane dziecko). Z tego punktu widzenia niedyrektywna metodologia staje się rozwiązaniem nie tylko pożądanym, ale także najbardziej naturalnym. Dlatego właśnie opisany powyżej informacyjno-doradczy model konsultacji nie zyskał uznania; jego zwolennicy zignorowali specyfikę poradnictwa genetycznego, próbowali potraktować je jak klasyczny przypadek relacji lekarz–pacjent.

⁸ J.H. Marks, *The Training of Genetic Counselors: Origins of a Psychosocial Model*, [w:] D.M. Bartels, B.S. LeRoy, A.L. Caplan (red.), dz. cyt., s. 15–25.

⁹ A. Clarke, dz. cyt.

¹⁰ Można wysunąć zarzut, że większe kontrowersje etyczne będą towarzyszyły doradzaniu śmierci niż odradzaniu prokreacji; moją intencją jest jednak wyłącznie pokazanie, że utrata porozumienia co do celu relacji medycznej powinna skłonić lekarza do przyjęcia postawy niedyrektywnej.

Model edukacyjny i psychoterapeutyczny

Dotychczasowe rozważania pozwoliły potwierdzić rolę niedyrektywności jako koniecznego i naturalnego elementu metodologii, na której opiera się poradnictwo genetyczne. Kolejne dwa modele konsultacji – edukacyjny i psychoterapeutyczny¹¹ – doczekały się szczegółowych opisów w połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku; u podstaw obu leży co prawda niedyrektywna metodologia, jednak ze względu na problemy z ustaleniem znaczenia pojęcia „niedyrektywność” bardzo się one od siebie różnią. Model edukacyjny¹² został bezpośrednio wywiedziony z kodeksu etyki National Society of Genetic Counselors (NSGC) opublikowanego w 1991 roku. Część drugą tego dokumentu poświęcono relacji między konsultantem a klientem, zaś szczególnie istotne w omawianym kontekście są dwa następujące punkty:

[...] konsultanci starają się [...]

2. Uszanować przekonania, tradycję kulturową, upodobania, sytuację życiową i uczucia swojego klienta.

3. Poprzez dostarczenie bądź objaśnienie niezbędnych danych oraz przybliżenie różnych możliwości i przewidywanych konsekwencji umożliwić klientom podjęcie świadomej, niezależnej, niewymuszonej decyzji¹³.

W modelu edukacyjnym konsultant jest zobowiązany przekazać klientowi wszystkie informacje potrzebne do podjęcia świadomej decyzji, nie wolno mu natomiast na nią wpływać (ad 3). Widać wyraźnie, że w odróżnieniu do referowanej powyżej strategii informacyjno-doradczej model edukacyjny obejmuje wyłącznie aspekt informacyjny. Konsultant informuje,

¹¹ D.L. Baker, J.L. Schuette, W. R. Uhlmann (red.), *A Guide to Genetic Counseling*, New York: Wiley-Liss Inc. 1998.

¹² F. Brunger, A. Lippman, *Resistance and Adherence to the Norms of Genetic Counseling*, „Journal of Genetic Counseling” 1995, Vol. 4, No. 3, s. 151–167; B.S. LeRoy, *When Theory Meets Practice: Challenges to the Field of Genetic Counseling*, [w:] D.M. Bartels, B.S. LeRoy, A.L. Caplan (red.), dz. cyt., s. 39–57.

¹³ „[...] genetic counselors strive to [...]

2. Respect their client’s beliefs, cultural traditions, inclinations, circumstances, and feelings.

3. Enable their clients to make informed independent decisions, free of coercion, by providing or illuminating the necessary facts and clarifying the alternatives and anticipated consequences”. Za: D.M. Bartels, B.S. LeRoy, A. L. Caplan (red.), dz. cyt., s. 170.

ale nie doradza; przekazuje klientowi pakiet danych, który pozwoli mu podjąć własną, świadomą decyzję. Niedyrektywność tego modelu wiąże się z brakiem aspektu doradczego: konsultacja jest niedyrektywna, ponieważ konsultant *explicite* nie rekomenduje żadnego z możliwych rozwiązań. Co więcej, powinien też unikać rekomendacji *implicite*: autorzy referujący założenia modelu edukacyjnego podkreślają, że informacje mają być *przekazywane* w sposób niedyrektywny. Niestety trudno dociec, czym dokładnie jest niedyrektywne przekazywanie informacji; w literaturze można znaleźć przynajmniej dwa rozumienia tego warunku, oba odnoszą się do przytoczonego powyżej drugiego punktu drugiej części kodeksu NSGC. Z jednej strony mówi się, że informacje powinny być przekazywane w sposób niedyrektywny, *tak aby* klient mógł podjąć decyzję zgodną ze swoimi przekonaniem, tradycją kulturową, upodobaniami, sytuacją życiową i uczuciami¹⁴. Z drugiej zaś, że informacje powinny być przekazywane w sposób niedyrektywny, *czyli* z poszanowaniem tradycji kulturowej, upodobań, sytuacji życiowej i uczuć klienta¹⁵.

Różnica może wydawać się błaha, jednak wystarczy chwila namysłu, by zauważyć, że praktyczne wskazówki wynikające z obu tych interpretacji znacznie się różnią. Pierwszy przypadek jest mało kontrowersyjny: konsultant ma przekazać klientowi cały pakiet informacji, powstrzymując się od pośredniego (i oczywiście bezpośredniego) rekomendowania którejkolwiek z opcji, dzięki czemu klient podejmie własną decyzję zgodną – można mieć nadzieję – z własnym światopoglądem. Bardziej kłopotliwa jest druga interpretacja: skoro konsultant, przekazując informacje, ma uwzględniać światopogląd klienta, to powinien prezentować mu tylko takie możliwości, które się w tym światopoglądzie mieszczą. Nie powinien zatem wśród możliwych opcji wymieniać zapłodnienia *in vitro*, jeśli jego klientem jest katolik. Pomijam tu dość oczywisty sceptycyzm w ocenie szans na trafne rozpoznanie czyjegoś światopoglądu w trakcie, powiedzmy, trzech godzinnych sesji konsultacyjnych. Zaskakujące jest raczej to, że model edukacyjny, który wprost odwołuje się do niedyrektywności, można zinterpretować w sposób niemal paternalistyczny: konsultant opierając się na swoich – niekoniecznie trafnych – wyobrażeniach na temat światopoglądu klienta (a co za tym idzie

¹⁴ B.S. LeRoy, dz. cyt.

¹⁵ F. Brunger, A. Lippman, dz. cyt.

na swoim, niekoniecznie trafnym, wyobrażeniu o dobru klienta), przekazuje mu nie cały, ale odpowiednio przykrojony pakiet informacji.

Trzeci ze wspomnianych modeli konsultacji – psychoterapeutyczny – można w zasadzie uznać za pewną modyfikację modelu edukacyjnego, wyodrębnioną ze względu na konkurencyjne rozumienie niedyrektywnej metodologii¹⁶. Jego zwolennicy zwracają uwagę, że w podejściu niedyrektywnym to pacjent identyfikuje zarówno problem, jak i własne cele życiowe, a konsultant ma mu pomóc rozwiązać problemy i osiągnąć cele. Błędem byłoby więc redukowanie niedyrektywności do technicznej wskazówki głoszącej, iż konsultant nigdy nie może robić ani mówić niczego, co ujawnia jego osobiste opinie, że jest wyłącznie neutralnym przekazicielem faktów. Niedyrektywność proponowana przez zwolenników modelu edukacyjnego zwalnia konsultanta z jakiegokolwiek odpowiedzialności: konsultant przekazuje klientowi pewien pakiet informacji, po czym zostawia go z tą wiedzą samego. Tymczasem pacjentowi należy pomóc w osiągnięciu intelektualnej, poznawczej i emocjonalnej dojrzałości, która pozwoli mu na podjęcie decyzji, ale również wspierać go w procesie jej podejmowania. Konsultant jest odpowiedzialny nie tylko za zawartość merytoryczną – która powinna zostać dostosowana do faktycznych oczekiwań klienta – ale również za właściwy przebieg procesu. Tym samym zarówno klient, jak i konsultant stają się aktywnymi uczestnikami relacji.

Powyższa prezentacja opisywanych w literaturze modeli konsultacji prowadzi do dwóch wniosków. Po pierwsze, rezygnacja z niedyrektywnej metodologii wcale nie musi implikować niedopuszczalnie paternalistycznej relacji między konsultantem a klientem; raczej zbliża ją do relacji lekarz–pacjent. I odwrotnie, jej zastosowanie nie musi paternalizmu wykluczać. Po drugie, obecność niedyrektywnej metodologii nie wskazuje jednoznacznie właściwego modelu konsultacji; w zależności od przyjętego znaczenia niedyrektywności otrzymujemy trzy różne modele:

- (1) edukacyjny klasyczny – rola konsultanta sprowadza się do przekazania pakietu obiektywnie istotnych informacji;

¹⁶ G. Wolff, Ch. Jung, *Nondirectiveness and Genetic Counseling*, „Journal of Genetic Counseling” 1995, Vol. 4, No. 1, s. 3–25; w przywoływanym tekście model ten został nazwany „modelem opartym na doświadczeniu”; o wyborze określenia „model psychoterapeutyczny” zdecydowała ekonomia językowa.

- (2) edukacyjny paternalistyczny – rola konsultanta sprowadza się do przekazania pakietu informacji istotnych dla zwolennika światopoglądu, jaki – zdaniem konsultanta – wyznaje klient;
- (3) psychoterapeutyczny – rola konsultanta polega na przekazaniu pakietu obiektywnie istotnych informacji, pomocy w ich właściwej ocenie ze względu na sformułowane *explicite* przez klienta cele oraz wspieraniu klienta w procesie decyzyjnym.

Te dwie obserwacje wyznaczają właściwy porządek dalszych dociekań: należy doprecyzować pojęcie niedyrektywności (aspekt treściowy). Pozwoli to – skoro wiadomo już, że niedyrektywność jest koniecznym elementem metodologii poradnictwa genetycznego – jednoznacznie wskazać właściwy model konsultacji.

Dwie interpretacje niedyrektywności

Poszukiwanie właściwego znaczenia pojęcia „niedyrektywność” sprowadza się w zasadzie do analizy jego dwóch konkurencyjnych interpretacji – mocnej i umiarkowanej – omawianych w literaturze przedmiotu. Mocną interpretację niedyrektywności, która pojawia się w klasycznym modelu edukacyjnym wywodzi się – o czym już była mowa – z treści kodeksu etyki NSGC. Rolą konsultanta jest wyłącznie dostarczenie informacji, które pozwolą klientowi podjąć własną decyzję. Konsultant ma przy tym powstrzymać się od sądów wartościujących, wyrażania własnych opinii i poglądów, w żaden sposób nie powinien dawać do zrozumienia, co sądzi o sytuacji klienta, jak ocenia poszczególne dostępne rozwiązania i decyzję, którą klient ostatecznie podjął. Nie uczestniczy aktywnie, a jedynie asystuje w toku procesu decyzyjnego¹⁷. Zasadnicze znaczenie dla określenia jego pożądanej postawy ma wskazanie tego, czego mu robić nie wolno; nie wolno mu wyrażać emocji, przekonań, radzić, mówić, co klient powinien, dawać rekomendacji terapeutycznych¹⁸. Jego postawa ma być wolna od wszelkich zachowań, które w jakimkolwiek sensie można by nazwać dyrektywnymi. Wdrożenie tak skrajnie interpretowanej metodologii niedyrektywnej ma zagwarantować

¹⁷ B.S. LeRoy, dz. cyt.; F.S. Oduncu, *The Role of Non-Directiveness in Genetic Counseling*, „Medicine, Health Care and Philosophy” 2002, Vol. 5, s. 53–63.

¹⁸ J. Weil, dz. cyt.

pełną ochronę autonomii klienta poprzez uniemożliwienie konsultantowi wywierania jakiegokolwiek wpływu na jego decyzję¹⁹. Trudno powiedzieć, czy zwolennicy prezentowanej interpretacji traktują każdy rodzaj wpływu konsultanta na klienta jako niedozwolony, czy też po prostu uznają, że wykluczenie jakiegokolwiek wpływu jest najskuteczniejszym (jedynym?) sposobem na uniknięcie wpływu niedozwolonego.

Wobec tak skrajnej interpretacji niedyrektywnej metodologii wysuwane są zarzuty dotyczące zarówno jej teoretycznych podstaw, jak i praktycznej stosowalności. Na płaszczyźnie teoretycznej zwraca się uwagę przede wszystkim na to, iż zwolennicy opisywanego modelu przywiązują ogromną wagę do ochrony autonomii klienta, natomiast kompletnie ignorują zobowiązania, jakie na konsultanta nakłada zasada nieszkodzenia. Konsultant traktujący poważnie wszystkie cztery podstawowe normy etyki medycznej²⁰ może być niekiedy zobowiązany, by skłonić swojego klienta do zrewidowania podjętych decyzji właśnie w kontekście obowiązku nieszkodzenia innym²¹. Nasuwa się tu ciekawa obserwacja: uznaje się, że praktycznie w każdej relacji regulowanej wskazaniem etyki medycznej niekiedy dochodzi do konfliktu zobowiązań nakładanych przez cztery podstawowe normy bioetyki; uznaje się również, że rozwikłanie takiego konfliktu wymaga uważnego rozważenia racji. Tymczasem wbudowanie w poradnictwo genetyczne skrajnie niedyrektywnej metodologii powoduje, że w tej akurat dziedzinie medycyny do takich konfliktów nie dochodzi, z bardzo prostego zresztą powodu. Jedynym obowiązkiem konsultanta jest daleko posunięta troska o specyficznie rozumianą autonomię klienta.

Krytycy omawianej interpretacji zwracają uwagę, że tak mocny akcent położony na poszanowanie autonomii klienta tylko pozornie jest działaniem mającym na celu jego dobro. W rzeczywistości zostaje on pozostawiony sam sobie z wiedzą dostarczoną przez konsultanta, zwolnionego tym

¹⁹ G. Wolff, Ch. Jung, dz. cyt.

²⁰ Krytycy skrajnej interpretacji niedyrektywności opierają się w tym punkcie na tzw. bioetyce czterech zasad, która za podstawowe zasady etyki medycznej uznaje obok zasad poszanowania autonomii i nieszkodzenia również zasady dobroczynności oraz sprawiedliwości (por. T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jałórczyński, Warszawa: Książka i Wiedza 1996).

²¹ M. Yarborough, J.A. Scott, L.K. Dixon, *The Role of Beneficence in Clinical Genetics: Non-Directive Counseling Reconsidered*, „Theoretical Medicine” 1989, Vol. 10, s. 139–149.

samym z jakiegokolwiek odpowiedzialności za sposób jej wykorzystania²². Krytykowane jest również znaczenie, jakie przypisuje się samej autonomii. Najwyraźniej poszanowanie autonomii klienta ma polegać – zdaniem zwolenników mocnej interpretacji niedyrektywności – na tym, aby pozwolić mu z otrzymaną wiedzą zrobić to, co sam chce (podjąć dowolną decyzję); być może jednak wyrazem prawdziwego szacunku dla autonomii byłoby raczej umożliwienie mu zrobienia z niej dobrego użytku (podjęcia przemyślanej decyzji)²³.

Jeszcze bardziej zdecydowane kontrargumenty wysuwa się wobec praktycznej stosowalności skrajnie niedyrektywnej metodologii. Konsultanci zazwyczaj mają własne przekonania i ze swojego punktu widzenia – nawet mimowolnie – hierarchizują dostępne rozwiązania problemów, z którymi borykają się ich klienci. Najkrócej rzecz ujmując, twierdzi się, że metodologia skrajnie niedyrektywna nie jest praktycznie możliwa; nie da się uniknąć ani intencjonalnego, ani mimowolnego wpływu na klienta. Przede wszystkim opinie konsultantów rzutują zarówno na niewerbalną płaszczyznę konsultacji, jak i na sposób doboru i prezentowania informacji. Na pacjenta nieuchronnie wpływa porządek prezentowania poszczególnych możliwości, czas poświęcony na omawianie każdej z nich, ton głosu, język ciała itp.²⁴ Z punktu widzenia krytyki mocnej interpretacji metodologii niedyrektywnej ten akurat argument nie jest specjalnie przekonujący, ponieważ dotyczy takich form przekazu, które jesteśmy w stanie regulować jedynie w ograniczonym stopniu²⁵. Skoro niemal każdy proces komunikacji interpersonalnej ma aspekt emotywny, skoro zazwyczaj nie jesteśmy w stanie w *pełni* tego aspektu usunąć, to znaczy że konsultant jest zobowiązany

²² S. Kessler, *Psychological Aspects of Genetic Counseling. VII. Thoughts on Directiveness*, „Journal of Genetic Counseling” 1992, Vol. 1, No. 1, s. 9–17; G. Wolff, Ch. Jung, dz. cyt.

²³ K. Grandstrand Gervais, *Objectivity, Value Neutrality, and Nondirectiveness in Genetic Counseling*, [w:] D.M. Bartels, B.S. LeRoy, A.L. Caplan (red.), dz. cyt., s. 119–131; M. Terrell White, *“Respect for Autonomy” in Genetic Counseling: an Analysis and a Proposal*, „Journal of Genetic Counseling” 1997, Vol. 6, No. 3, s. 297–313.

²⁴ D.F. Pencarinaha, N.K. Bell, J.G. Edwards, R.G. Best, *Ethical Issues in Genetic Counseling: A Comparison of M.S. Counselor and Medical Geneticist Perspectives*, „Journal of Genetic Counseling” 1992, Vol. 1, No. 1, s. 19–30; J.H. Marks, dz. cyt.; J. Weil, dz. cyt.

²⁵ K. Grandstrand Gervais, dz. cyt.

ny – zgodnie z założeniami skrajnej metodologii niedyrektywnej – w *jak największym możliwym do osiągnięcia stopniu* ten aspekt zmarginalizować. Należy jednak zaznaczyć, że w literaturze przedmiotu nie korzysta się z tej możliwości zdroworozsądkowego osłabienia wymogów mocno interpretowanej niedyrektywności.

Drugi argument jest poważniejszy: badania empiryczne wskazują²⁶, że pomimo deklarowanego przywiązania do koncepcji niedyrektywności, konsultanci nie są w stanie zrezygnować z intencjonalnego wpływu na proces decyzyjny pacjenta. Na przykładzie analizy konsultacji, którym (potencjalni) rodzice poddawali się ze względu na niebezpieczeństwo wystąpienia u planowanego dziecka zespołu Downa lub mukowiscydozy, wykazano, że dobór informacji i sposób ich przekazywania jest istotnie uzależniony od kontekstu, w jakim odbywają się konsultacje. Inaczej traktuje się rodziców rozważających skorzystanie z diagnostyki prenatalnej, ale nieposiadających jeszcze dzieci dotkniętych wymienionymi anomaliami, inaczej zaś rodziców, którzy takie dzieci już mają. W pierwszym przypadku konsultanci koncentrują się przede wszystkim na kwestiach biologicznych: prezentują zakres komplikacji medycznych i fizycznych ograniczeń, których mogą doświadczyć dzieci dotknięte taką anomalią. Przekaz jednoznacznie sugeruje, że lepiej uniknąć narodzin takiego dziecka. W drugim przypadku natomiast klimat konsultacji jest bardziej optymistyczny; zwraca się uwagę na możliwości kompensowania ograniczeń, dostępność zasobów medycznych i społecznych oraz nadzieję, jaką daje pełne ich wykorzystanie. Przekaz wyraża głównie troskę o dobrostan dziecka z anomalią²⁷. Taka kontekstowa zmienność przekazywanych treści pozwala wyciągnąć dalej idące wnioski: skoro konsultant uzależnia zestaw przekazywanych informacji od sytuacji klienta, a przede wszystkim od swoich wyobrażeń na temat potrzeb i oczekiwań, jakie może żywić klient w takiej sytuacji, to w praktyce edukacyjny model konsultacji, nadbudowany na mocno zinterpretowanej niedyrektywności, występuje zazwyczaj w odmianie paternalistycznej. Przy czym chciałam zdecydowanie podkreślić, że stosunek konsultanta do klienta nazywam tu paternalistycznym nie dlatego, że przekazywany pakiet informacji jest

²⁶ A. Lippman, B.S. Wilfond, *Twice-told Tales: Stories about Genetic Disorders*, „American Journal of Human Genetics” 1992, Vol. 51, s. 936–937; F. Brunger, A. Lippman, dz. cyt.

²⁷ A. Lippman, B.S. Wilfond, dz. cyt.

uzależniony od kontekstu (potrzeb klienta), ale dlatego, że kontekst jest dookreślany przez konsultanta.

Reasumując: skrajna interpretacja metodologii niedyrektywnej charakteryzuje się dość zaskakującą niekonsekwencją. Przyznając – na płaszczyźnie teoretycznej – bezwzględny priorytet autonomii klienta, na płaszczyźnie praktycznej *de facto* sankcjonuje paternalizm. Poza tym prowadzi do poważnego zamętu terminologicznego; mianem „niedyrektywnego” określa się zarówno konsultanta, który w sposób doskonale neutralny przekazuje zawsze pakiet danych obiektywnie istotnych (o ile byłoby to oczywiście możliwe), jak i konsultanta, który dostosowuje przekaz do swoich wyobrażeń o oczekiwaniach klienta²⁸. Dodawszy do tego frustrację konsultantów, którzy zdają sobie sprawę, że etyka zawodowa wymaga od nich rzeczy nieosiągalnej (usunięcia z poradnictwa aspektu emotywnego), dochodzimy do wniosku, że mocna interpretacja metodologii niedyrektywnej to nie tylko propozycja nierealizowalna, ale wręcz szkodliwa.

Interpretacja konkurencyjna – umiarkowana – wprowadza przynajmniej trzy znaczące korekty do zaprezentowanej powyżej interpretacji mocnej. Jej zwolennicy (1) inaczej odpowiadają na pytanie, czym jest poszanowanie autonomii klienta; (2) inaczej widzą relację pomiędzy obowiązkiem jej poszanowania a pozostałymi zasadami etyki medycznej (zwłaszcza zasadą nieszkodzenia); (3) nie zgadzają się z tezą, iż metodologiczna niedyrektywność zakłada bierną postawę konsultanta. Wskazane modyfikacje wymagają naturalnie bliższej prezentacji.

Przede wszystkim więc należy – zdaniem zwolenników umiarkowanej interpretacji niedyrektywności – zrezygnować z utożsamiania autonomii po prostu ze swobodą działania²⁹; równie istotne jest poprzedzenie decyzji racjonalnym namysłem. Podmiot autonomiczny to podmiot, który wie, co chce zrobić i – co ważniejsze – wie, dlaczego chce to zrobić. Zatem pytanie innych o racje (w tym racje moralne) stojące za ich decyzjami, a także uświadamianie im pełnego zakresu dylematów moralnych stanowiących tło tych decyzji, nie narusza, ale pozwala potwierdzić ich autonomię (ad 1). Poza tym, w warunkach społecznych, za przejaw poszanowania autonomii uznaje się pozostawienie innym swobody działania, o ile wiedzą, co robią i o ile swoim działaniem w sposób nieuzasadniony nie szkodzą innym. Zatem

²⁸ F. Brunger, A. Lippman, dz. cyt.

²⁹ K. Grandstrand Gervais, dz. cyt.; M. Terrell White, dz. cyt.

tworzenie etyki zawodowej, która tak jednoznacznie przyznając priorytet szacunkowi dla autonomii, *de facto* rezygnuje z zasady nieszkodzenia, jest jakąś aberracją; konsultant powinien kierować się również zasadą nieszkodzenia wymagającą niekiedy rozsądnego przeciwdziałania szkodzie (ad 2). Powinien się upewnić, że klient odpowiednio uważnie rozważył swoją decyzję; a skoro tak, to niekiedy może być zobowiązany do tego, by skłonić klienta do ponownego jej przemyślenia (ad 3).

W tym momencie pojawia się wątpliwość, czy takie przeformułowanie roli konsultanta – czyli przyzwolecie na jego aktywny wpływ na klienta – nie przekreśla niedyrektywności; czy niepostrzeżenie nie przechodzimy w sferę decyzji wymuszonych? Zwolennicy prezentowanej interpretacji zdecydowanie tę wątpliwość odrzucają. Przede wszystkim zwracają uwagę, że dowartościowanie zasady nieszkodzenia nie przekreśla pierwszorzędnego znaczenia zasady szacunku dla autonomii: konsultant ma obowiązek sprawdzić, czy proces decyzyjny wypełnia kryteria autonomii, a robi to między innymi konfrontując klienta ze spodziewanymi konsekwencjami jego decyzji. Poza tym ostateczna decyzja i tak należy do klienta; tylko on może odpowiedzieć na pytanie, czy unikanie szkodzenia innym jest w tym przypadku i z jego punktu widzenia obowiązkiem nadrzędnym, obowiązkiem uchylonym przez inne racje moralne, a może czynem nadobowiązkowym³⁰.

Granice uzasadnionego wpływu

Pogłębiając znaczenie autonomii i dostrzegając znaczenie zasady nieszkodzenia, przygotowano grunt dla tezy, że metodologia niedyrektywna wcale nie musi wiązać się z bierną postawą konsultanta. Autorzy broniący tak rozumianej niedyrektywności – odwołując się do uznanego za ojca niedyrektywnych konsultacji Carla Rogersa³¹ – twierdzą, że konsultant powinien być empatyczny, szanować i bezwarunkowo akceptować klienta; jego zadaniem jest umożliwienie klientowi doprecyzowania celów i pomoc w ich realizacji. Łatwo zauważyć, że tak nakreślona postawa konsultanta jest tożsama z tym, czego wymaga się od niego w opisanym już modelu

³⁰ M. Yarborough, J.A. Scott, L.K. Dixon, dz. cyt.

³¹ B.A. Fine, dz. cyt.

psychoterapeutycznym³². W tym miejscu istotne jest jednak to, że niedyrektywność nie jest już utożsamiana z „niewtrącaniem się”, z biernym przekazywaniem informacji; wiąże się ją natomiast z aktywnym przewodnictwem, które ma doprowadzić klienta do odkrycia własnej hierarchii wartości (a stosownie do tego – własnych celów) i podjęcia własnych decyzji³³. W tym kontekście w pełni uzasadnione wydają się dwie obserwacje, które można znaleźć w tekstach niezaprzeczalnego znawcy omawianej tematyki – Seymoura Kesslera³⁴. W jednym ze swoich wcześniejszych artykułów³⁵ stawia on tezę, iż niedyrektywności i dyrektywności nie należy traktować jako wykluczających się, opozycyjnych postaw metodologicznych, ale trzeba je postrzegać jako zjawiska komplementarne. Zarówno dyrektywność, jak i niedyrektywność to formy perswazji, tyle że perswazja dyrektywna ma bezpośrednio wpłynąć na zachowanie klienta; niedyrektywna zaś na jego sposób myślenia o konkretnym problemie, a więc także na jego zachowanie, tyle że pośrednio. Co więcej, obie strategie są potrzebne: postawa niedyrektywna pozwala rozeznaczyć się w potrzebach i preferencjach klienta, a gdy są one względnie jasne, dyrektywna postawa konsultanta będzie dla niego bardziej pomocna. W artykułach późniejszych³⁶ Kessler podkreśla z kolei potrzebę właściwego zdefiniowania dyrektywności (co oczywiście pozwoli przypisać właściwe znaczenie niedyrektywności). Píše, że usunięcie z jej charakterystyki przymusu jako cechy dystynktywnej prowadzi do absurdu: praktycznie każde działanie i każda wypowiedź mogą być interpretowane jako przejaw dyrektywności (przypominam, że z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w mocnej interpretacji niedyrektywności). Zatem dyrektywność należy zdefiniować jako formę perswazji (perswazyjny przymus – *persuasive coercion*), której intencjonalnym celem jest – poprzez podstęp, groźbę lub

³² G. Wolff, Ch. Jung, dz. cyt.

³³ M. Yarborough, J.A. Scott, L.K. Dixon, dz. cyt.; B.A. Fine, dz. cyt.; K. Grandstrand Gervais, dz. cyt.

³⁴ S. Kessler, *Psychological Aspects of Genetic Counseling. VII. Thoughts on Directiveness*, „Journal of Genetic Counseling” 1992, Vol. 1, No. 1, s. 9–17; tenże, *Genetic Counseling Is Directive? Look Again*, „American Journal of Human Genetic” 1997, Vol. 61, s. 466–467; tenże, *Psychological Aspects of Genetic Counseling. XI. Nondirectiveness Revisited*, „American Journal of Medical Genetics” 1997, Vol. 72, s. 164–171.

³⁵ S. Kessler, *Psychological Aspects of Genetic Counseling*, dz. cyt., s. 9–17.

³⁶ S. Kessler, *Genetic Counseling Is Directive?*, dz. cyt., s. 466–467; tenże, *Psychological Aspects of Genetic Counseling. XI. Nondirectiveness*, dz. cyt., s. 164–171.

przymus – podważenie autonomii jednostki oraz uniemożliwienie jej podejmowania autonomicznych decyzji. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że mamy tu do czynienia z dwoma niemożliwymi do pogodzenia opiniami: z jednej strony dyrektywność jest traktowana jako pożądany element strategii konsultacyjnej, z drugiej zaś jako niedopuszczalny przymus będący zamachem na autonomię klienta. Jest to jednak tylko pozorna sprzeczność. Kessler w gruncie rzeczy proponuje, by oddzielić od siebie dwa znaczenia dyrektywności; tym samym słowem można więc określić zarówno (1) niedopuszczalny nacisk wywierany w celu wymuszenia na kliencie konkretnej decyzji, jak i (2) dopuszczalny, a nawet pożądany, perswazyjno-doradczy element niedyrektywnego poradnictwa. Wprowadzenie tej dystynkcji pozwoli uniknąć tak zwanej „fobii dyrektywności”, która stanowi główną przyczynę popularności mocno zinterpretowanej metodologii niedyrektywnej. W dalszych partiach tekstu mianem dyrektywności będę określała wyłącznie zachowania mieszczące się w granicach „perswazyjnego przymusu”.

Zgodnie z umiarkowaną interpretacją niedyrektywności, udział konsultanta powinien być więc rozpatrywany również w kontekście jego intencjonalnego i pożądanego wpływu na klienta. Konsultant staje się ekspertem, który ułatwia, a właściwie umożliwia mu przystosowanie się do nowej sytuacji, pomaga w osiągnięciu poznawczej, intelektualnej i emocjonalnej dojrzałości³⁷. Dlatego konsultant ma prawo (lub obowiązek) opatrywać prezentowane rozwiązania uwagami o charakterze ocennym lub wartościującym, ma prawo (lub obowiązek) skłaniać klienta do ponownego rozpatrzenia powziętych decyzji i doskonale mieści się to w ramach niedyrektywnej metodologii. Nie chodzi bowiem o nakłonienie go do postępowania zgodnego z wartościami wyznawanymi przez konsultanta, ale o uwrażliwienie na moralną złożoność sytuacji³⁸ oraz rzeczywistą pomoc w skutecznej realizacji wyznaczonych celów. Krótko mówiąc, metodologia niedyrektywna ze swej istoty obejmuje wymiar perswazyjno-doradczy. Nasuwa się jednak kolejne pytanie: gdzie przebiega granica dopuszczalnego wpływu konsultanta na klienta? Oczywiście nie podlega dyskusji fakt, iż należy wykluczyć każdą formę przymusu; czy to jednak oznacza, że dopuszczalna jest każda rekomendacja, porada, opinia, której nie da się określić mianem „perswazyjnego przymusu”? W literaturze przedmiotu wskazuje

³⁷ G. Wolff, Ch. Jung, dz. cyt.

³⁸ K. Grandstrand Gervais, dz. cyt.

się na dwa wartości kryteria, pozwalające oddzielić perswazję dopuszczalną od niedopuszczalnej; pierwsze można nazwać kryterium technicznym, drugie – moralnym. Oba były już *implicite* sygnalizowane we wcześniejszych partiach tekstu.

Zwolennicy kryterium technicznego³⁹ będą twierdzić, że to, co pozwala odróżnić wpływ dopuszczalny od niedopuszczalnego, to etap konsultacji: wymiar perswazyjno-doradczy może się pojawić dopiero w momencie, w którym klient wyraźnie sformułował swoje cele i priorytety⁴⁰. Konsultant powinien się wtedy upewnić, czy klient na pewno dobrze zrozumiał przekazane mu wcześniej informacje, czy ma świadomość ewentualnych trudności związanych z wybranym przez siebie celem oraz konsekwencji jego realizacji; następnie zaś powinien doradzić rozwiązania, które pomogą ten cel zrealizować. Z drugiej strony, można wskazać zwolenników kryterium moralnego⁴¹, dla których wyznacznikiem dopuszczalności wpływu na klienta jest realizacja zobowiązań, jakie na konsultanta nakłada zasada nieszkodzenia. Konsultant powinien skłaniać do ponownego przemyślenia – a być może nawet zmiany – decyzji, których następstwa będą w sposób ewidentnie szkodliwe dla osób trzecich. Przyjmując kryterium techniczne, uzasadniamy wprowadzenie do niedyrektywnej metodologii aspektu perswazyjno-doradczego szacunkiem dla autonomii klienta; przyjmując kryterium moralne – szacunkiem dla autonomii i zasadą nieszkodzenia. A to

³⁹ S. Kessler, *Psychological Aspects of Genetic Counseling. VII. Thoughts on Directiveness*, dz. cyt., s. 9–17; G. Wolff, Ch. Jung, dz. cyt.; D.M. Bartels, B.S. LeRoy, P. McCarthy, A.L. Caplan, *Nondirectiveness in Genetic Counseling: A Survey of Practitioners*, „American Journal of Medical Genetics” 1997, Vol. 72, s. 172–179.

⁴⁰ S. Kessler, *Psychological Aspects of Genetic Counseling. VII. Thoughts on Directiveness*, dz. cyt., s. 9–17; G. Wolff, Ch. Jung, dz. cyt. Inne stanowisko zajmują w swoim tekście D.M. Bartels, B.S. LeRoy, P. McCarthy, L. Caplan, dz. cyt.; twierdzą oni, że należy odróżnić wpływ perswazyjno-doradczy dotyczący procesu podejmowania decyzji od wpływu dotyczącego samej decyzji co do wyboru rozwiązań. Konsultant powinien wpływać na proces podejmowania decyzji, ponieważ świadczy to – zdaniem autorów – o jego odpowiedzialności za przebieg sesji. Nie powinien natomiast wpływać na samą decyzję. Jest to jednak wyjątkowo mało przekonujące rozwiązanie. Biorąc odpowiedzialność za przebieg sesji, konsultant zobowiązuje się do wyjaśnienia charakteru konsultacji, uzyskania jasności co do oczekiwań i wątpliwości klienta, udzielenia wszelkich informacji, ułatwienia ich zrozumienia. A wszystko to włącza się przecież do informacyjnego – a więc niedyrektywnego – aspektu poradnictwa.

⁴¹ M. Yarbrough, J.A. Scott, L.K. Dixon, dz. cyt.

pozwała stwierdzić, że dają się one doskonale połączyć: po sformułowaniu przez klienta celów, konsultant jest uprawniony – a nawet zobowiązany – do takiej aktywności perswazyjno-doradczej, która w największym stopniu (1) uprawdopodobni to, że klient dokonał świadomego wyboru oraz (2) pomoże mu sprawnie zrealizować zamierzenia.

Konkluzja

Powyższa prezentacja zagadnienia niedyrektywności doprowadziła do całkiem konkretnych wniosków. Przede wszystkim niedyrektywna metodologia okazała się naturalną i pożądaną reakcją na specyfikę poradnictwa genetycznego, wyróżniającą je na tle klasycznych relacji terapeutycznych. Przy czym kluczową rolę odgrywa tu jej właściwa interpretacja. Wykazałam, że leżąca u podstaw modeli edukacyjnych mocna interpretacja niedyrektywności po pierwsze została zbudowana na niedających się utrzymać rozstrzygnięciach teoretycznych, po drugie zaś ma zasadnicze problemy z praktyczną stosowalnością. Trudności tych – zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej – pozwala uniknąć interpretacja umiarkowana, dzięki której konsultant jest w stanie pogodzić szacunek dla autonomii klienta z pewnym zakresem aktywności „doradczej”. Na przyjęciu umiarkowanej metodologii niedyrektywnej – i nadbudowanego na niej psychoterapeutycznego modelu konsultacji – zyskują obie strony relacji. Klient zyskuje gwarancję rzeczywistej pomocy w zrozumieniu i ocenie uzyskanego pakietu informacji. Konsultant przestaje się obawiać emotywnego aspektu relacji i zyskuje prawo do zwrócenia klientowi uwagi na niepożądane następstwa nie zawsze do końca przemyślanych decyzji.

Literatura

- Baker D.L., Schuette J.L., Uhlmann W.R. (red.) (1998), *A Guide to Genetic Counseling*, New York: Wiley-Liss Inc.
- Bartels D.M., LeRoy B.S., Caplan A.L. (eds.) (1993), *Prescribing our Future. Ethical Challenges in Genetic Counseling*, New York: Aldine de Gruyter.
- Bartels D.M., LeRoy B.S., McCarthy P., Caplan A.L. (1997), *Nondirectiveness in Genetic Counseling: A Survey of Practitioners*, „American Journal of Medical Genetics” Vol. 72, s. 172–179.

- Beauchamp T.L., Childress J.F. (1996), *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jałóczyński, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Brunger F., Lippman A. (1995), *Resistance and Adherence to the norms of Genetic Counseling*, „Journal of Genetic Counseling”, Vol. 4, No. 3, s. 151–167.
- Clarke A. (1991), *Is Non-Directive Genetic Counselling Possible?*, „Lancet”, Vol. 338, s. 998–1001.
- Czeizel A., Métneki J., Osztovics M. (1981), *Evaluation of Information-guidance Genetic Counselling*, „Journal of Medical Genetics” Vol. 18, s. 91–98.
- Fine B.A. (1993), *The Evolution of Nondirectiveness in Genetic Counseling and Implications of the Human Genome Project*, [w:] D.M. Bartels, B.S. LeRoy, A.L. Caplan (red.), *Prescribing our Future. Ethical Challenges in Genetic Counseling*, New York: Aldine de Gruyter, s.101–119.
- Grandstrand Gervais K. (1993), *Objectivity, Value Neutrality, and Nondirectiveness in Genetic Counseling*, [w:] D.M. Bartels, B.S. LeRoy, A.L. Caplan (red.), *Prescribing our Future. Ethical Challenges in Genetic Counseling*, New York: Aldine de Gruyter, s. 119–131.
- Kessler S. (1992), *Psychological Aspects of Genetic Counseling. VII. Thoughts on Directiveness*, „Journal of Genetic Counseling”, Vol. 1, No. 1, s. 9–17.
- Kessler S. (1997), *Genetic Counseling Is Directive? Look Again*, „American Journal of Human Genetic” Vol. 61, s. 466–467.
- Kessler S. (1997), *Psychological Aspects of Genetic Counseling. XI. Nondirectiveness Revisited*, „American Journal of Medical Genetics” Vol. 72, s. 164–171.
- LeRoy B.S. (1993), *When Theory Meets Practice: Challenges to the Field of Genetic Counseling*, [w:] D.M. Bartels, B.S. LeRoy, A.L. Caplan (red.), *Prescribing our Future. Ethical Challenges in Genetic Counseling*, New York: Aldine de Gruyter, s. 39–57.
- Lippman A., Wilfond B.S. (1992), *Twice-told Tales: Stories about Genetic Disorders*, „American Journal of human Genetics” Vol. 51, s. 936–937.
- Marks J.H. (1993), *The Training of Genetic Counselors: Origins of a Psychosocial Model*, [w:] D.M. Bartels, B.S. LeRoy, A.L. Caplan (eds.), *Prescribing our Future. Ethical Challenges in Genetic Counseling*, New York: Aldine de Gruyter, s. 15–25.
- Oduncu F.S. (2002), *The Role of Non-Directiveness in Genetic Counseling*, „Medicine, Health Care and Philosophy” Vol. 5, s. 53–63.

- Pencarinaha D.F., Bell N.K., Edwards J.G., Best R.G. (1992), *Ethical Issues in Genetic Counseling: A Comparison of M.S. Counselor and Medical Geneticist Perspectives*, „Journal of Genetic Counseling”, Vol. 1, No. 1, s. 19–30.
- Seller M.J. (1982), *Ethical Aspects of Genetic Counselling*, „Journal of Medical Ethics” Vol. 8, s. 185–188.
- Terrell White M. (1997), “*Respect for Autonomy*” in *Genetic Counseling: an Analysis and a Proposal*, „Journal of Genetic Counseling”, Vol. 6, No. 3, s. 297–313.
- Weil J. (2003), *Psychological Genetic Counseling in the Post-Nondirective Era: A Point of View*, „Journal of Genetic Counseling”, Vol. 12, No. 3, s. 199–211.
- Wolff G., Jung Ch. (1995), *Nondirectiveness and Genetic Counseling*, „Journal of Genetic Counseling”, Vol. 4, No. 1, s. 3–25.
- Yarborough M., Scott J.A., Dixon L.K. (1989), *The Role of Beneficence in Clinical Genetics: Non-Directive Counseling Reconsidered*, „Theoretical Medicine” Vol. 10, s. 139–149.

NONDIRECTIVE APPROACH IN GENETIC COUNSELING CONCERNING REPRODUCTIVE CHOICES

Summary

Nondirectiveness is almost universally recognized as the most defining feature of genetic counseling and adherence to a nondirective approach is the generally required and professed standard; there is no widely accepted definition of nondirectiveness yet. Although the principle of nondirectiveness is still poorly understood, its importance is widely discussed and sometimes questioned. The current article tries to elaborate – by analyzing different descriptions and interpretations of nondirective approach – a theoretically consistent and practically operational concept of nondirectiveness in genetic counseling concerning reproductive choices.

MACIEJ URBANEK*

ZWIĄZEK FILOZOFII KARLA JASPERSA Z KLASYCZNĄ ANTROPOLOGIĄ FILOZOFICZNĄ XX WIEKU

Słowa kluczowe: Jaspers, Scheler, Plessner, antropologia, antropologia filozoficzna, filozofia egzystencji
Keywords: Jaspers, Scheler, Plessner, anthropology, philosophical anthropology, philosophy of existence

I

Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie stosunku Karla Jaspersa do klasycznej antropologii filozoficznej XX wieku¹. Realizacja tego zadania

* Maciej Urbanek – ukończył studia w zakresie filozofii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie (2008). Obecnie pracuje jako asystent w Instytucie Filozofii i Socjologii UP. Od 2008 r. członek Polskiego Towarzystwa Karla Jaspersa, od 2009 członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. E-mail: urbanek.mac@gmail.com.

Address for correspondence: Maciej Urbanek, The Pedagogical University of Cracow, Institute of Philosophy, Podchorążych 2, 30-084 Kraków. E-mail: urbanek.mac@gmail.com.

¹ Zwrotu „klasyki antropologii filozoficznej XX wieku” używam za Stanisławem Czerniakiem jako określenie sposobu uprawiania antropologii przez Maxa Schelera, Helmutha Plessnera oraz Arnolda Gehlena (zob. S. Czerniak, *Pomiędzy Szkołą*

nie może obyć się jednak bez pewnego zastrzeżenia metodologicznego. Otóż myśl autora *Philosophie* stanowi spójny projekt filozoficzny, w którym trudno jest dopatrywać się zasadniczych przewartościowań odnośnie do podstawowych pojęć i idei. Nowe tematy pojawiające się w orbicie zainteresowań filozofa są niejako „naturalnie” włączane w obręb jego myślenia poprzez odniesienie do wcześniej wypracowanych kategorii, co pozwala na rozwijanie i uzupełnianie zakresu tematycznego rozważań bez konieczności wprowadzania zasadniczych zmian w ich interpretacji. Sam Jaspers w swojej *Autobiografii filozoficznej* pisze: „Gdy myślę o własnym duchowym rozwoju, zdaję się dostrzegać w sobie jakąś sięgającą dzieciństwa niezmienność. Wyklarowały się w toku życia podstawowe dyspozycje młodości, wzbogaciła wiedza o świecie, nie było w nim natomiast nigdy zmiany przekonań, przełomów, kryzysów, ponownego odradzania”². Owa „niezmienność” jest również przyczyną swoistej powściągliwości Jaspersa w kwestii bezpośrednich odwołań do poglądów innych myślicieli i niewdawania się w polemiki ze współczesnymi mu autorami. Stanowi swoistą cechę jego refleksji, która od początku zakłada, że filozofować to urzeczywistniać siebie. Treść poglądów innych myślicieli istotna jest zatem o tyle tylko, o ile jednostka potrafi odnaleźć w niej sens właściwy dla własnej sytuacji dziejowej. Stąd filozofia Jaspersa wykazuje raczej charakter dialektyczny niż polemiczny, a wszelkie próby rekonstrukcji jego stosunku do innych dziedzin myśli muszą poprzestać na niewielkiej liczbie fragmentów *explicite* zawierających takie nawiązania. Dodatkowym utrudnieniem przy realizacji naszego tematu jest również szczupłość literatury poświęconej związkom filozofii Jaspersa i poglądów klasyków dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej. Komentatorzy niejednokrotnie określali myśl autora *Philosophie* jako antropologię, niemniej jednak opracowań poświęconych wpływom antropologii filozoficznej na jego twórczość w zasadzie nie ma³.

Frankfurcką a postmodernizmem. Antropologia filozoficzna Gernota Böhmego na tle klasycznych stanowisk antropologii filozoficznej XX wieku, [w:] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna: ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Domański, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1998, s. VII i n.).

² K. Jaspers, *Autobiografia*, tłum. S. Tyrowicz, Toruń: Comer 1993, s. 121.

³ Udało nam się ustalić, że tematem tym zajmuje się obecnie chorwacka badaczka Ljilja Budimir (zob. L. Budimir, *Possibility of Viability of Philosophical Anthropology in the Work of Karl Jaspers*, „Filozofska Istrazivanja” 2011, nr 31 (3); też, *Čovjek kao*

Taki stan rzeczy powoduje, że rodzi się następujące pytanie: czy związki, które chcemy prześledzić, faktycznie istnieją?; czy próba ich rekonstrukcji nie okaże się ostatecznie wysiłkiem na rzecz ich kreacji? Odpowiedzi można szukać na dwóch płaszczyznach: merytorycznej i biograficznej. Argumentacja o charakterze merytorycznym ogniskuje się wokół dwóch kwestii. Po pierwsze, fragmenty, w których Jaspers przywołuje badania antropologów znajdujemy w tekstach z różnych okresów jego twórczości, a ich analiza w odniesieniu do całości myśli filozofa wskazuje, że miał on jasno sprecyzowany pogląd w kwestii ich zasadności. Po drugie, Jaspers w kilku miejscach wyraził *explicite* swój stosunek do twórczości Maxa Schelera, który można potraktować jako krytykę poglądów antropologów początku XX wieku. Biorąc zaś pod uwagę argumenty natury biograficznej, należałoby podkreślić: specyfikę życia naukowego w Niemczech (np. znajomość Jaspersa z Weberem, Husserlem i Heideggerem) oraz rozgłos, jaki prace antropologów zyskały na początku ubiegłego wieku.

W niniejszym artykule interesować nas będą przede wszystkim wątki merytoryczne, a zależności natury osobistej zarysowane zostaną jedynie akcydentalnie. W tym sensie tekst ten nie rości sobie prawa do kompleksowej realizacji tematu. Jest próbą rekonstrukcji podstawowych zagadnień związanych ze stosunkiem Jaspersa do współczesnej mu antropologii filozoficznej i jako taki ma stanowić asumpt do bardziej szczegółowego opracowania.

II

Odwołania do dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej w pracach Jaspersa dają się podzielić na dwie grupy: a) fragmenty, w których przywołany i komentowany przez autora jest sam termin „antropologia” oraz b) komentarze i uwagi do poglądów przedstawicieli klasycznej antropologii filozoficznej⁴.

Jeżeli chodzi o sam termin „antropologia”, to występuje on w pracach Jaspersa sporadycznie. Częściej pojawia się dopiero w *Wierze filozoficznej*

šifra (Karl Jaspers) i homo absconditus (Helmuth Plessner) – na tragu usporedbe, „Filozofska Istraživanja” 2012, nr 32 (2), s. 297–312).

⁴ Osobną kwestią, choć nie bez znaczenia dla naszych rozważań, jest analiza wpływu, jaki na twórczość Jaspersa miały prace biologów – Jakoba von Uexküllla oraz Adolfa Portmanna.

wobec objawienia, gdzie znajdujemy go kilkakrotnie w trzech różnych kontekstach⁵. Po raz pierwszy, gdy Jaspers pisze o wypaczeniach, których dopuszczamy się, petryfikując myśl w doktrynach (również filozoficznych). Antropologia jest z tej perspektywy wyłącznie formą „ustrukturuwanej wiedzy pozornej”, która poprzez próby zobiektywizowania zjawiska traci z oczu właściwy sens ludzkiego bytu. „Wielki schemat: świat, człowiek, Bóg, bycie (o których traktowały kosmologia, antropologia, teologia, ontologia jako dyscypliny filozoficzne), wprawdzie kryje w sobie prawdę, której z perspektywy źródła nie sposób zgubić, niemniej jednak po jego zobiektywizowaniu, w logicznie ustrukturuwanej wiedzy pozornej treść zostaje zagubiona w nieżywej pojęciowości”⁶. Drugi raz o antropologii Jaspers wspomina na początku rozdziału zatytułowanego *Czym jest człowiek?* Wskazuje tam, że mimo iż powstanie w człowieku wyobrażenia na swój temat „[...] jest jednym z momentów jego dochodzącej do siebie istoty”⁷, to nauki takie jak antropologia, psychologia czy socjologia stwarzają zagrożenie „ugrzęźnięcia” w ogólnej wiedzy o sobie. Wiedzy, która poprzez wchodzenie w „nieskończoną wielorakość istoty ludzkiej”⁸ sama ulega nieskończonemu rozwarstwieniu. „Mówi się o antropologii fizycznej, antropologii psychologicznej, antropologii medycznej, antropologii socjologicznej. Antropologia ma dostarczyć wiedzy o nas – o istotach, które występują w świecie pośród innych istot”⁹. Ostatecznie jednak okazuje się ona co najwyżej sposobem przedmiotowego ujęcia naszego empirycznego bytu. Jaspers stwierdza wręcz: „Podążając wszystkimi tymi drogami, badania nie przybliżają się do samego człowieka. Żadne badania nie potrafią przejrzeć tego, czym jest człowiek jako całość”¹⁰. Trzecim kontekstem wykorzystania terminu „antropologia” jest moment, gdy Jaspers wskazuje na „szyfr rozdzielnosci duszy i ciała” jako inspirację dla badań „antropologii teologicznej”¹¹.

⁵ Dla porównania zauważmy, że w *Byciu i czasie* Heideggera (zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008, s. 557) pojęcie „antropologia” pojawia się ponad dwadzieścia razy.

⁶ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Wydawnictwo Znak 1999, s. 164.

⁷ Tamże, s. 572.

⁸ Tamże, s. 573.

⁹ Tamże, s. 572.

¹⁰ Tamże, s. 573.

¹¹ Tamże, s. 361.

Zestawienie powyższych fragmentów odsłania dwa istotne aspekty Jaspersowskiego ujęcia antropologii. Po pierwsze, jest ona rozumiana jako subdyscyplina filozofii (bądź nauki), której celem jest dostarczenie wiedzy o człowieku jako istocie występującej w świecie pośród innych istot. Takie ujęcie człowieka jest według Jaspersa arbitralne, gdyż wyróżnia jego sferę zjawiskową, co niejako na wstępie sytuuje go w określonym kontekście i ramach pojęciowych, a tym samym zamyka w gotowej wizji przedmiotowej. Po drugie, wskazując na różne płaszczyzny przejawiania się bytu ludzkiego – na przykład w odniesieniu do świata, w którym żyje, czy otaczających go istot żywych – antropologia „gubi” całość, jaką stanowi człowiek i ostatecznie ulega rozbiciu na szereg szczegółowych, ale jednocześnie autonomicznych dyscyplin (np. antropologia psychologiczna, socjologiczna czy teologiczna). Zjednoczenie tych perspektyw i ujęcie człowieka w jego pełni domaga się zatem osobnego procesu, polegającego na uzgadnianiu wyników poszczególnych badań, co okazuje się niejednokrotnie problematyczne i może prowadzić do wypaczeń.

Drugą grupą antropologicznych odniesień są nawiązania do przedstawicieli klasycznej antropologii filozoficznej. Podobnie jak w przypadku terminu „antropologia”, fragmentów tych jest stosunkowo niewiele. Jaspers wymienia z nazwiska wyłącznie Schelera i Plessnera, do których odwołuje się również niebezpośrednio w przynajmniej jednym z tekstów. Gehlena nie wspomina w zasadzie nigdzie. Uważna lektura pism Jaspersa pozwala jednak zauważyć wyraźny wpływ, jaki klasyczna antropologia filozoficzna wywarła na twórczość autora *Philosophie*. Jego wyrazem jest obszerny fragment *Wiary filozoficznej*, w którym *implicite* przywoływane są rozstrzygnięcia jej najwybitniejszych przedstawicieli. Ponieważ jednak Jaspers nie wymienia z nazwiska żadnego z nich, kwestia ich „wkładu” w treść tej pracy domaga się krótkiego omówienia.

I tak, w toku prowadzonych analiz Jaspers opisuje doświadczenia określające punkt wyjścia badań nad specyfiką bytu ludzkiego. Pierwszym z nich jest ujęcie człowieka jako „jednego z ogniw w łańcuchu istot żywych”. Badania prowadzone w tym zakresie wskazują jednak raczej na powinowactwo ze światem zwierząt niż na jakiegokolwiek unikalne uposażenie biologiczne człowieka. „Mogę w sposób określony i dający możliwość odpowiedzi pytać o to, co odróżnia na przykład człowieka od małpy, a małpę od innych ssaków, ale nie mogę pytać o to, co odróżnia człowieka od

zwierzęcia”¹². Usytuowanie człowieka w szeregu istot żywych rehabilituje jego biologiczną naturę, nie odpowiada jednak na pytanie o jego swoistość. Konieczne jest określenie nowego punktu wyjścia dla badań nad specyfiką bytu ludzkiego. Ma nim być „dostrzeżenie niedającej się z niczym porównać ekspresji ludzkiego ciała”¹³. Podejście takie cechuje istotne zawężenie sposobu ujmowania człowieka. Patrzymy na niego już nie tyle poprzez wskazanie na gatunkową charakterystykę tego, co żywe (cielesność w ogóle), ale stawiając pytanie o specyficzne sposoby jej manifestacji w świecie. Nie interesuje nas już ciało jako pasywny nośnik cech gatunkowych, a cielesność w jej aktywności. Jak zauważa Jaspers, dokonanie znaczących odkryć na tej drodze skutkowałoby dookreśleniem zakresu badań prowadzonych na pierwszej z dróg, a w konsekwencji umożliwiłoby wskazanie miejsca człowieka w łańcuchu istot żywych. Niestety, pomimo najróżniejszych hipotez przyjmowanych przez badaczy – „od twierdzenia, że tylko człowiek potrafi się śmiać, aż do tezy o fizjologicznie i morfologicznie otwartej strukturze jego cielesności zawierającej w sobie [...] wszystkie możliwości tego, co żyje”¹⁴ – analizy prowadzone w tym duchu nie przyniosły zasadniczych rozstrzygnięć. Podobnie jak próby określenia genezy człowieka poprzez odwołanie do mechanizmów odrywających go od świata natury, którego jest integralną częścią: „gdy na przykład pojmuje się człowieka jako wynik zahamowania rozwoju embrionalnego lub jako podobny udomowionym zwierzętom wytwór domestykacji będącej następstwem kultury; obie odpowiedzi są absurdalne”¹⁵. Konkludując, Jaspers stwierdza: „Postęp poznania powiększa tylko niewiedzę w sprawach podstawowych, wskazując zarazem na granice, którym sens możemy nadać tylko czerpiąc z innego źródła niż poznanie”¹⁶.

Przytoczone rozważania mają bez wątpienia rodowód filozoficzno-antropologiczny, a przywoływane argumenty odsyłają do prac antropologów filozoficznych początku XX wieku. Element, który w pierwszej kolejności zwraca naszą uwagę, to wyróżnione przez Jaspersa „drogi” docierania do

¹² K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Toruń: Comer 1995, s. 42.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 43.

¹⁵ Tamże. Słowa te są aluzją m.in. do teorii retardacji Ludwika Bolka.

¹⁶ Tamże.

specyfiki człowieka. Z jednej strony przywołuje on tezę o konieczności uwzględnienia zwierzęcej natury człowieka; z drugiej zaś wskazuje na „niedającą się z niczym porównać ekspresję ludzkiego ciała”. Pierwszy z tych wątków ma swój rodowód w osiemnastowiecznej filozofii Herdera i pełni rolę jednego z aksjomatów antropologii filozoficznej od jego czasów, drugi stanowi charakterystyczny motyw antropologii filozoficznej pierwszej połowy XX wieku – w szczególności antropologii Plessnera. Zasadne wydaje się tym samym twierdzenie, że w przytoczonym fragmencie Jaspers nie ogranicza się wyłącznie do przywołania powszechnie w XX wieku akceptowanego poglądu o przynależności człowieka do świata zwierząt, ale pośrednio (wskazując na ekspresyjność ludzkiej cielesności) zdaje się odnosić do poglądów autora *Pytania o conditio humana*, który zagadnienie cielesności i jej granic uczynił jednym z podstawowych motywów swojej filozofii. Uwzględnienie tych dwóch wątków prowokuje do reinterpretacji przytoczonego fragmentu: możliwe są dwa doświadczenia określające punkt wyjścia badań nad człowiekiem. Pierwsze z nich traktuje ciało człowieka jako „ogniwo w łańcuchu istot żywych”, czyli jako przedmiot poddający się obiektywnemu badaniu pod kątem cech gatunkowych oraz wynikającego z nich miejsca zajmowanego „w kosmosie” (Scheler). Według drugiego doświadczenia ciało rozpatrywane jest w swojej „nieporównywalnej z niczym ekspresji”. Zaczyna funkcjonować jako żywe ciało, które nie stanowi już przedmiotu w przestrzeni, a może być dostrzeżone w przeżyciu jako moje (Plessner). Co za tym idzie, próby fundowania swoistości człowieka na *Dasein* muszą uwzględniać fenomen przeżycia cielesności i nie mogą ograniczać się jedynie do obserwacji ciała jako przedmiotu w świecie¹⁷. Dopiero uwzględnienie obu tych perspektyw mogłoby dawać bowiem nadzieję na zasadniczy przełom w kwestii określenia swoistości człowieka. Ostatecznie jednak, nawet uwzględnienie „ekspresji ludzkiego ciała” (mimo że pozwala na uchwycenie jego empirycznej natury, a być może również odsłania jego genezę) nie może być – zdaniem Jaspersa – uznane za adekwatny sposób opisywania człowieka w jego całości. Analiza „form ekspresji cielesnej”

¹⁷ Plessner wyraził to następująco: „Obojętnie, czy się poruszam i coś robię, czy pasywnie poddaję oddziaływaniu obrazów świata zewnętrznego, w tym również obrazów mojego ciała, które do tego świata należy, sytuacja mojej egzystencji jest dwuznaczna: jest to egzystencja jako ciała i egzystencja w ciele (*als Körperleib – im Körperleib*)” (zob. H. Plessner, *Śmiech i płacz. Badania nad granicami zachowania ludzkiego*, tłum. A. Zwolińska, Z. Nerczuk, Kęty: Antyk 2004, s. 36).

w dalszym ciągu koncentruje się na zjawisku bytu ludzkiego, czyli na tym, co przedmiotowe. Postęp poznania o charakterze przedmiotowym powiększa natomiast „niewiedzę w sprawach podstawowych”. Niesie ze sobą ryzyko, iż wgląd w jeden z momentów bytu ludzkiego przesłoni pozostałe bądź leżącą u podstawy jedność jego poszczególnych aspektów.

Zasadność odwołania do badań Plessnera przy interpretacji fragmentu *Wiary filozoficznej* nie jest oczywiście ewidentna, ale wydaje się bardzo prawdopodobna. Uprawomocnia ją fakt przywołania przez Jaspersa zjawiska śmiechu („tylko człowiek potrafi się śmiać”¹⁸). Uwagę tę łatwo zbagatelizować, gdyż sama z siebie nie budzi specjalnych kontrowersji (podobnie było w czasach Jaspersa). Jest ona jednak znacząca nie tyle ze względu na swą treść, ile ze względu na kontekst, w jakim się pojawia. Otóż Jaspers używa śmiechu jako przykładu obrazującego specyficzność „ekspresji ludzkiego ciała”, a w tej roli pojawia się on dopiero w filozofii Helmutha Plessnera – w jego tekście *Śmiech i płacz. Badania nad granicami zachowania ludzkiego*¹⁹. Autor ten zauważa mianowicie, iż człowiek jest istotą obdarzoną dystansem do samej siebie. „Ich bin, aber ich habe mich nicht» – jestem, ale nie panuję nad sobą – tak można scharakteryzować sytuację człowieka w jego cielesnej egzystencji”²⁰. Śmiech i płacz stanowią reakcje graniczne będące właśnie wyrazem utraty panowania²¹, „w porównaniu z językiem, gestykulacją i mimicznymi ruchami ekspresyjnymi dowodzą daleko posuniętej emancypacji procesów cielesnych od osoby. W tym zerwaniu stosunku i samodzielności upatrujemy to, co kluczowe dla owych fenomenów. W żadnej innej formie ekspresji ta tajemnicza kompozycja ludzkiej natury nie odsłania się w sposób bardziej bezpośredni niż w śmiechu i płaczu”²². Tym samym przywołanie przez Jaspersa zjawiska śmiechu jako konstytutywnej cechy ludzkiej cielesności²³ wraz z określeniem go mianem „ekspresji ludzkiego

¹⁸ Zob. przyp. 19.

¹⁹ Temat śmiechu i jego roli podejmował również Joachim Ritter w tekście *Über das Lachen* z 1940 r. Artykuł ten podejmuje jednak tę kwestię z zupełnie innej perspektywy (zob. O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 1994, s. 146 i n.).

²⁰ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa: PIW 1988, s.79–80.

²¹ Zob. H. Plessner, *Śmiech i płacz*, dz. cyt., s. 23 i n.

²² Tamże, s. 33.

²³ Zob. przyp. 18.

ciała” (Plessner mówi o „zjawisku ekspresyjnym”²⁴, „formie ekspresji”²⁵) są wyraźnym świadectwem nieprzypadkowości zestawienia tych dwóch postaci. Tym bardziej że pracę *Lachen und Weinen* będzie Jaspers przywoływał kilka lat później – w siódmym wydaniu swojej *Psychopatologii ogólnej* (1959). Pisze tam: „Śmiech i płacz [...] są reakcjami na kryzys w człowieku; niewielkimi, somatycznymi zmianami, w których ciało doznające straty ulega dezorganizacji [...]. Śmiech i płacz są wyłącznie ludzkie, nie występują u żadnego zwierzęcia, ale są uniwersalne dla gatunku ludzkiego”²⁶.

Odwolania do Plessnera okażą się zasadne również wówczas, gdy uwzględnimy chronologię publikacji obu filozofów. Książka Plessnera *Śmiech i płacz* wydana została w roku 1941, zaś interesujące nas dzieło Jaspersa ukazało się drukiem w roku 1947. O konstytutywnej roli śmiechu Plessner pisał jednak już w swoim głównym dziele *Die Stufen des Organischen und der Mensch* z roku 1928. Tym samym, nawet przyjmując, że przystępując do pracy nad *Philosophie* (1932) Jaspers mógł nie znać opublikowanego w 1928 roku *Die Stufen...*, wydaje się zupełnie nieprawdopodobne, aby niemal 20 lat później rozstrzygnięcia Plessnera dotyczące cielesności oraz form ekspresji cielesnej człowieka były mu w dalszym ciągu nieznanymi²⁷.

Wątpliwości odnośnie do przedstawionej interpretacji wzbudza to, że autor wymienia wyłącznie śmiech (o którym pisało wielu autorów²⁸), a nie wymienia płaczu. Istnieje zatem możliwość, że z pracami Plessnera Jaspers zapoznał się już po napisaniu *Der philosophische Glaube*, czyli po roku 1947. Nie znajduje ona jednak przekonującego potwierdzenia i wydaje się mało prawdopodobna.

Autor *Pytania o conditio humana* nie jest jednak jedynym antropologiem, który wpłynął na kształt analizowanego fragmentu *Wiary filozoficznej*. Uwaga o „otwartej strukturze cielesności zawierającej w sobie [...] wszystkie możliwości tego, co żyje” zdaje się bowiem odsyłać do koncepcji stopni

²⁴ H. Plessner, *Śmiech i płacz*, dz. cyt., s. 15.

²⁵ Zob. tamże, s. 21 i n.

²⁶ Zob. K. Jaspers, *General Psychopathology*, trans. J. Hoenig, M.W. Hamilton, Chicago: The Johns Hopkins University Press 1963, s. 270.

²⁷ Wątek ten warto byłoby zbadać pod kątem znajomości Jaspersa z Heideggerem oraz „sporu o antropologię filozoficzną”, który autor *Bycia i czasu* prowadził z Plessnerem. Zob. J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną. Heidegger-Plessner*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2011.

²⁸ Zob. H. Plessner, *Śmiech i płacz*, dz. cyt., s. 23 i n.

upsychicznienia organizmów żywych Schelera. Autor ten w *Stanowisku człowieka w kosmosie* (1928) postuluje zestawienie człowieka i zwierzęcia, które opierać się ma na analizie poszczególnych sposobów przejawiania się życia w świecie. Są to odpowiednio: pęd uczuciowy, instynkt, pamięć asocjacyjna oraz inteligencja praktyczna. Uhierarchizowanie istot żywych według przysługujących im stopni upsychicznienia pokazuje z kolei, że jej zwieńczeniem jest człowiek, który łączy w sobie wszelkie przejawy organicznego życia²⁹. Co za tym idzie, pomimo niedostatku przystosowania biologicznego, byt ludzki uosabia wszelkie „możliwości tego, co żyje” i jako taki jest nierozzerwalnie związany ze światem natury. Prowadzone przez Schelera badania ujawniają jednak jeszcze jeden istotny fakt. Mianowicie, że istotowa różnica między zwierzęciem a człowiekiem nie może być wynikiem wyłącznie biologicznego przystosowania. Dopuszcza ono jedynie zróżnicowania ilościowe. Różnica jakościowa konstituuje się zatem dopiero w momencie wprowadzenia w hierarchię elementu przeciwstawiającego się życiu. Jest nim duch, za pomocą którego dokonuje się hamowanie popędów, a jednostka może zyskać charakter „otwartej na świat”.

III

Oprócz komentowanego wyżej fragmentu *Wiary filozoficznej*, odwołania do filozofii Maxa Schelera znaleźć można między innymi w *Psychopatologii ogólnej*, *Psychologii światopoglądów*, *Autobiografii filozoficznej* oraz *Korespondencji z Hannah Arendt*. Najobszerniejszy fragment, w którym autor *Philosophie* wyraża *explicite* swój stosunek do Schelera i filozofii, znajdujemy jednak w niewysłanym liście do Heideggera z 4 czerwca 1928 roku. Czytamy tam: „W dwa dni po śmierci Schelera obmyślałem mowę, którą chciałem wygłosić na seminarium. Doszedłem do wniosku, że nie mogę jej wygłosić. To był kawał faceta. Jego lotność i «duchowość» trzeba mimo wszystko uważać za coś dzisiaj niezastąpionego. «Publicznie» – tj. w rozmowach, które nie odbywają się między przyjaciółmi – też nie dam powiedzieć o nim złego słowa. Choć Scheler nie był nigdy światłem, które

²⁹ Zob. K. Chrobak, *Od metafizyki do empirii. Antropologiczno-filozoficzne wizje człowieka*, „Analiza i Egzystencja” 2014, nr 26, s. 138 i n.

rozzaśniałoby mi drogę – był błędnym ognikiem. A przede wszystkim nigdy nie umiałem go ani nienawidzić, ani kochać”³⁰.

Fragment ten wyraźnie wskazuje, iż stosunek Jaspersa do Schelera nie jest jednoznaczny. Z jednej strony Jaspers docenia twórczość autora *Stanowiska człowieka w kosmosie*. W *Psychopatologii ogólnej* wspomina opracowaną przez Schelera klasyfikację wartości oraz (w części poświęconej analizie zależności między rozwojem psychicznym a przekształceniami popędów) wskazuje na pracę *Resentymant a moralność* jako na tekst, w którym podważona zostaje Nietzscheańska teza o „resentymantalnym” źródle wartości chrześcijańskich. Jak pisze: „Scheler przeprowadził doskonałą analizę istotnych powiązań i wykazał zwodniczość tych [Nietzscheańskich – M.U.] przewartościowań”³¹. Uwagi do filozofii wartości Schelera znajdujemy również w *Psychologii światopoglądów*³², w której czwartym wydaniu – pisząc o „nastawieniach entuzjastycznych” – Jaspers przywołuje pracę *Istota i formy sympatii*³³. Z drugiej strony, pomimo uznania, jakim Jaspers darzy Schelerowskie rozważania aksjologiczne i etyczne, jego stosunek do autora *Socjologii wiedzy* bywa w wielu miejscach jednoznacznie krytyczny. Przykładowo, w liście do Arendt z 1 grudnia 1960 roku w ostrych słowach zarzuca mu opaczne rozumienie twórczości Maxa Webera i doszukiwanie się w jego pismach treści, których ten nigdy nie sformułował³⁴.

Podobną niejednoznaczność znajdujemy również w podejściu Jaspersa do antropologicznej części dorobku Schelera. Ponieważ jednak nie została ona wyrażona *explicite*, to aby wydobyć jej główne aspekty, musimy najpierw zestawić charakterystyczne dla obu filozofów sposoby podchodzenia do zagadnienia, jakim jest człowiek.

³⁰ K. Jaspers, M. Heidegger, *Korespondencja 1920–1963*, tłum. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J. Spychała, Toruń: Wydawnictwo Rolewski 2000, s. 84–85.

³¹ K. Jaspers, *General Psychopatologie*, dz. cyt., s. 325.

³² Z *Autobiografii filozoficznej* wiemy, że Rickert, z którym Jaspers pracował w Heidelbergu od 1916 r., po przejrzaniu odbitek korekty *Psychologii światopoglądów* sugerował wykreślenie uwag dotyczących aksjologicznych systemów Münsterberga, Schelera oraz swojego (Rickerta). Jaspers zastosował się do wskazania neokantysty. Odwołanie do filozofii wspomnianych myślicieli znajdujemy natomiast w siódmym wydaniu *Psychopatologii ogólnej* z roku 1959. Zob. K. Jaspers, *General Psychopatologie*, dz. cyt., s. 320.

³³ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin–Göttingen–Heidelberg: Springer 1954, s. 123.

³⁴ Zob. H. Arendt, K. Jaspers, dz. cyt., s. 407.

I tak, we *Wprowadzeniu do filozofii* autor zauważa: „[...] człowiek jest sobie dostępny podwójnie: jako przedmiot badań i jako egzystencja wolności, która wymyka się badaczom. W pierwszym wypadku mówimy o człowieku jako przedmiocie, w drugim – o czymś nieprzedmiotowym, czym człowiek jest i co sobie uprzytamnia w autentycznym samouświadomieniu”³⁵. Jedy- nym możliwym punktem wyjścia dla prawdziwie źródłowych badań bytu ludzkiego jest zatem wolność. Wszelkie próby ujęcia go z innej perspektywy narażają się na błąd nieuprawnionego uprzedmiotowienia, w wyniku którego wewnętrzna dynamika bytu ludzkiego zostaje całkowicie pominięta (bądź zredukowana do sfery tego, co fenomenalne), a wolne działanie przyjmuje formę uwarunkowanej czynnikami zewnętrznymi (np. biologicznie czy historycznie) aktywności w świecie. Jaspers oczywiście nie neguje faktu, iż człowiek jest istotą uwarunkowaną i określoną przez swoje „miejsce w kosmosie”. Wskazuje jedynie, iż przyrastająca z każdą epoką wiedza co do poszczególnych uwarunkowań nie może być uznana za wiedzę o człowieku jako takim. Wręcz przeciwnie, wzrastający wśród ludzi poziom wiedzy na temat własnej psychologicznej czy społecznej konstytucji zdaje się spychać ich w iluzję samowiedzy³⁶. Stawia znak równości pomiędzy zjawiskiem bytu ludzkiego i „człowiekiem jako takim”. Zdaniem Jaspersa poszczególne fenomeny stanowią przejaw nieuchwytniej pojęciowo jedności, którą mogą odczuć jedynie w „autentycznym samouświadomieniu” wolności. Dlatego Jaspers stwierdza: „Czym jest człowiek, nigdy się do końca nie dowiemy, możemy tego co najwyżej doświadczyć u źródła naszych myśli i czynów. Człowiek zasadniczo wykracza poza wszystko, co może o sobie wiedzieć”³⁷.

Takie uprzedmiotowienie człowieka stanowi (według Jaspersa) podstawowy błąd filozoficznej antropologii Schelera, a ostatecznie wszelkich

³⁵ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław: Siedmioróg 2004, s. 43.

³⁶ Jaspers zgadza się tutaj z Schelerem, który w *Przedmowie do Stanowiska człowieka w kosmosie* pisał: „[...] nad nowym obrazem istotowej budowy człowieka, oprócz fachowych kręgów filozofów, pracują biologowie, lekarze, psychologowie i socjologowie. Mimo to jednak [...] poczucie własnej problematyczności człowieka osiągnęło współ- cześnie maksimum”. Zob. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1987, s. 45. Pogląd ten wyrażony został również przez Heideggera (zob. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN 1989, s. 233–234).

³⁷ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 43.

antropologii. Stawiając sobie za zadanie określenia „istotowej specyfiki bytu ludzkiego”, autor *Stanowiska człowieka w kosmosie* zestawia człowieka i inne organizmy żywe. Nie dostrzega jednak, że w ten sposób koncentruje się wyłącznie na porównywaniu fizjologiczno-biologicznych przejawów życia, które potraktowane jako elementy składowe *Dasein* same tracą swoistość. Człowiek nie jest całością w znaczeniu sumy elementów, ale jako pierwotna jedność. Możemy starać się wskazać poszczególne momenty jego istoty, ale to nie oznacza, że da się ją z nich złożyć. Stąd metoda Schelera jest fragmentaryczna i nie dociera do właściwej głębi człowieka. Byt ludzki, tak jak widzi go Jaspers, nie daje się zamknąć w nawet najbardziej skomplikowanej siatce pojęć czy teorii. Człowiekiem jestem bowiem nie tylko jako zjawisko (jako to, co skończone i określone), ale przede wszystkim w swojej egzystencji (jako to, co nieskończone i nieokreślone). Tym samym tam, gdzie antropologia, opierając się na faktach nauk szczegółowych, widzi odpowiedź na pytanie o istotę bytu ludzkiego, tam Jaspers widzi jedynie konieczny, ale wyłącznie przejściowy etap procesu dochodzenia do samoświadomości. Zwieńczeniem tego procesu nie jest zaś ugruntowana w biologii czy zoologii antropologia gatunku czy „grupy rodzajowej”, ale metafizyka egzystencjalna.

Zauważmy w tym miejscu, że ów ostatni punkt mógłby poniekąd zbliżyć obu filozofów. Scheler, podobnie jak Jaspers, dostrzega bowiem potrzebę metafizyki. Widzi, że fundament „jedności człowieka” nie leży po stronie jego „naturalnej organizacji”, lecz po stronie przeciwstawiającego się życiu ducha oraz „ukierunkowania na absolut”³⁸.

Wyniki takiego poznania tego, co istotnościowe (*Wesenserkenntnisse*), pełnią *dwie* bardzo ważne funkcje. Dla nauk pozytywnych [...] wyniki te są naczelnymi założeniami, *aksjomatami* [...]. Dla filozoficznej *metafizyki* natomiast, której ostatecznym celem jest poznanie absolutnie istniejącego bytu, wyniki poznania istotnościowego są „oknami na Absolut” [...]. Albowiem [co się tyczy] wszelkiej prawdziwej istoty, którą rozum odkrywa w świecie, to ani jej samej, ani istnienia «czegoś» o takiej istocie nie można sprowadzić do mających skończony charakter przyczyn empirycznych³⁹.

³⁸ Por. tamże, s. 40.

³⁹ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 98–99.

Podstawowym ogniskiem „sporu” między Jaspersem i Schelerem okazuje się zatem charakterystyczne dla antropologów przekonanie, że właściwym punktem wyjścia dla badań nad człowiekiem jest analiza jego konstytucji biologicznej. O ile Jaspers mógłby się zgodzić z takim założeniem jeżeli chodzi o sposób poznawania człowieka (wszak przedmiotem bezpośredniego poznania jest jego zjawiskowo-cieleśna postać), o tyle próby faktycznego ugruntowania wszelkich aspektów człowieka w cielesności budzą zasadniczy sprzeciw filozofa. Jedność człowieka jest bowiem pierwotniejsza od któregośkolwiek z jego aspektów i nie da się jej wyprowadzić z określonej konstytucji psychofizycznej organizmu. To nie biologia wyznacza zakres wolności, a raczej wolność, którą człowiek jest, kształtuje sens i specyfikę sfery biologicznej, która mu przysługuje. Dlatego w *Wierze filozoficznej* czytamy:

Człowieka nie można wywieść z czegoś innego, pozostaje w bezpośrednim związku z podstawą wszystkich rzeczy. Uprzytomnienie sobie tego oznacza wolność człowieka, która w każdym innym totalnym uzależnieniu jego bytu gubi się, a zostaje całkowicie odzyskana w tej właśnie jednej totalnej zależności. Wszelkie zależności od świata i biologiczne procesy rozwojowe dotyczą jakby materii człowieka, a nie jego samego⁴⁰.

Scheler i pozostali antropolodzy mogą być zatem określani mianem „błędnych ogników” zawsze gdy zakładają, że badanie człowieka może przyjąć formę czystej obserwacji, która jest w stanie opisać swój przedmiot, nie wchodząc z nim w żadną relację. Taki sposób patrzenia jest bowiem możliwy tylko o tyle, o ile nasz ogląd ludzkiego bytu jest czysto zewnętrzny. „Oglądanie” kończy się jednak, gdy drugi człowiek przestaje być dla nas obiektem w świecie. Jednocześnie zaś, dopiero gdy przestaniemy „ogłądać”, człowiek może się nam ukazać w całej swej pełni. Dlatego, argumentując przeciwko możliwości antropologicznego opisu bytu ludzkiego, Jaspers odwołuje się do swoistego paradoksu. Podkreśla, że antropologia jako nauka „ma dostarczyć wiedzy o nas – o istotach, które występują w świecie pośród innych istot”, tyle że właśnie taka wiedza domaga się zakorzenienia w doświadczeniu ludzkiej wolności, a co za tym idzie, wymyka się uprzedmiotawiającemu spojrzeniu antropologicznemu. Innymi słowy, „[...] czysta

⁴⁰ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, dz. cyt., s. 45.

obserwacja zostaje przełamana, gdy widzimy przed sobą człowieka, który rozumie, mówi, odpowiada, człowieka nienaruszalnego w swej godności, innego od wszelkich zwierząt. Komunikowanie się jest czymś więcej niż obserwacją⁴¹.

IV

W ramach podsumowania warto odpowiedzieć na jeszcze jedno – być może najważniejsze w kontekście podejmowanego tematu – pytanie. Mianowicie, czy samego Jaspersa można uznać za przedstawiciela antropologii filozoficznej? Aby się o tym przekonać, musimy najpierw określić, w jaki sposób antropolodzy definiowali swoją dyscyplinę, a następnie sprawdzić, czy i w jakim stopniu ich postulaty pokrywają się z projektem filozoficznym Jaspersa.

Otóż zarówno Scheler jak i Plessner dokonali systematycznego namysłu nad celami i metodologią antropologii filozoficznej. Pierwszy z nich już w 1915 roku (w tekście *O idei człowieka*) formułuje zarys koncepcji, którą w *Stanowisku człowieka w kosmosie* określi mianem „istotowego pojęcia człowieka”. Jej przewaga nad wypracowanymi wcześniej określeniami bytu ludzkiego (np. *anima rationale*, *homo sapiens* czy *homo faber*) ma polegać na tym, że wskazując na zasadniczą niedefiniowalność bytu ludzkiego, koncentruje się nie tyle na uchwyceniu *differentia specifica* człowieka, co na opisie aktywności stanowiącej właściwy sens jego „sposobu bycia”⁴². Adam Węgrzecki podkreśla, że poprzez istotowe ujęcie człowieka Scheler ma nadzieję zbadać „[...] zasady dynamiki indywiduum ludzkiego oraz jego możliwości rozwojowe. Usiłuje filozoficznie naświetlić genezę człowieka i opierając się na znajomości stanu aktualnego – zarysować jego prognozę filozoficzną”⁴³. Innymi słowy, jako główne zadanie antropologii filozoficznej Scheler widzi przekroczenie fragmentaryczności obrazów człowieka i powrót do wizji jego bytu jako odznaczającej się własną specyfiką, autonomicznej istoty. Podobnie formułuje swój opis antropologii Helmuth Plessner. W tekście *Zadanie antropologii filozoficznej* wysuwa następujące postulaty: po pierwsze, „żadnemu ze sposobów rozważania nie wolno podporządkować

⁴¹ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, dz. cyt., s. 25.

⁴² Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 47–49.

⁴³ A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1975, s. 74–75.

drugiego”⁴⁴. Tym samym każdy element konstytucji człowieka, który zdaje się wskazywać na jego istotę (bądź jej część), powinien być traktowany na równi z innymi tego typu elementami. Pozwoli to uniknąć błędnego relatywizowania i obiektywizowania człowieka do tego, czym nie jest. Po drugie, jedność, w której realizują się poszczególne aspekty bycia człowieka, „nie powinna chcieć dostarczać wypowiedziom filozofii oraz nauk i życia jakichś zewnętrznych ram”⁴⁵. Postać jedności, którą chcielibyśmy widzieć jako źródło wszelkiej „aspektowości” bytu ludzkiego, musi być równie pierwotna co zjawiska, na podstawie których ją określiliśmy. Po trzecie, antropologia filozoficzna nie może dążyć do określenia, czym człowiek jest albo być powinien. „Formuły dotyczące jego struktury nie powinny zmierzać do postaci zamykającej i teoretycznej, lecz jedynie do postaci otwierającej i eksponującej”⁴⁶. Co zagwarantuje zachowanie „niezłębialności, która stanowi o powadze odpowiedzialności wobec «wszystkich» możliwości, poprzez które może on [człowiek – M.U.] siebie rozumieć, a zatem być”⁴⁷.

Można zatem powiedzieć, że istotą i nadrzędnym celem antropologii filozoficznej XX wieku jest opis człowieka jako związanej ze światem, nieredukowalnej całości. Cel ten pokrywa się natomiast z założeniami filozofii egzystencjalnej Jaspersa. Zwraca na to uwagę między innymi Roman Rudziński, który w jednej z prac pisze: „Jaspersowskie samookreślenie przynależy do całego nurtu, który w płaszczyźnie filozoficznej można by określić mianem zwrotu ku antropologii filozoficznej”⁴⁸. W filozofii Jaspersa znajdujemy bowiem wszelkie wyznaczniki myślenia antropologicznego:

po pierwsze, przyjęcie do wiadomości, iż niemożliwe jest dotarcie prawomocne do realności bezwarunkowej na płaszczyźnie ontologii, która za punkt wyjścia brałaby kosmos czy byt absolutny; po drugie, stwierdzenie, iż także teoria poznania nie jest fundamentalną dyscypliną filozoficzną, poznanie bowiem jest uwarunkowane przez realność życia (interesy, emocje, zmienność historyczną perspektyw); po trzecie,

⁴⁴ H. Plessner, *Zadanie antropologii filozoficznej*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*. T. 4: *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń: Wydawnictwo UMK 2004, s. 27.

⁴⁵ Tamże, s. 28.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1987, s. 20.

poszukiwanie w samym człowieku czegoś bezwzględnego, ośrodka samorozumienia i aktywności sensownej⁴⁹.

Co za tym idzie, miano „antropologa filozoficznego” przysługuje każdemu, kto uświadamiając sobie problematyczność i wielowarstwowość (ontologiczną i epistemologiczną) człowieka, dąży do opisu jego swoistości. Jaspers zaś bez wątpienia jest jednym z takich myślicieli. Skąd zatem krytyka, jaką kieruje pod adresem antropologów?

Otóż stawiając takie pytanie, musimy pamiętać, że teoretyczne określenie założeń programowych danej dyscypliny nie przesądza o ich ostatecznej interpretacji. Jaspers najprawdopodobniej zgodziłby się z większością antropologicznych postulatów, ale za niewłaściwy uznałby sposób, w jaki zostały one wprowadzone w życie. Autor *Philosophie* zakłada bowiem, iż uznanie człowieka za niepodzielną i niepodlegającą redukcji jedność ustanawia ją jednocześnie jako konieczny punkt wyjścia wszelkich badań bytu ludzkiego. Co za tym idzie, sam w sobie empiryczny byt człowieka (*Dasein*) jest niezrozumiały i nieznaczący. Zyskuje swoją właściwą postać dopiero w odniesieniu do tego, co względem niego transcendentne⁵⁰. Transcendentne jest natomiast przede wszystkim to, co leży po stronie absolutu i nieskończoności. Uznanie człowieka w jego całości oznacza tym samym, że jego swoistości będziemy szukać w analizie egzystencji, a nie zjawiskowego bytu. Rudziński zdaje się dostrzegać tę kwestię, gdy pisze o Jaspersie: „Niezależność jednostki uczynił on środkiem analizy wszystkich zjawisk i kryterium wartościowania procesów społeczno-historycznych, a także podstawowym celem warunkującym sensowność wszystkich innych celów”⁵¹. Dla antropologów natomiast uchwycenie jedności bytu ludzkiego sprowadza się do opisu zachowań i mechanizmów, które umożliwiają otwartość na świat czy dystans do samego siebie. Dociekanie swoistości człowieka zaczyna się zatem od tego, co konkretne (*Dasein*), a metafizyczna jedność wszelkich przejawów jego bytu funkcjonuje raczej jako ideał, do którego urzeczywistnienia powinniśmy dążyć, niż rzeczywistość, w której ugruntowana jest wszelka zjawiskowość.

⁴⁹ Tamże, s. 20–21.

⁵⁰ Zob. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, dz. cyt., s. 16.

⁵¹ Tamże, s. 21.

Ostatecznie zatem, podobieństwo między klasyczną antropologią filozoficzną w wydaniu Schelera czy Plessnera a filozofią Jaspersa musi być uznane za pozorne. Owszem, zgadzają się oni co do ogólnego brzmienia wytycznych sformułowanych dla badań nad człowiekiem, jednak już ich rozumienie jest diametralnie różne. Określając Jaspersa mianem antropologa, musimy zatem doprecyzowywać, jak rozumiemy to pojęcie. W przypadku autora *Philosophie* antropologia nie będzie już bowiem „antropologią filozoficzną” – w rozumieniu Schelera czy Plessnera⁵². Bardziej właściwe byłoby przyznanie jej statusu „antropologii egzystencjalnej”. Takiej, która zaczyna od analizy jednostki i przysługującej jej wolności, nie zaś od pojęcia gatunku czy grupy rodzajowej. Jak bowiem zauważa Heidegger, nadrzędnym celem antropologii egzystencjalnej jest: „Przedstawić faktyczne możliwości egzystencyjne w ich głównych rysach i związkach oraz zinterpretować je wedle ich struktury egzystencjalnej”⁵³. Zadanie takie Jaspers bez zastrzeżeń uznaje za własne.

Literatura

- Arendt H., Jaspers K. (1992), *Correspondence 1926–1969*, transl. R. Kimber, New York–San Diego–London: HBJ.
- Budimir L. (2011), *Possibility of Viability of Philosophical Anthropology in the Work of Karl Jaspers*, „Filozofska Istraživanja”, nr 31 (3).
- Budimir L. (2012), *Čovjek kao šifra (Karl Jaspers) i homo absconditus (Helmuth Plessner) – na tragu usporedbe*, „Filozofska Istraživanja”, nr 32 (2).
- Chrobak K. (2014), *Od metafizyki do empirii. Antropologiczno-filozoficzne wizje człowieka*, „Analiza i Egzystencja”, nr 26.
- Czerniak S. (1998), *Pomiędzy Szkołą Frankfurcką a postmodernizmem. Antropologia filozoficzna Gernota Böhme na tle klasycznych stanowisk antropologii filozoficznej XX wieku*, [w:] G. Böhme, *Antropologia filozoficzna: ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Domański, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Gehlen A. (2001), *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Czytelnik.

⁵² Por. H. Plessner, *Zadanie antropologii filozoficznej*, dz. cyt., s. 25.

⁵³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 378. Określenie takie przypisał Jaspersowi Heidegger w swojej recenzji *Psychologii światopoglądów* (Zob. J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną*, dz. cyt., s. 194).

- Heidegger M. (1989), *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN.
- Heidegger M. (2008), *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Herder J.G.W. (1962), *Mysli o filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Gałęcki, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (2009), *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Jagiello J. (2011), *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną. Heidegger–Plessner*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Jaspers K. (1919), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer.
- Jaspers K. (1954), *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin–Göttingen–Heidelberg: Springer.
- Jaspers K. (1958), *Von der Wahrheit*, München: R. Piper & Co Verlag.
- Jaspers K. (1963), *General Psychopatology*, trans. J. Hoenig, M.W. Hamilton, Chicago: The Johns Hopkins University Press.
- Jaspers K. (1991), *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jaspers K. (1993), *Autobiografia*, tłum. S. Tyrowicz, Toruń: Comer.
- Jaspers K. (1995), *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Toruń: Comer.
- Jaspers K. (1999), *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jaspers K. (2004), *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław: Siedmioróg.
- Jaspers K., Heidegger M. (2000), *Korespondencja 1920–1963*, tłum. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J. Spychała, Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Plessner H. (2004), *Śmiech i płacz. Badania nad granicami zachowania ludzkiego*, tłum. A. Zwolińska, Z. Nerczuk, Kęty: Antyk.
- Plessner H. (2004), *Zadanie antropologii filozoficznej*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*. T. 4: *Antropologia filozoficzna*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Rudziński R. (1987), *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Scheler M. (1987), *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa: PWN.

Węgrzecki A. (1975), *Scheler*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

KARL JASPERS' RELATIONSHIP WITH CLASSICAL PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF 20TH CENTURY

Summary

The main objective of this paper is to reconstruct Jaspers' views on philosophical anthropology of the early twentieth century. The text can be divided into three parts. First part tries to reconstruct direct and indirect references which Jaspers makes toward: a) term "anthropology", b) the representatives of philosophical anthropology. Second part shows Jaspers' attitude toward Scheler's anthropology. Third and final part raises a question: Why do we often regard Jaspers' philosophy as anthropology, can he be considered as philosophical anthropologist?

We will show that the main point of his critic is that anthropology sets biological point of view as a starting point for its inquiry on human being. Therefore, human being can not be seen adequately from anthropological perspective. Its specificity is reduced by anthropologists to the specific characteristics of species, a collection of biological, psychological and social conditions that describe the phenomenon of man but do not reach the depths of the human being.

ŁUKASZ REMISIEWICZ*

TEOLOGIA JAKO NAUKA FORMALNA**

Słowa kluczowe: teologia, nauki formalne, Bocheński, sens eidetyczny, sens operacyjny, filozofia nauki

Keywords: theology, formal sciences, Bocheński, eidetic meaning, operative meaning, philosophy of science

Pytania o to, czy teologia może być uznana za naukę, a jeśli tak, to do której klasy nauk ją przyporządkować, pomimo rozlicznych debat im poświęconych wciąż pozostają nierozstrzygnięte. Wśród filozofów, socjologów i samych teologów pojawiają się w tym względzie rozbieżne opinie¹. Nie ulega

* Łukasz Remisiewicz – ukończył studia magisterskie z socjologii na Uniwersytecie Gdańskim, obecnie ma otwarty przewód doktorski z filozofii na Uniwersytecie Szczecińskim; zainteresowania zogniskowane są wokół filozofii i socjologii edukacji oraz religii, neurosocjologii i filozofii nauki. Publikował do tej pory m.in. w „Studia Philosophica Wratislaviensia”, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, „IMF Hybris” oraz w tomach zbiorowych. E-mail: lukremisiewicz@gmail.com.

Address for correspondence: e-mail: lukremisiewicz@gmail.com.

** Autor pragnie podziękować anonimowym recenzentom za wiele cennych uwag i sugestii do wcześniejszych wersji tekstu.

¹ Syntetyczny przegląd stanowisk można znaleźć np. w pracy I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, cz. I, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1993, nr 15, s. 3–22, cz. II „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1994, nr 16, s. 3–22.

wątpliwości, że teologia posiada status naukowości w wymiarze socjologicznym², uzasadnione natomiast jest pytanie o to, czy istnieje kryterium metodologiczne sankcjonujące ten stan rzeczy, a więc pytanie, czy i jakie ewentualnie cechy dzieli ona z innymi dyscyplinami uznanymi za nauki. W niniejszym artykule argumentuję za zasadnością stanowiska, według którego teologia jest nauką, tyle że nauką formalną – podobną raczej matematyce lub logice niżli naukom empirycznym. Swój wywód zorganizowałem w następujący sposób.

Rozpaczynam od przypomnienia dwudziestowiecznego sporu dotyczącego kryteriów demarkacji. Wskazuję na dwa warunki brzegowe – językowy i pragmatyczny – które konstytuują możliwość uprawiania nauki. Przedstawiam dalej dualną klasyfikację nauk, analizując także kryteria przyporządkowywania jej elementów do danego zbioru. Następnie staram się dowiedzieć, jakim przedmiotem zajmuje się teologia, a próbę tę podejmuję, korzystając najpierw z ustaleń samych teologów. Wskazuję, że są one jednak niewystarczające, by jej obiekt uchwycić, czyniąc zadość wcześniej wskazanym cechom nauki. Używając podziału sensowności wyrażeń autorstwa Józefa Marii Bocheńskiego, zwracam uwagę, że zdania mające za zadanie, wnioskując z ich formy, wskazywać przedmiot teologii, posiadają sens operacyjny, ale nie ejdetyczny. Znane są reguły posługiwania się nimi, ale brak w nich empirycznego odniesienia. W obliczu tej trudności przedstawiam opis teorii i praktyki badań teologicznych, dociekam, w jaki sposób weryfikowane są tam hipotezy, a jak rozstrzygane spory. Konkluduję, że działalność teologiczna opiera się na czterech rodzajach reguł, które wypełniają przedstawione uprzednio warunki naukowości.

Ponieważ filozofia jest domknięta na samą siebie³, a więc niemożliwe jest stworzenie stanowiska filozoficznego bez posługiwania się przy tym założeniami metafizycznymi⁴, to zanim przejdę do właściwej części artykułu, muszę poczynić kilka uwag, które według moich zamierzeń powinny

² Wyraża się to w zakorzenieniu akademickim teologii – obecności na uniwersytetach, organizowaniu konferencji, tworzeniu programów i kursów teologicznych, tworzeniu czasopism teologicznych, stosowaniu uniwersalnych narzędzi naukometrycznych i ewaluacyjnych do oceny aktywności akademickiej etc.

³ W tej sprawie zob. J. Woleński, *W stronę logiki*, Kraków: Aureus 1996, s. 345.

⁴ Nie ma także refleksji metafizycznych bez założeń metametafizycznych, i tak *ad infinitum* – aby temu zapobiec, konieczne jest złamanie szeregu prowadzącego do tej rekurencji.

czytelnikowi wyjaśnić moje intencje oraz pozwolić rozpoznać kontekst, w jakim chcę osadzić swoje refleksje.

Pisząc o teologii, dyscyplinę tę staram się traktować w sposób holistyczny. Na tym etapie (bardziej szczegółowe rozważania definicyjne zamieszczam w dalszej części tekstu) mogę ustalić, że przez teologię religii X rozumiem dyscyplinę, która programowo, jako presupozycję każdego zdania, wytwarzanego zgodnie ze swoją metodologią, przyjmuje (*implicite*) zdanie będące jednocześnie wyrażeniem wierzeń religijnych religii X⁵. Nie mam więc na myśli ani jakiejś szczególnej szkoły teologicznej, ani konkretnej dyscypliny teologicznej, ani też nie mówię o teologii jakiegokolwiek danej religii⁶. Fakt, że w dalszej części będę posługiwał się cytatami autorów chrześcijańskich, jest wynikiem, po pierwsze, tego, że religię chrześcijańską znam najlepiej jako uczestnik kultury, w której posiada ona rolę dominującą, wśród innych religii; a po drugie tego, iż uważam za bardziej przekonujące opracowanie jednego przykładu zastosowania mojej propozycji dokładniej niż kilku w sposób pobieżny. Nie zmienia to w niczym faktu, że jestem przekonany, iż moje uwagi *mutatis mutandis* można odnieść również do teologii innych religii i pozwałam sobie tę hipotezę pozostawić jako oczekującą na ewentualną falsyfikację.

Niniejszy artykuł ma charakter refleksji filozoficznonaukowej, nie zaś metateologicznej. Moją ambicją nie jest więc stworzenie przyczynku do formalnej teorii teologii ani też nawoływanie do sformalizowania jakichś fragmentów teorii teologicznych, lecz namysł nad jej miejscem wśród innych nauk, w tym momencie i w takim kształcie, jaki ona obecnie posiada. Mówiąc o teologii, staram się posługiwać opisem zastanego (choć z konieczności, na potrzeby artykułu, zrekonstruowanego) stanu rzeczy.

⁵ Jest to nieco zmodyfikowana wersja znanej „semiotycznej” definicji teologii autorstwa J.M. Bocheńskiego: „Teologię można określić jako dziedzinę badań, w której obok innych aksjomatów przyjmuje się przynajmniej jedno zdanie należące do «credo» i akceptowane wyłącznie przez wiernych odnośnie religii” (zob. tenże, *Logika religii*, Warszawa: PAX 1990, s. 17). Jej także poświęcę dalej nieco miejsca.

⁶ Należy jednak pamiętać, że teologia jest zawsze teologią danej religii. Nie istnieje więc korpus twierdzeń podzielanych przez wszystkich teologów, stąd też należy teologię każdej poszczególnej religii rozpatrywać jako odrębną naukę. Podobieństwa między różnymi teologiami ujawniają się natomiast w strukturalnych podobieństwach metodologiczno-formalnych.

Zanim podejmę problem położenia teologii wśród różnych nauk, poświęcę kilka słów temu, dlaczego status nauki w ogóle jej się należy.

1. Naukowość i intersubiektywność

Pojęcie „nauki” wydaje się być przedmiotem jednego z najbardziej gorących sporów filozoficznych w XX wieku. Wielu autorów podejmowało próby zdefiniowania tego terminu bądź to destylując charakterystyczne czynniki aktywności zwyczajowo tym terminem określanych, bądź to w oparciu o kryteria normatywne, związane z wartościami, w szczególności epistemicznymi, które według nich powinny się w ramach tych aktywności realizować. Z racji limitów objętości artykułu nie przedstawię tu relacji z tych interesujących debat, ograniczę się wyłącznie do opisu atrybutów przypisywanych nauce przez różnych autorów. Atrybuty te dotyczą bądź samego procesu badawczego, bądź jego produktów, niekiedy jednak związane są i z jednym, i z drugim aspektem.

W filozofii nauki, szczególnie w pierwszej połowie XX wieku, wiele miejsca poświęcono językowym kryterium demarkacji nauki–nie-nauki. Autorzy związani z kołem wiedeńskim postulowali, aby uznać, że zdania naukowe są to zdania weryfikowalne⁷. Wobec rozmaitych problemów takiego ujęcia Karl Raimund Popper uznawał, że za linię demarkacyjną powinna posłużyć nie możliwość weryfikacji, ale możliwość falsyfikacji⁸. Również Popperowskie kryterium natrafiło na różnorodne problemy, co skutkowało tworzeniem dalszych, coraz bardziej skomplikowanych wyznaczników demarkacji, które następnie zaczęły bardziej przypominać bogate opisy tego, jak działa nauka lub w jaki sposób kształtowały się jej losy.

Wśród innych cech różnicujących naukę i nie-naukę podkreśla się niekiedy publiczny charakter metody oraz możliwość jawnej krytyki wszystkich

⁷ Por. A. Koterski, *Weryfikacjonistyczne kryteria demarkacji w filozofii nauki Koła Wiedeńskiego*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2001.

⁸ Klasycznym wykładem tej koncepcji jest: K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa: PWN 1977, szczególnie s. 39–41; A. Koterski, *Falsyfikacjonistyczne kryteria demarkacji w XX-wiecznej filozofii nauki*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2004.

założeń⁹. Aby warunek był spełniony, możliwość krytyki musi być posunięta najdalej – jeśli nie ma innego wyjścia, aż do akceptacji podważenia najbardziej intuicyjnych przesłanek poznania. Za koronny przykład można tutaj podać przykład Alberta Einsteina, który wykazał, że zmieniając „teorię w punkcie, uważanym dotąd przez każdego za oczywisty i dlatego uchodzącym naszej uwagi – trudność [pojawiającą się w konfrontacji klasycznej mechaniki z pewnymi doświadczeniami – przyp. Ł.R.] da się usunąć”¹⁰.

Padają niekiedy opinie, że tym, co wyróżnia naukę spośród innych dziedzin, są jej właściwości predykcyjne. Naukowcy, prowadząc badania, podczas których poznają rzeczywistość, zauważają regularności i w związku z tym formułują prawa, dzięki którym możliwe jest przewidywanie przyszłych zjawisk. Ma to także drugą stronę – wynik eksperymentu niezgodnego z przewidywaniami falsyfikuje prawo, a niekiedy podważa całą teorię (w tym miejscu znów można byłoby się powołać na Einsteina).

Kluczową kategorią używaną podczas analiz cech charakterystycznych nauki wydaje się jednak pojęcie intersubiektywnej komunikowalności. Poznanie naukowe odznacza się tym, że może być zakomunikowane w sposób, który przez wszystkich zainteresowanych może być zrozumiany tak samo. Pojawiają się jednak dwa główne pytania: co może być intersubiektywnie zakomunikowane oraz co przesądza o tym, że dany komunikat ma charakter intersubiektywny. Przedstawiciele szeroko rozumianego empiryzmu uznają, że intersubiektywność wiąże się z doświadczeniem. Doświadczenie co prawda nie pozwala na komunikowanie samych doznań (co zauważał już Henri Poincaré¹¹), ale stosunków pomiędzy nimi (Moritz Schlick dodałby – stosunków formalnych¹²).

Podobny pogląd wyrażał także Kazimierz Ajdukiewicz, według którego zdanie naukowe to takie, które daje się „bez reszty zakomunikować” oraz sprawdzić, jeśli ktoś nie daje mu wiary¹³. Ajdukiewicz posługiwał się tymi

⁹ Zob. np. K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, tłum. H. Kraheńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, s. 232 i n.

¹⁰ Tamże, s. 233.

¹¹ H. Poincaré, *Wartość nauki*, Warszawa: Nakład Jakuba Mortkowicza 1908, s. 169–170.

¹² M. Schlick, *Przeżycie, poznanie, metafizyka*, [w:] H. Buczyńska-Garewicz (red.), *Koło Wiedeńskie*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1960.

¹³ J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 461. Zob. też w tym kontekście: J. Woleński,

warunkami w duchu empiryzmu, jednak warunki prawdziwości nie muszą odnosić się do danych empirycznych, ale na przykład do spójności pewnych tekstów z innymi, albo reguł transformacji twierdzeń wewnątrz pewnego systemu. Co się tyczy natomiast „intersubiektywnej komunikowalności”, niekoniecznie i ona wiąże się ze skrajnie empirystycznym stanowiskiem, ponieważ kategorią tą posługuje się choćby konstrukttywizm komunikacyjny. Intersubiektywność jest tu opisywana jako uznanie, przez grupę współkonstytuującą dyskurs, reguł powiązanych z użytkowaniem symbolu, słowa, zdania¹⁴. W tym wypadku dyrektywa rozstrzygająca o intersubiektywności brzmiałaby następująco: komunikat jest intersubiektywny, jeśli rządzą nim j a k i e ś (możliwe do poznania przez każdego zainteresowanego) reguły.

Podsumowując powyższe, na podstawie rozmaitych prób wyróżnienia cech charakteryzujących naukę można pokusić się o syntetyzującą refleksję, według której nauka powinna charakteryzować się dwiema korelującymi ze sobą cechami: elitaryzmem semantycznym i egalitaryzmem praktycznym¹⁵.

Elitaryzm semantyczny to cecha wytwarzanych w obrębie nauki zdań (produktów poznania), którym stawia się wyższe standardy niż podczas uprawiania innego typu dyskursu – potocznej rozmowy, ezoterycznych nawoływań czy rozmaitych dyskursów religijnych. Standardy te obejmują przede wszystkim postulat spójności w sferze syntaktycznej i postulat jasnych reguł komunikacji. Zdania budowane wokół jednej teorii, jednej szkoły czy jednej dyscypliny powinny być ze sobą niesprzeczne i wzajemnie współzależne. Ponadto powinny być powiązane regułami w taki sposób, aby każdy – po odpowiednim przeszkoleniu – wiedział, jaki element rzeczywistości oznaczyć danym słowem (gdy mowa o naukach związanych z empirią) lub jak ich użyć (gdy mowa o naukach formalnych)¹⁶. Tylko ten warunek decyduje

Umiarkowana (poprawiona?) obrona scjentyzmu, [w:] H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek (red.), *Racjonalność. Nauka. Społeczeństwo*, Warszawa: PWN 1989.

¹⁴ M. Wendland, *Konstrukttywizm komunikacyjny*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM 2011, s. 177.

¹⁵ Oba terminy pochodzą ode mnie, ale oczywiście nie pierwszy zwracam uwagę na konstytutywność znaczenia ich treści dla nauki. Ogólnie o elitaryzmie w podejściu do nauki (krytycznie) pisał Imre Lakatos. Por. tenże, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995, s. 335–351.

¹⁶ Do tego należałoby także dodać, że postulat jasności reguł porozumiewania się kontrolowany jest poprzez, z jednej strony, normatywność znaczenia pewnych terminów (dobre–złe użycie; dotyczy to w szczególności praktyki wdrażania uczniów w specyfikę

bowiem o możliwości istnienia krytyki naukowej – weryfikacji i falsyfikacji hipotez, prawomocności wniosków, dyskusji nad przyjętymi założeniami, czyli tych wszystkich aspektów uprawiania nauki, o których wcześniej była mowa. Zastanawiając się więc, czy dana dziedzina jest nauką, należy odpowiedzieć na pytania: czy możliwa jest w niej krytyka naukowa oraz jak jest ona możliwa?

W tym momencie ujawnia się druga cecha nauki, a mianowicie egalitaryzm praktyczny. Cechę tę dałoby się ująć w następującym, nieco aforystycznym zdaniu: nauka nie jest chimeryczna. Znaczy to, po pierwsze, że ocena działalności naukowej jest możliwa przez każdego zainteresowanego, po drugie zaś, że każdy może uprawiać naukę. Zdobywając uprzednio wiedzę, dostępną w podręcznikach, skryptach i innych źródłach, jest się przygotowanym, aby w pełni zrozumieć wyniki badań prowadzonych w obrębie każdej z nauk. Jediną przeszkodą, która może to utrudnić, jest czas potrzebny do zgromadzenia odpowiednich wiadomości w przypadku szczególnie hermetycznych dyscyplin. Niemniej jednak jest to wyłącznie kwestia wysiłku intelektualnego osoby, która takiego trudu się podejmuje. Co więcej, sięgnięcie do nieaktualnych już badań czy podręczników, posiadwszy aktualną wiedzę, daje sposobność poddania starych wyników ewaluacji w wyniku zrozumienia, dlaczego pewien stan wiedzy nazywa się nieaktualnym¹⁷.

Nauki poddaje się klasyfikacji. Uwzględnienie sposobów tych podziałów stanowi warunek konieczny dla dalszych dociekań, które będą miały potwierdzać tezę, że miejsce teologii wśród nauk znajduje się w tym samym zbiorze, który zawiera również matematykę i logikę.

języka danej gałęzi nauki oraz dyscypliny w przestrzeganiu reguł oznaczania) oraz, z drugiej, możliwość ich jawnego negocjowania (najczęściej już na wyższym poziomie – pomiędzy samymi naukowcami).

¹⁷ Należy zaznaczyć, że egalitaryzm praktyczny jest cechą nauki jako takiej. Istnieje wszelako wiele czynników socjologiczno-psychologicznych niezwiązanych bezpośrednio z nauką, ale utrudniających zajmowanie się nią – bariery instytucjonalne, predyspozycje intelektualne, szczęście do dobrych nauczycieli itd.

2. Podział nauk

Na potrzeby niniejszego artykułu rozpatrzę jedną z najbardziej rozpowszechnionych klasyfikacji – dualny podział nauk. Wyodrębni on dwie podstawowe klasy, z których pierwszą stanowią nauki formalne, drugą natomiast, w zależności od preferowanej przez autora podziału terminologii, nauki empiryczne (Jan Such, Małgorzata Szcześniak)¹⁸, realne (Michał Heller)¹⁹ lub faktualne (Zygmunt Hajduk)²⁰. Oba rodzaje nauk odróżnia od siebie zarówno (najogólniej pojęty) przedmiot, jak i wyznaczona przez przedmiot metoda. Najpopularniejszymi egzemplifikacjami nauk formalnych są matematyka i logika. Według Hellera podstawowym aspektem różnicującym oba rodzaje nauk jest odróżnienie formy od treści²¹. Nauki realne zajmują się przedmiotami dostępnymi w świecie doświadczalnym, formułując przy tym zdania syntetyczne (informatywne) o tych przedmiotach. Sądy te są różnego rodzaju i wyczerpują rozmaite aspekty, o których mowa była w poprzednim paragrafie – mogą być względem swojego przedmiotu bądź to deskryptywne, bądź uogólniające, przewidywające, hipotetyczne itd. Tymczasem język nauk formalnych składa się wyłącznie z tautologii. Podobną rzecz zauważają Such i Szcześniak, dodając do reguł konstytuujących język nauk formalnych „tezy języka”, czyli postulaty znaczeniowe i ich konsekwencje²². Nauki formalne nie posiadają przedmiotu w świecie doświadczalnym, a przez to też zupełnie inaczej należy rozumieć w nich takie pojęcia, jak na przykład „dowód”. O ile dowodem w naukach realnych będzie wykazanie zachodzenia pewnego obserwowalnego stanu rzeczy, o tyle w naukach formalnych dowód jest, w najogólniejszym rozumieniu, przejściem od zdań bazowych do zdania dowodzonego z poszanowaniem przyjętych w danej nauce reguł przekształceniowych. Problem, w jaki sposób f a k t y c z n i e owa „gra symboli” odnosi się do świata realnego, jest wielkim zagadnieniem filozofii matematyki, ale nie widzę zasadniczych powodów, dla których miałby mnie

¹⁸ J. Such, M. Szcześniak, *Filozofia nauki*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2000, s. 52.

¹⁹ M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków: OBI – Wydawnictwo Naukowe PAT 1992, s. 18.

²⁰ Z. Hajduk, *Zarys filozofii nauk formalnych*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011, s. 13.

²¹ M. Heller, dz. cyt., s. 18.

²² J. Such, M. Szcześniak, dz. cyt., s. 56.

on w tym momencie zajmować. Interesują mnie tutaj bowiem jedynie różnice n a o c z n i e stwierdzalne. Chodzi tu o zachowanie kolejności, w której klasyfikacja oparta na czynnikach deskryptywnych i naocznych poprzedza filozofię danej nauki.

Posiadanie ogólnych informacji na temat charakteru różnic pomiędzy naukami formalnymi i realnymi daje sposobność do rozpoczęcia refleksji na temat naukowej natury teologii. Respektując pierwszorzędność samostanowienia, zbadam, jakie są deklaracje na temat natury i przedmiotu teologii, wyrażone przez samych teologów.

3. Teologiczna definicja teologii

Jak wspomniałem na początku, niniejszy artykuł stanowi refleksję filozoficz-nonaukową, nie zaś metateologiczną. Terminy funkcjonujące w określony sposób w dyskursie (dyskursach) teologicznym (teologicznych) – wśród nich kluczowy jest sam termin „teologia” – aby stać się przedmiotem filozoficz-nonaukowej refleksji, muszą być tym samym przekładalne na język filozofii. Może się jednak okazać, że nawet gdy dane słowo znajduje się w zasobach leksykalnych jednej i drugiej dziedziny, to zarówno zakres treściowy, jak i reguły posługiwania się nim różnią się w ramach obu dyscyplin. Pierwszym etapem badania będzie sprawdzenie, czy definicja teologii sformułowana w ramach samej teologii jest z tego punktu widzenia satysfakcjonująca. Innymi słowy sprawdzę, czy teologiczna definicja teologii czyni zadość regułom i obostrzeniom dotyczącym definiowania terminów w filozofii.

W okolicznościach, jakie nakreśliłem, dobrze byłoby znaleźć probierz wartości konkretnej definicji. W tym przypadku chodzi o dyrektywę bądź o inne zdanie o charakterze kryterialnym, jednoznacznie rozstrzygające interesującą mnie kwestię. W tym wypadku chodzi o definicję, posługującą się terminologią Ajdukiewicza, stworzoną do celów diagnostycznych, dzięki której powinniśmy móc „rozstrzygnąć czy dany przedmiot [*implicite* dany w doświadczeniu – przyp. Ł.R.] pod definiowany gatunek podpada, czy też nie”²³. Będę nazywał ten wymóg mianem „kryterium Ajdukiewicza”. Według sposobu, w jaki odczytuję jego adekwatność do definiowania przedmiotu dla naszych potrzeb, kategoria doświadczenia ma pozwolić na zapobieżenie

²³ K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa: PWN 1965, s. 84.

problemowi ekskluzywności definicji. Definicja zrozumiała ekskluzywnie uniemożliwiałaby realizację postulatu egalitarności praktycznej, zawężając krąg osób ją rozumiejących do jakiejś arbitralnie wybranej zbiorowości. Czynnikiem pozwalającym przeciwstawić się temu jest odniesienie do empirii, wprowadzające element intersubiektywności (w rozumieniu narzuconym powyżej).

Chcę ustalić, czy status nauki należy się teologii, a jeśli tak, to do której z wyodrębnionych klas ją zaliczyć. Aby zaliczyć teologię do klasy nauk realnych, należałoby po pierwsze ustalić jej przedmiot. Rozpatrzmy więc definicje teologii, które wyodrębniają ją spośród innych nauk właśnie ze względu na ten czynnik. Franz Diekamp pisze: „teologia jest nauką o Bogu i o relacjach między Bogiem, człowiekiem a światem”²⁴. Edward Ozorowski definiuje teologię następująco:

[t]eologia bezpośrednio zajmuje się badaniem przekazu O b j a w i e n i a [podkr. – R.Ł.]. Zawiera się ono w Piśmie Świętym i Tradycji. Jego nośnikiem jest głównie ludzkie słowo, a także inne przejawy kultury. Stosuje ona tu te same metody, którymi posługują się nauki humanistyczne i osiąga przy ich pomocy oczywistość wynikania²⁵.

Inną definicję proponuje Stanisław Kamiński:

przedmiotem jej [teologii] jest Bóg i wszystko, co pozostaje w relacji do niego. Przedmiotem naukowych badań teologicznych są więc: B ó g i s p r a w y B o ż e [podkr. – R.Ł.], o ile są objawione oraz o ile wymagają jeszcze naturalnych operacji poznawczych – in quantum intelligibiles. Dlatego pozytywne dociekania teologiczne mają za przedmiot prawdy jedynie zasadowo objawione (virtualiter revelata)²⁶.

Oto dwie definicje odwołujące się do swoistego doświadczenia. Definicja Thomasa Rauscha: „Teologia zajmuje się naszym doświadczeniem Boga,

²⁴ F. Diekamp, *Theologiae dogmaticae manuale. Quod secundum principia S. Thomae Aquinatis exaravit Franciscus Diekamp*, vol. I–IV, Desclée–Parisii–Tornaci–Romae 1949. Za: A. Bronk, S. Majdański, *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2006, nr 2, s. 82.

²⁵ E. Ozorowski, *Teologia jako nauka*, <http://ktk.uwb.edu.pl/wystapienia/1.htm> (dostęp: 5.02.2015).

²⁶ Za: A. Bronk, S. Majdański, dz. cyt., s. 82.

szczególnie naszym doświadczeniem Boga jako wspólnoty wiary. Jest to wysiłek, aby zrozumieć i zinterpretować doświadczenie wspólnotowej wiary, w sposób dający się wyrazić w języku i symbolu”²⁷. Definicja Johna Robba Carnesa: „Teologia jest logosem theosu: jest myśleniem o Bogu [...] a Bóg jest Tym, z czym teologia ma do czynienia w doświadczeniu religijnym”²⁸.

Pierwsza grupa definicji odwołuje się do pojęcia Boga jako pojęcia już zrozumiałego (a więc zakłada także jego sensowność i faktualność). Druga grupa definicji odwołuje się natomiast do specyficznego rodzaju doświadczenia, a więc „doświadczenia jako wspólnoty wiary” oraz „doświadczenia religijnego”. Swój komentarz do tych definicji rozpocznę od przedstawienia typologii sensowności autorstwa logika religii.

4. Sens operacyjny i problem sensu ejdetycznego

Józef Maria Bocheński dzieli sens na dwa rodzaje: operacyjny i ejdetyczny. „Znak posiada sens ejdetyczny wtedy, gdy znamy jego semantyczny odpowiednik (*Gegenstück*), tzn. jeżeli wiemy, co on oznacza czy też co on znaczy. Czysto operacyjny sens znak posiada wtedy, gdy wiemy tylko, jak można go używać, tzn. jeżeli znamy obowiązujące go reguły syntaktyczne”²⁹. Bez wątplenia możemy stwierdzić, że słowo „Bóg” posiada ogólny sens operacyjny (posiada także poszczególne sensory operacyjne dla różnych dyscyplin, o czym niżej). Znaczy to na przykład, że gramatycznie słowo „Bóg” jest rzeczownikiem męskoosobowym; posiada reguły odmiany w zależności od składniowej struktury zdania, w którym zostało osadzone; w logice można użyć je w roli argumentu dla funkcyjów zdaniotwórczych itd. Są to cechy, które dla osoby posiadającej wiedzę na temat posługiwania się językiem ewokują, na poziomie formalnym, reguły tworzenia zdań zawierających ten wyraz.

Przyjęcie, że teologia jest nauką humanistyczną lub nauką *sui generis*, posiadającą swoisty dla siebie przedmiot, i formułuje twierdzenia faktualne

²⁷ T.P. Rausch, *Theology and Its Method*, [w:] T.P. Rausch (red.), *The College Student's Introduction to Theology*, Collegeville, Minnesota: The Order of St. Benedict 1993, s. 12.

²⁸ J.R. Carnes, *Axiomatics and Dogmatics*, New York: OUP 1982, s. 39. Za: A. Bronk, S. Majdański, dz. cyt., s. 87.

²⁹ J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań: Wydawnictwo W drodze 1992, s. 49.

o tym przedmiocie, wyrażające stany rzeczy, musiałyby nieść ze sobą pewne określone – a kwestionowane w przypadku teologii – presupozycje z zakresu filozofii języka. W szczególności, że zdanie „Bóg istnieje” jest zdaniem sensownym oraz że jest zdaniem informującym o pewnym jasno ustalonym fakcie. Otóż co do żadnego z tych założeń nie ma zgody. Istnieją filozofowie, według których zdanie „Bóg istnieje” nie posiada sensu poznawczego; istnieją filozofowie, którzy kwestionują jego faktyczną wartość; pomijając całkiem pokazną grupę, nie tylko filozofów, która twierdzi, że jest ono po prostu błędne. Sens ejdetyczny pozostaje więc kwestią sporną.

Neopozytywizm negował znaczenie słowa „Bóg” w oparciu o kryteria weryfikowalności, przykładem niech będzie tu chociażby Alfred Jules Ayer³⁰. Współcześnie na rzecz tezy o bezsensowności (ejdetycznej) argumentuje Bohdan Chwedeńczuk w oparciu o tzw. wymóg Hume’a³¹. Podobny pogląd wyrażają także Bernard Williams³², Kai Nielsen³³ czy Michael Martin³⁴.

Istnieją filozofowie, którzy upatrują w wyrażeniach religijnych jedynie funkcji emotywnych, impresywnych lub performatywnych. Ich zdaniem wypowiedzi tego rodzaju skłaniają do pewnych działań, do podjęcia pewnej praktyki życiowej, przyjęcia odpowiednich dyrektyw moralnych, ekspresji preferencji etycznych, ale nie mają funkcji referencyjnych (czego, w odróżnieniu od neopozytywistów, nie uważają jednocześnie za przejaw bezsensowności). Jednym z popularniejszych poglądów wyrażających te myśli jest tzw. Wittgensteinowski fideizm³⁵.

Celem niniejszego artykułu nie jest rzecz jasna podawanie racji na rzecz którejś z tych teorii. Za podstawowy argument na rzecz wzięcia w nawias sensowności słowa Bóg można uznać fakt, że istnieje wiele sprzecznych metod posługiwania się nim i, jak przekonuje chociażby Tomasz Węclawski, nie ma żadnego w s p ó l n e g o d l a w s z y s t k i c h

³⁰ A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York: Dover Publications 1952, s. 35.

³¹ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 58. Dokładne omówienie zarzutów dotyczących tego kryterium s. 61–107.

³² B. Williams, *Paradoks Tertuliana*, [w:] *Filozofia religii*, B. Chwedeńczuk (red.), Warszawa: Spacja/Aletheia 1997.

³³ K. Nielsen, *Weryfikacja eschatologiczna*, [w:] *Filozofia religii*, dz. cyt..

³⁴ M. Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press 1992.

³⁵ Zob. np. J. Gomułka, *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2011.

pola jednomyślności³⁶. Sprawę komplikuje dodatkowo fakt, że zwolennicy niemal każdej z metod uważają, że to oni posługują się metodą adekwatną czy słuszną, i nie ma żadnego zewnętrznego arbitra, który mógłby sprawę rozsądzić. Innym argumentem, odwołującym się bezpośrednio do dziedziny nauki jest fakt, że przedmiot, jaki teologia wyznaczyła, jest transcendentny – nie istnieje więc żadna możliwość, by wskazać go metodami doświadczalnymi – bezpośrednio za pomocą definicji ostensywnej lub choćby pośrednio, jak w fizyce definiuje się czarne dziury lub ciemną materię³⁷. Skoro tak, to teologiczna definicja teologii nie spełnia kryterium Ajdukiewicza, ponieważ nie wiadomo, jaki publiczny sens należy nadać temu słowu, nie jest więc jasne, czy dany przedmiot spełnia ją, czy też jej nie spełnia. Bez wątplenia mamy tu do czynienia z terminem silnie uteoretyzowanym w ramach jednego dyskursu, jednak ewentualna możliwość przekładu na język publiczny pozostaje niewiadomą, albowiem brak kryteriów, według których można by w ostateczny sposób dokonać oceny jego słuszości, o czym świadczy wspomniana wcześniej koegzystencja różnych, wzajemnie sprzecznych metodologii posługiwania się tym słowem poza teologią. Oto powody, dlaczego w ogóle problem sensowności przedmiotu teologii może być rozpatrywany.

Filozoficznym założeniem, przyjmowanym *implicitie* przez teologów, jest przyjęcie poglądu o sensowności oraz o faktualności zdań religijnych. Z drugiej strony, jak wskazywałem powyżej, uznanie wypowiedzi teologicznych za sensowne i faktualne nie jest bynajmniej w filozofii oczywiste, co więcej, istnieją pewne powody, które mogą skłaniać do odrzucenia tych poglądów. Aby zapewnić teologii status nauki w rozumieniu nakreślonym powyżej, teologia musiałaby posiadać aspekt gwarantujący egalitaryzm praktyczny zarówno w samym dostępie do badań teologicznych, jak i w kryteriach ich oceny. Kryteria te musiałaby być dostępne dla każdego zainteresowanego, w tym przypadku również dla tych osób, które uznają sens ejdetyczny pojęcia „Bóg” za problematyczny.

Mogłoby się wydawać, że problem ten rozwiązuje w pewien sposób odwołanie się do określonego typu doświadczenia, jak proponują to Rausch i Carnes. Definicja Carnesa jest jawnie niewydajna co najmniej z dwóch

³⁶ Zob. T. Węclawski, *Metodologia teologii*, „Nauka” 2004, nr 2, s. 104.

³⁷ Potrzeb nie wyczerpuje tutaj podanie listy cech łączących się ze słowem „Bóg” – podanie takiej listy miało by funkcję wyłącznie formalną, techniczną.

powodów. Powód pierwszy wiąże się z problemem konceptualizacji doświadczenia religijnego – nie istnieje mianowicie żadna metodologia osiągnięcia doświadczenia religijnego, nie ma też żadnej przekonującej techniki, która mogłaby wykazać, czym w istocie różni się doświadczenie religijne od niereligijnego³⁸. Nawet jeśli zgodzilibyśmy się na ustępstwo i stwierdzili, że pojęcie doświadczenia religijnego jest zrozumiałe, pojawia się inny problem. Doświadczenie religijne jest *par excellence* ekskluzywne i dostępne nie-licznym. Jeżeli teologia miałaby być „myśleniem o Bogu”, a Bóg być Tym, co dane w doświadczeniu religijnym, to teologia mogłaby być uprawiana, a jej rezultaty zrozumiałe wyłącznie dla osób, które przeżyły doświadczenie religijne. Teologia nie spełniałaby wymogu praktycznej egalitarności. Wrażenie niewydajnej sprawia także definicja Rauscha. W tym przypadku problem tkwi, jak się wydaje, w teologicznym uteoretyzowaniu terminów takich, jak „wspólnota wiary” oraz „doświadczenie Boga”. W dyskursie potocznym, mówiąc o wspólnocie wiary, można mieć na myśli jakąś grupę podzielającą określony zespół wyznawanych poglądów. Trudno stwierdzić, co miałyby intersubiektywnie oznaczać, że istnienie takiej grupy prowadzi lub daje się rozumieć jako „doświadczenie Boga”. Nadto Rausch, pisząc, że „[teologia] jest to wysiłek, aby zrozumieć i zinterpretować doświadczenie wspólnotowej wiary, w sposób dający się wyrazić w języku i symbolu”, zdaje się sugerować, iż istnieje wiara nieskonceptualizowana. O ile faktem jest, że we współczesnej filozofii umysłu powstał wielki i doniosły spór o istnienie umysłowej treści pozapojęciowej (*non-conceptual content*), o tyle termin „wiara” nieodmiennie wiąże się z potrzebą określenia jej przedmiotu³⁹. Wiara jest wiarą wtedy, gdy już sama przez się daje się wyrazić w języku. Jeżeli pojęciu temu nadaje się inne znaczenie, teoretyzuje się je w inny sposób, wówczas mamy do czynienia z innego rodzaju odmiennym typem dyskursu.

Podsumowując powyższe, próbowałam znaleźć definicję teologii, która w sposób bezsporny wskazywałaby jej przedmiot. Diagnoza problemu koncentruje się na posługiwaniu się przez teologię terminami, co do których sensowności i faktualności istnieją pewne zastrzeżenia natury filozoficznej.

³⁸ Zob. np. B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 82–98.

³⁹ Można byłoby ująć to w ten sposób, że przekonanie posiada dwa człony: treść propozycjonalną oraz stopień uznania. Jeśli X uznaje w dostatecznym stopniu treść przekonania za prawdę, wówczas daje się mówić o wierze X w dany stan rzeczy, wyrażony przez treść przekonania.

W ramach samego dyskursu teologicznego próżno szukać rozwiązania tego problemu, ponieważ zdania formułowane w ramach dyskursu teologicznego presuponowane są przez twierdzenia o ich sensowności i faktualności.

Jeżeli teologia jest nauką, jej naukowość nie może być zależna od filozoficznojęzykowych presupozycji. Takie ujęcie prowadziłoby wręcz do absurdu, relatywizowałoby bowiem, i temporalizowało, naukowość teologii, korelując ją z językowymi przekonaniem osoby, która akurat w danym momencie wypowiada się na temat teologii. Naukowość ta musi być więc okazana w taki sposób, aby współistnienie różnych poglądów na naturę sensowności i faktualności dyskursu teologicznego nie stało na przeszkodzie jawnej oceny metod badań teologicznych, śledzenia sposobów formułowania hipotez i wniosków oraz istnienia zewnętrznej krytyki naukowej. Należy znaleźć więc takie aspekty działalności teologicznej, które mają charakter w pełni publiczny, co do których nie ma żadnych obiekcji. I to jest właśnie rzecz, którą postaram się teraz wykonać.

5. Teologia w działaniu

W tym kontekście niezbędne wydaje się przyjrzenie się nie tyle przedmiotowi teologii, ile działalności teologicznej, w szczególności zaś jej metodologii. W oglądzie tym wyjdę od deklaracji zawartych w podręcznikach teologicznych (wszak są one materiałami wyznaczającymi standardy badań), a następnie rozpatrzę na dwóch przykładach ich zastosowanie w praktyce. Przedstawione dwa przykłady stanowią część esencjonalną, ich liczbę usprawiedliwiam koniecznością zachowania pewnego rozsądku w ustalaniu objętości artykułu. Mają one za zadanie ilustrować tezy, a nie je weryfikować. Swoje wnioski z tej analizy przedstawię dopiero po prezentacji materiału.

Jak wskazałem, deklaracyjny przedmiot teologii jest transcendentny, a przez to nieempiryczny. Wyklucza to więc istnienie jakichkolwiek doświadczeń w zakresie ustalenia prawdziwości twierdzeń o nim. Jak pisze Józef Majewski: „nie ma takiego eksperymentu, który pozwoliłby ustalić prawdziwość dogmatu, że Jezus Chrystus jest Bogiem, czy że jest obecny w Eucharystii pod postaciami chleba i wina”⁴⁰. Skoro więc żadna empiryczna

⁴⁰ J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, Warszawa: Biblioteka Więzi, s. 21.

rzeczywistość nie odpowiada słowom, którymi posługuje się teologia, to w jaki sposób prowadzone są badania teologiczne?

Ponieważ nie jestem teologiem, a więc (*vérité de La Palisse*) nie mogę odwołać się do własnych badań teologicznych, zmuszony jestem zaufać danym zewnętrznym opisującym tego rodzaju badania. Czuję się natomiast upoważniony do analiz filozoficznej i socjologicznej. Od tej drugiej rozpoczął na przykład cytowany już Tomasz Węclawski, przedstawiając argument za naukowością teologii, wskazujący na rozliczne podobieństwa społecznie podejmowanych przez teologów praktyk, nazywanych przez nich badaniami, do tej samej kategorii czynności podejmowanych w innych dziedzinach, których naukowość nie jest jednak kwestionowana. Powiada on mianowicie, po pierwsze, że praktyka badawcza teologów nie różni się od praktyki przedstawicieli nauk humanistycznych, a to za sprawą faktu, że ich obiektem zainteresowania jest w pierwszej kolejności tekst⁴¹. Nie ma powodu, aby nie zaufać czynnemu (w momencie pisania przez niego tych słów) teologowi, można więc wysnuć pierwszy wniosek o tym, że praca teologa jest głównie pracą *na tekście*. Jakiego rodzaju teksty bada teolog? Odpowiedź uzyskujemy z zacytowanych wcześniej definicji teologii, a w szczególności z definicji Ozorowskiego. Podstawowymi tekstami, na których pracują teologowie rzymskokatolicy, są: Pismo Święte, skodyfikowane zapisy Tradycji, a także pisma papieskie, dokumenty kościelne, pisma innych teologów, a także publikacje innych nauk, jeśli teolog prowadzi badania interdyscyplinarne, na przykład filozoficzno-teologiczne lub historyczno-teologiczne.

Należy teraz odpowiedzieć, co robi z danymi teolog, tzn. jakim poddaje je przekształceniom, procedurom czy operacjom. W świecie idealnym każdy naukowiec zabierający się do badania powinien sformułować, na podstawie dostępnych mu teorii i założeń wstępnych, jakąś hipotezę badawczą, której prawdziwość chciałby sprawdzić. Następnie, za pomocą metodologii danej nauki, przeprowadza na zgromadzonym materiale pewne procedury, którymi bądź to osiąga, posługując się sformułowaniem Ozorowskiego, *oczywistość wynikania*, bądź też stwierdza, że oczywistość ta nie zaszła, a więc należy hipotezę odrzucić jako sfalsyfikowaną. Każdy, kto kiedykolwiek zapoznał się z pracami teoretyków nauki, wie, że te wymagania są obostrzeniami zbyt restrykcyjnymi i w praktyce rzecz wygląda zgoła inaczej, niemniej jednak pytaniu o to, j a k pracuje teolog, wagi wcale to nie umniejsza.

⁴¹ T. Węclawski, dz. cyt., s. 101.

Czesław Bartnik wymienia trzy etapy badania w teologii fundamentalnej. Po pierwsze, teolog przyswaja „dane fundamentalne”, następnie uznaje je jako wiarygodne i mogące stanowić założenia wyjściowe, następnie zaś „oddaje się pracy refleksyjnej”, uzasadniając dane wyjściowe⁴². Bartnik wymienia siedem metod teologii: pozytywna, scholastyczna, historyczna, językowa, fenomenologiczno-egzystencjalna, personalistyczna oraz minimalistyczna⁴³. Spójrzmy tylko na cztery pierwsze, które wydają się najbliższe standardom naukowym.

Metoda pozytywna polega na uzasadnianiu konkretnych prawd wiary za pomocą „konkretnych świadectw, wypowiedzi i dokumentów, branych z Biblii, Tradycji i orzeczeń Magisterium”. Jest to metoda, która, zdaniem Bartnika, z powodu wybiórczości przytaczanych wypowiedzi znacznie utrudnia budowę spójnej teorii teologicznej.

Metoda scholastyczna ma znacznie wyższe ambicje – a mianowicie budowę systemu formalnego, podobnie jak czyni się to w filozofii spekulatywnej, przechodząc od „prawd objawionych” do wniosków za pomocą reguł wnioskowania. Bartnik zaznacza jednak, że konkluzji tych nie należy brać za ściśle sylogistyczne, a raczej za ich analogon.

Metoda historyczna to „odwzorowywanie w człowieku zdarzeń zbawczych i całości dziejów zbawienia, dokonanych w czasach biblijnych i kontynuujących się poznawczo przez całą historię”. Warto odnotować w tym miejscu, że metoda ta, w odróżnieniu od dwóch pierwszych, akcentuje wymiar empiryczny, a więc pewne zdarzenia historyczne, badane środkami należącymi do nauk historycznych.

Metoda lingwistyczna obejmuje badanie języka. Bartnik podaje jej trzy możliwe ujęcia: neopozytywistyczną – skupiającą się na syntaktyce; hermeneutyczną – badającą sensy chrześcijańskiego języka oraz strukturalistyczną, która traktuje warstwę językową jako reprezentację struktury zjawiska chrześcijaństwa.

W teologii istnieją więc metody prowadzące od założeń do wniosków. Z pozostałymi naukami dzieli teologia także wewnętrzne polemiki i dyskusje, w których jedno hipotezy czy konkluzje się przyjmuje, inne zaś odrzuca. Spróbuję teraz nakreślić naturę tych sporów, wskazując teorię teologiczną, która została potępiona, oraz polemikę teologiczną. Obraz ten z oczywistych

⁴² Za: H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. I, Warszawa: Więź 2010, s. 54.

⁴³ C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 1008–1014.

względów jest niereprezentatywny, chodzi mi jednak wyłącznie o wskazanie pewnych newralgicznych punktów, które wybrane przykłady znakomicie obrazują.

Za przykład teorii potępionej niech służy chrystologia Deodata de Basly. Jednym z dogmatów katolickich jest przyjęta na soborze chalcedońskim doktryna unii hipostatycznej. Sobór zatwierdził, co następuje:

Jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn Jednorodzony, ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia. Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie i w jednej hipostazie⁴⁴.

Zacytujmy wniosek z Katechizmu Kościoła Katolickiego:

Jedynе i całkowicie wyjątkowe wydarzenie Wcielenia Syna Bożego nie oznacza, że Jezus Chrystus jest częściowo Bogiem i częściowo człowiekiem, ani że jest ono wynikiem niejasnego pomieszania tego, co Boskie, i tego, co ludzkie. Syn Boży stał się prawdziwie człowiekiem, pozostając prawdziwie Bogiem. Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem⁴⁵.

De Basly zastanawiał się natomiast nad problemem, w jaki sposób myślał Jezus, jakiej natury była jego świadomość. Jak pisze Raymond Winling, „teologia ta chciała ocalić absolutną transcendencję Boga w stosunku do Chrystusa-człowieka i Jego pełnego człowieczeństwa”⁴⁶. De Basly twierdził, że Logos nie może być tożsamy z człowiekiem, Chrystus stanowił „całość relacjonalną, w której Bóg i człowiek są w stosunku «drugiego do innego drugiego»”⁴⁷. Pomysł ten został potępiony w encyklice *Sempiternus Rex* Piusa XII następującymi słowami:

wynoszą oni [krytycy – Ł.R.] stan natury ludzkiej Chrystusa do tego stopnia, że jest uważana jako podmiot pełnoprawny (*sui iuris*) i jakby nie istniała w osobie samego Słowa. Tymczasem Sobór Chalcedoński

⁴⁴ Za: Katechizm Kościoła Katolickiego, www.katechizm.opoka.org.pl, 467.

⁴⁵ Tamże, 464.

⁴⁶ R. Winling, *Teologia współczesna*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków: Wydawnictwo Znak 1990, s. 119.

⁴⁷ Tamże.

zgodnie z Soborem Efeskim wyraźnie naucza, że obie natury naszego Zbawiciela łączą się, by „tworzyć jedną osobę”, i nie pozwala przyjmować dwu jaźni w Chrystusie, jak gdyby przy Słowie był umieszczony jakiś „człowiek przyjęty” cieszący się pełną autonomią⁴⁸.

Spójrzmy teraz na przykład polemiki teologicznej. Dogmat o Trójcy Świętej przedstawia Katechizm Kościoła Katolickiego: „Trójca jest jednością. Nie wyznajemy trzech bogów, ale jednego Boga w trzech Osobach: «Trójcę współistotną»”⁴⁹. Ponieważ, gdyby użyć tu analogii do materialnej rzeczywistości, zdanie to wydałoby się nielogiczne, dogmat ten był przedmiotem wielu komentarzy. Jednym z komentatorów był Karl Rahner, który przedstawił następującą tezę: „Trójca, która się przejawia w ekonomii zbawienia, jest Trójcą immanentną, i odwrotnie”⁵⁰. Za Trójcę w pierwszym przypadku należy uznawać Trójcę objawioną w Chrystusie, zaś za Trójcę immanentną – sam Logos. Zobaczmy zarzuty Congara:

twierdzi [on], że należy zniuansować owo „odwrotnie”, zważywszy że stworzenie jest aktem wolnym i niekoniecznym, podczas gdy pochodzenie Osób dokonałoby się nawet, gdyby nie było stworzenia. Z drugiej strony, [...], samoudzielanie się Boga w ekonomii dokonuje się w formie pokory Boga ukrytego: Trójca nie objawia w ekonomii całej pełni tajemnicy Trójcy immanentnej⁵¹.

6. Teologia w rozumieniu formalistycznym

Powyższy opis teologii w działaniu prowadzi mnie do wniosku, że jest ona nauką formalną. Oto co rozumiem pod tym sformułowaniem. Działalność teologiczna, w tym przede wszystkim rozwiązywanie „problemów teologicznych”, tworzenie „koncepcji i teorii teologicznych” polega każdorazowo na ustaleniu wzajemnej relacji pomiędzy skończoną liczbą pojęć, czyli

⁴⁸ *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007, s. 321.

⁴⁹ Katechizm Kościoła Katolickiego, dz. cyt., 253.

⁵⁰ Za: R. Winling, dz. cyt., s. 395.

⁵¹ Tamże, s. 396.

stworzenia nowych schematów pojęciowych, które byłyby syntaktycznie koherentne i logicznie niesprzeczne z innymi, przyjętymi już uprzednio, schematami pojęciowymi. Wykrycie takiej sprzeczności jest falsyfikacją teorii. Z jednej strony ten właśnie proces czyni zadość wymogowi semantycznego elitaryzmu, gdyż wyznacza (czy generuje) nowe zależności w obrębie pewnych schematów pojęciowych; z drugiej strony dzieje się to publicznie (tj. zgodnie z przyjętymi powszechnie standardami akademickimi), według ustalonych reguł, jest więc też zgodne z wymogiem egalitaryzmu praktycznego. Dwa ostatnie zdania ukazują zarazem, dlaczego można uważać teologię za naukę, i dlaczego akurat za naukę formalną. Przedstawię teraz, w jaki sposób powyższy opis doprowadził mnie do tych wniosków.

Rozpocząłem od nakreślenia metod teologii opisanych w podręcznikach tego przedmiotu i zrelacjonowałem pokrótce przebieg dwóch sporów teologicznych. Pierwszy z nich doprowadził do potępienia jednego ze stanowisk, drugi zaś pozostał nierozstrzygnięty. Teologia według cytowanych wcześniej deklaracji zajmuje się „Bogiem i sprawami bożymi”. Metody teologii przedstawione w podręczniku Czesława Bartnika nie prowadzą do zbadania żadnego realnego przedmiotu, jeżeli pojęcie realnego przedmiotu rozumiemy w sposób przyjęty w naukach przyrodniczych czy społecznych. Chociaż więc niektóre metody teologiczne zakładają odwołania do badań historycznych czy archeologicznych, a więc mających związek z empirią, same każą nieustannie powracać do kategorii nieempirycznych – Boga, Logosu, zbawienia. Należy zauważyć, że historyk, mając dostęp do danych historycznych, wnioskuje z nich o pewnych zdarzeniach, które da się opisać w terminach faktualnych. Twierdzi więc o jakiejś bitwie, że została stoczona w danym miejscu; twierdzi o jakimś królu, że podjął taką to a taką decyzję; twierdzi wreszcie o jakiejś warstwie społecznej, że posiadała takie to a takie przywileje. Sądy te, odwołując się do danych historycznych, projektują pewną wizję przeszłego stanu rzeczy, którą można sobie wyobrazić, unaocznic, odtworzyć, zrekonstruować. Nawet gdy wnioski te są nieprawidłowe, są w dalszym ciągu mową o rzeczywistości – tyle tylko, że mową fałszywą. Teolog, korzystając z danych empirycznych, nie formułuje natomiast wniosku o tej rzeczywistości. Dane historyczne służą mu jedynie za formalne wsparcie uzasadnienia nieempirycznych hipotez. W związku z tym na poziomie empirycznym nie występuje jakakolwiek możliwość zadośćuczynienia warunkowi egalitaryzmu praktycznego, ponieważ nie ma żadnej intersubiektywnej metody, by zbadać, czy dany

wniosek jest poprawny czy też nie. Teolog nie jest w stanie jednoznacznie zidentyfikować desygnatu, który miałby być reprezentacją słowa „Bóg”. Jego sens ejdetyczny jest, jak starałem się eksplikować, niejasny. Można oczywiście utrzymywać, że istnieją słowa, które mają przypisane znaczenia pomimo tego, że znaczeń tych nie da się jednoznacznie poznać z powodu nadprzyrodzonego charakteru rzeczywistości, z której pochodzą. Ta zaiste dziwna filozofia języka, choć oczywiście daje się deklaratorywnie uznać, ma nieprzezwyciężalną wadę – zamyka drogę do jednoznacznego zrozumienia terminów przez każdą zainteresowaną osobę. Możliwe jest jej werbalne p r z y j ę c i e, ale nie jest możliwe jej z a s t o s o w a n i e, z tego powodu iż jest poznawczo jałowa.

Niejasność ejdetycznego sensu głównego pojęcia teologii nie odbiera mu wszakże sensu operacyjnego. Ogólne reguły posługiwania się słowem „Bóg” są stosunkowo jasne, ich nauka stanowi element katechizacji. Teologia, korzystając z historycznego dorobku i wypracowanej metodologii, tworzy reguły znacznie bardziej złożone. Głównym przedmiotem teologii jest więc, w moim rozumieniu, t e k s t .

Jeśli w ten sposób rozumieć teologię, to spełnia ona zarówno warunek elitaryzmu semantycznego, jak i egalitaryzmu praktycznego. Pierwszy warunek jest spełniony, ponieważ jest działalnością polegającą na generowaniu wysoce spójnych zdań w sposób respektujący wyrobione i ugruntowane reguły syntaktyczne. Jednocześnie sam dorobek teologiczny i metodologia tworzenia tekstów teologicznych są, co do zasady, publiczne – w tym znaczeniu egalitarne. Rozumując w ten sposób, formuły teologiczne należy traktować na podobnej zasadzie co zdania matematyki lub logiki, które są podległe pewnym regułom transformacji. Jak twierdziłem powyżej, powstanie nowej koncepcji teologicznej jest ustaleniem nowej relacji wewnątrz systemu pojęciowego. Falsyfikacja może się odbyć wyłącznie poprzez stwierdzenie niedoskonałości na poziomie formalnym, na przykład poprzez uznanie, że proponowana relacja prowadzi do sprzeczności bądź inkoherencji z innym systemem, albo że powstała wskutek nierespektowania metodologicznych warunków transformacji itd.

Lepiej można to objaśnić na przykładzie teorii de Basly’ego. Autor posługuje się interesującym połączeniem dwóch poziomów terminologii – psychologicznego i teologicznego. Wykorzystanie takich pojęć psychologicznych jak „świadomość” mogłoby stworzyć złudne wrażenie, że omawiany jest dany stan rzeczy. W rzeczywistości spór nie jest sporem

o fakt empiryczny, lecz o słowa. Falsyfikacja twierdzenia de Basly'ego została dokonana poprzez nic innego niż ocenę stopnia sprzeczności z tekstem uważanym za część doktryny. Nie była więc kwestią empiryczną, ale kwestią formalną. Tekst soboru chalcedońskiego mówiący o naturze „bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia” stoi w sprzeczności z tezą Basly'ego, który stwierdza fakt takiego podziału. Obalenie tej tezy nie jest więc kwestią empiryczną, ale kwestią „przyjętych reguł gry”. Nie trzeba żadnych badań, by stwierdzić, że zdanie $2 + 2 = 5$ jest sprzeczne, gdy wiemy, że $1 + 1 = 2$, a $1 + 1 + 1 + 1 = 4$.

Przykład drugi pokazuje rzecz podobną, z tym że polemika Congara z Rahnerem nie dotyczy sprzeczności, ale zasadności uznania pewnego formalnej relacji pomiędzy dwoma pojęciami. W tym przypadku przedmiotem sporu jest uznanie relacji tożsamościowej zdania „Trójca ekonomii zbawienia” i „Trójca immanentna”. Ponieważ zarówno uznanie takiej relacji, jak i odmowa jej uznania nie stoi w sprzeczności z żadnym z nadrzędnych systemów pojęć, oba poglądy są teoretycznie możliwe do zaakceptowania, żaden z nich nie został ani zweryfikowany, ani sfalsyfikowany.

Jak widzieliśmy, istnieją dające się zrekonstruować na sposób publicznie sensowny sposoby wytwarzania hipotez teologicznych. Istnieją także publiczne metody ich weryfikacji. Natura stosowania w tej sferze formalizmu teologicznego jest nieco inna niż w przypadku formalizmu matematycznego czy logicznego, toczą się one bowiem na dwóch płaszczyznach. Pierwszą jest płaszczyzna syntaktyczna, która sprowadza się do oceny spójności hipotezy ze zdaniami już uprzednio uznanymi za prawdę. Drugą jest płaszczyzna społeczna. Jeśli dana hipoteza jest uznana za sprzeczną, może zostać oficjalnie odrzucona w taki sposób, że na gruncie teologii nie ma możliwości powrotu do niej. Powrót taki oznaczałby przyzwolenie na herezję. Istnienie takiego rodzaju *centralnego sterowania* procesem osądu hipotezy jest, jak się wydaje, osobliwością teologii wśród innych nauk. W tym sensie weryfikacja hipotezy lub teorii teologicznej odbywa się w sposób konwencjonalno-formalny za pomocą działania czynników społecznych⁵².

⁵² Oczywiście zarówno zakres, jak i sposób działania tych czynników mogą się znacząco różnić w zależności od tego, o teologii której z religii mówimy.

Teologia dysponuje tym, co Imre Lakatos nazywa *twardym rdzeniem*⁵³ programu badawczego, a więc pewnymi przyjętymi, niefalsyfikowalnymi (nie tylko empirycznie, ale i konwencjonalnie, tj. niepoddającymi się dyskusji) zdaniami, które w terminologii religijnej nazywa się dogmatami, które bronione są nie tylko na mocy dyrektyw metodologicznych, ale także – jak widzieliśmy – społecznych. Innymi słowy, zakwestionowanie twardego rdzenia teorii teologicznej, inaczej niż w analogicznym przypadku pozostałych nauk, wyklucza z grona teologów. Wychodząc od twardego rdzenia, formułuje się – w oparciu o zwyczajne reguły syntaktyczne, logikę zdań, niesprzeczność z pozostałymi kanonami tekstów teologicznych i formalne reguły transformacji – pewne zdania teologiczne i uzasadnia je, opierając się na jednej z przedstawionych tu metod, bądź to wskazując uznane pisma, bądź to odwołując się do rozumowania dedukcyjnego czy powołując się na fakty historyczne. Następnie poddaje się dane dzieło pod osąd społeczny. Uzyskana aprobata oznacza, że hipoteza została dowiedziona, tzn. uznana za prawdziwą.

Natura prawdy ma tu również charakter werbalny. Uznanie zdania P za prawdę w teologii można zdefiniować jako dopisanie do niego słów „jest prawdziwe”. Nie oznacza to, że P jest faktycznie (empirystycznie) prawdziwe, równie dobrze mogłoby w świetle innej filozofii zostać uznane za fałszywe lub nawet za bezsensowne. Zostało jednak u z n a n e za prawdziwe; został przydzielony mu status, którego jawnym znakiem jest dopisanie do niego słów „jest prawdziwe” lub słów równoznacznych⁵⁴. To właśnie ten poziom, który jest egalitarnie dostępny – zarówno zastane teksty, ich przekształcanie, dowodzenie i ostateczne uznanie (lub jego brak) są możliwe do holistycznej oceny przez wszystkich zainteresowanych.

Jakim kryterium prawdy posługuje się teologia? Wydaje się, że na poziomie tekstu mamy w teologii do czynienia z odmianą koherencyjnej teorii prawdy. Zakłada ona, że dany sąd jest prawdziwy, jeżeli jest koherentny (spójny) z innymi sądami. Chwedeńczuk pisze o tym kryterium następująco: „co to znaczy ustalić, że kryterium jest spełnione? Znaczy to

⁵³ I. Lakatos, dz. cyt., s. 73–76. O statusie teologii w świetle filozofii nauki Lakatosza zob. G. Peterson, *The Scientific Status of Theology: Imre Lakatos, Method and Demarcation*, „Perspectives on Science and Christian Faith” 1998, Vol. 50, No. 1, s. 22–31.

⁵⁴ Należy tym samym odróżnić opinię o statusie epistemicznym zdania (co nie wymaga znajomości jego treści) od opinii na temat epistemicznego statusu treści zdania.

po prostu przyznać, że jest spełnione, to znaczy wydać sąd głoszący, że jest spełnione”⁵⁵. Żeby jednak uznać, że sąd C jest koherentny, należy uczynić to w oparciu o inny sąd – C₁. Aby to jednak zrobić, musimy uznać koherencję jeszcze innego sądu – C₂. I tak dalej. Jednym ze sposobów przerywania tego *regressus ad infinitum* jest „złamanie szeregu”, przerywanie ciągu i przyznanie, że w jednym z nich kryterium jest coś innego niż tylko koherencja. I teologia dysponuje takim kryterium „drugiego stopnia”. Węclawski nazywa je „kryterium niereformowalnym”⁵⁶, takim, którego oparciem jest zastany i nieusuwalny autorytet. Dlatego właśnie, zdaniem tego autora, nieuprawnione jest traktowanie dogmatów jak zwykłych założeń, które przyjmowane są w innych naukach i rozumiane w roli aksjomatyki danej teorii.

Zauważmy, że w tym formalistycznym sensie, nawet gdyby istniały znaczenia ejdetyczne terminów teologii, poddają się one deflacji w taki sposób, że cały wywód teologiczny można sprowadzić do samych tylko znaków i relacji pomiędzy nimi. Ten właśnie poziom działalności teologicznej jest poziomem publicznym. Kto stwierdza, że znaki te odzwierciedlają jakąś rzeczywistość, wyznaje po prostu pewną filozofię teologii w taki sam sposób, w jaki matematyk może wyznawać, w stosunku do swojego przedmiotu, filozofię platonizmu. To, czy, i w jaki ewentualnie sposób, zdania formułowane za pomocą reguł metodologicznych teologii odpowiadają rzeczywistości (naturalnej lub, gdyby postulować jej istnienie, nadnaturalnej) jest rozstrzygane poprzez przyjęcie pewnego poglądu filozoficznego.

Chcę także zaznaczyć, że uznanie teologii za naukę formalną nie oznacza, że owa formalna morfologia czy „głęboka struktura” formalnego systemu teologicznego muszą być przez teologa uświadomione. Może on formułować teorie teologiczne, kierując się różnymi filozofiami swojego przedmiotu, wcale nie traktując go jako formalny czy konwencjonalny. Przyjęta przeze mnie perspektywa nie wyklucza więc wpływu posługiwania się przez teologa pewnymi ramami perceptualno-wyobrażeniowymi czy intuicją, na kształt prowadzonego rozumowania. Wręcz przeciwnie, uzasadnione wydaje się przekonanie, że taki wpływ występuje, jednak dokładne zbadanie go wymagałoby dużo bardziej obszernego studium, i to chyba z zakresu psychologii raczej niż filozofii.

⁵⁵ B. Chwedeńczuk, *Spór o naturę prawdy*, Warszawa: PIW 1984, s. 98.

⁵⁶ T. Węclawski, dz. cyt., s. 103.

W świetle powyższego można podjąć próbę wymienienia i uszeregowania podstawowych reguł teologicznych. Według mnie istnieją przynajmniej cztery rodzaje takich reguł formalnych:

- (1) Reguły semiotyczne dotyczące formułowania zdań teologicznych. Są to reguły zasadniczo najmniej sporne i w takim ujęciu można powiedzieć, że dotyczą każdej działalności językowej. W skład (1) wchodzi, po pierwsze, elementy poddające się kształtowaniu zewnętrznemu, na przykład używanie gramatyki danego języka, w naszym przypadku języka polskiego oraz innych języków, przy uwzględnieniu reguł przekładu. Po drugie zaś, elementy poddające się kształtowaniu wyłącznie na mocy dyrektyw wewnątrzteologicznych, takie jak arbitralne reguły wymienności wyrażień, postulaty definicyjne itd.
- (2) Reguły źródeł. Jeśli wypowiedź teologiczną rozumieć według metody sylogistycznej, można przyjąć, że każdą z nich da się sprowadzić do dwóch członów: przesłanek i wniosków. Reguły dotyczące źródeł mówią o tym, które zdania mogą występować jako przesłanki. Mogą to być bądź zdania, których prawdziwości się nie dowodzi, lecz przyjmuje w ramach aktu wiary, albo też wcześniej na drodze niezależnego wnioskowania udowodnione. W teologii katolickiej dostarczają ich Pismo Święte, teksty Ojców Kościoła, dokumenty kościelne, encykliki papieskie, dane historyczne. Prawdziwość wniosków wyprowadzonych z przesłanek wyznaczana jest deklaratywnie przez reguły (3) i (4).
- (3) Reguły dotyczące formułowania wniosków. Poprzez przejście od zdań bazowych w sposób formalny indukowany lub dedukowany jest przez teologa wniosek. Reguły formułowania wniosków w teologii mają charakter dalece swobodniejszy niż w matematyce czy logice, gdzie możliwe jest bezsporne wykazanie błędu w obliczeniach. O zasadności przedstawienia danego zdania jako wniosku wyprowadzonego z przesłanek można się spierać. Powoduje to konieczność zaistnienia czwartego rodzaju reguł.
- (4) Reguły rozstrzygnięć. Rozstrzygnięcie, czy danemu zdaniu wnioskowemu nadany zostanie status prawdy czy fałszu, zależy w tym przypadku od zwierzchnika danego wyznania, a więc od

autorytetu⁵⁷. Stąd też reguły rozstrzygnięć angażują, w pewien sposób, strukturę społeczną do rozstrzygnięcia, czy dany ruch wypełnił, czy też nie wypełnił reguły formułowania wniosków. Uznanie danego ruchu za właściwy lub niewłaściwy (a danego sądu za prawdziwy lub fałszywy) ma zatem charakter arbitralny. Wobec nieprzezwycięzalnej trudności, jaką jest brak empirycznego odniesienia, wnioskowanie teologiczne zawsze jest *u m o w n e*.

Warto dodać, że formalny charakter teologii najłatwiej wykazać na przykładzie teologii fundamentalnej i dogmatycznej, jednak rozumowanie teologiczne posiada charakter formalny nawet wówczas, gdy – jak dzieje się to w przypadku teologii pastoralnej lub teologii moralności – na różnych etapach pojawiają się zdania odwołujące się do doświadczenia.

Konkluzja

Jak starałem się argumentować, dwoma podstawowymi warunkami naukowości są elitaryzm semantyczny oraz egalitaryzm praktyczny. Warunek pierwszy obejmuje jawne i jasne reguły komunikacji, spójność w sferze pojęciowej, a także jawność i jasność reguł oznaczania, transformacji oraz wykrywania założeń. Warunek drugi realizuje się poprzez możliwość istnienia krytyki naukowej, czyli jawnej oceny badania – od przyjęcia założeń, poprzez poprawność jego przeprowadzenia, aż do zasadności sformułowania wniosków. Dzięki zaś jasności w sferze językowej uprawianie nauki jest możliwe przez każdego zainteresowanego.

W odniesieniu do tych warunków teologia napotyka na podstawowy problem. Niejasny jest bowiem charakter jej przedmiotu. Istnieją przekonania podważające nie tylko prawdziwość, ale również sensowność i faktualność głównych założeń teologii. Naukowość jest cechą danej dyscypliny, która winna być okazana bezwzględnie, nie może być relatywizowana do zespołu przekonań pewnej osoby lub grupy osób dzielących akurat przekonanie o jej naukowości. W świetle nakreślonych problemów epistemologicznych, aby

⁵⁷ „Jeżeli zaś najwyżsi Pasterze w dokumentach swoich o jakiejś kwestii, dotychczas dyskutowanej, dają rozstrzygające wyjaśnienie, dla wszystkich staje się jasnym, że w myśl i wedle woli papieży, nie wolno już uważać tej kwestii za rzecz podlegającą swobodnej dyskusji teologów”. Papież Pius XII, encyklika *Humani generis*, http://www.iphils.uj.edu.pl/~karas/Archiwum/Pius_XII_Humani_generis.htm (dostęp: 15.03.2015).

wykazać naukowość teologii, należy unaocznic poziom, który umożliwia ocenę badań teologicznych również tym osobom, które żywią przekonanie o nonsensowności lub niefaktualności jej zdań. Tym poziomem jest w mojej opinii poziom formalny, poziom przekształceń tekstów teologicznych.

Jak starałem się wykazać, teologia dysponuje założeniami, regułami przekształcania zdań, formułowania hipotez i przedstawiania wniosków. Dysponuje także warunkami ich prawdziwości. Reguły te są mniej wyraźne niż w matematyce, toteż o konwencjonalnym uznaniu hipotezy za prawdę decyduje się mocą autorytetu. Uznanie, że zdania formułowane w teologii odpowiadają jakiejś rzeczywistości jest poglądem filozoficznym, ale niezależnym, lub w minimalnym stopniu zależnym, od możliwości prowadzenia samych badań teologicznych. Analogonem tego stanu rzeczy jest możliwość współistnienia różnych filozofii matematyki, z których żadna nie jest konieczną wykładnią, i z których żadna nie ma przemożnego wpływu na sposobność prowadzenia badań matematycznych.

Literatura

- Ajdkukiewicz K. (1965), *Logika pragmatyczna*, Warszawa: PWN.
- Ayer A.J. (1952), *Language, Truth and Logic*, New York: Dover Publications.
- Barbour I.G. (1993), *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, cz. I, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 15.
- Barbour I.G. (1994), *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, cz. II, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 16.
- Bartnik C. (2003), *Dogmatyka katolicka*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Bocheński J.M. (1990), *Logika religii*, Warszawa: PAX.
- Bocheński J.M. (1992), *Współczesne metody myślenia*, Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (2007), I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz (red.), Wydawnictwo Świętego Wojciecha, http://jednoczmysie.pl/wp-content/uploads/2013/02/breviarium_fidei.pdf (dostęp: 4.05.2014).
- Bronk A., Majdański S. (2006), *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka”, nr 2.
- Carnes J.R. (1982), *Axiomatics and Dogmatics*, New York: OUP.

- Chwedeńczuk B. (2000), *Przekonania religijne*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Chwedeńczuk B. (1984), *Spór o naturę prawdy*, Warszawa: PIW.
- Diekamp F. (1949), *Theologiae dogmaticae manuale. Quod secundum principia S. Thomae Aquinatis exaravit Franciscus Diekamp*, vol. I–IV, Desclée–Paris–Tornaci–Romae.
- Gomułka J. (2011), *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Hajduk Z. (2011), *Zarys filozofii nauk formalnych*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Heller M. (1992), *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Koterski A. (2001), *Weryfikacjonistyczne kryteria demarkacji w filozofii nauki Koła Wiedeńskiego*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Koterski A. (2004), *Falsyfikacjonistyczne kryteria demarkacji w XX-wiecznej filozofii nauki*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Lakatos I. (1995), *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Majewski J. (2005), *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Martin M. (1992), *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press.
- Nielsen K. (1997), *Weryfikacja eschatologiczna*, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa: Spacja/Aletheia.
- Ozorowski E., *Teologia jako nauka*, <http://ktk.uwb.edu.pl/wystapienia/1.htm> (dostęp: 5.02.2015).
- Papież Pius XII, encyklika *Humani generis*, www.iphils.uj.edu.pl/~karas/Archiwum/Pius_XII_Humani_generis.htm (dostęp: 15.03.2015).
- Peterson G. (1998), *The Scientific Status of Theology: Imre Lakatos, Method and Demarcation*, „Perspectives on Science and Christian Faith”, Vol. 50, No. 1.
- Poincaré H. (1908), *Wartość nauki*, Warszawa: Nakład Jakuba Mortkowicza.
- Popper K. (1977), *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa: PWN.
- Popper K. (1993), *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, tłum. H. Krahelska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Rausch T.P. (1993), *Theology and It's Method*, [w:] T.P. Rausch (red.), *The College Student's Introduction to Theology*, Collegetown, Minnesota: The Order of St. Benedict.
- Schlick M. (1960), *Przeżycie, poznanie, metafizyka*, [w:] H. Buczyńska-Garewicz (red.), *Koło wiedzeńskie*, Warszawa: Comer.
- Seweryniak H. (2010), *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Such J., Szcześniak M. (2000), *Filozofia nauki*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wendland M. (2011), *Konstruktywizm komunikacyjny*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Węclawski T. (2004), *Metodologia teologii*, „Nauka”, nr 2.
- Williams B. (1997), *Paradoks Tertuliana*, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa: Spacja/Aletheia.
- Winling R. (1990), *Teologia współczesna*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Woleński J. (1989), *Umiarkowana (poprawiona?) obrona scjentyzmu*, [w:] H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek (red.), *Racjonalność. Nauka. Społeczeństwo*, Warszawa: PWN..
- Woleński J. (1996), *W stronę logiki*, Kraków: Aureus.
- Woleński J. (2005), *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

THEOLOGY AS A FORMAL SCIENCE

Summary

Among philosophers of science there are a lot of views about nature of theology in relate to others disciplines. In the article author defends an account according to which theology is a formal science. Firstly he introduces two necessary features of science: semantic exclusivity and practical egalitarianism. Next he examines theological definitions of theology and using Bocheński's meaning partition he indicates that matter of theology has operative meaning, but not eidetic. In the face of this difficulty, author shows examples of theological researches and exposes its

schemes. Furthermore, he presents a final conclusion that theological researches are nothing more than establishing mutual relations between a finite number of terms, in other words the creation of some new conceptual schemes that would be syntactically coherent and logically consistent with other, previously approved, conceptual schemes. Finally he indicates how theology bases on four kinds of rules of sentences' transformation: rule of syntactic, sources, conclusion-formulating and assigning the truthfulness.