

Łukasz Dominiak • Łukasz Perlikowski

# Sprawiedliwość – tożsamość – racjonalność

Wybrane problemy filozofii polityki



Łukasz Dominiak • Łukasz Perlikowski

# Sprawiedliwość – tożsamość – racjonalność

Wybrane problemy filozofii polityki



Toruń 2016

Sprawiedliwość – tożsamość – racjonalność  
Wybrane problemy filozofii polityki

Copyright © Łukasz Dominiak  
Copyright © Łukasz Perlikowski

Recenzenci:  
prof. dr hab. Jacek Bartyzel  
dr hab. Bartłomiej Michalak

Projekt okładki:  
Szymon Wiśniewski

Skład:  
EMRH

Toruń 2016

ISBN 978-83-930377-7-3

Interdyscyplinarne Koło Naukowe Doktorantów UMK  
Fundacja Societas et Ius  
ul. Grunwaldzka 5c/10  
87-100 Toruń

## Spis treści

Słowo wstępne . . . . .	5
-------------------------	---

### **Część I: Filozofia polityki**

1. Three Rival Visions of Distributive Justice: The Indirect Case for Libertarianism (Łukasz Dominiak) . . . . .	11
2. Polityczność i transcendencja – o chrześcijańskiej teorii sprawiedliwości (Łukasz Perlikowski) . . . . .	25
3. Geneza państwa a geneza rządu jako problem filozofii politycznej libertarianizmu (Łukasz Perlikowski) . . . . .	54
4. Problem aksjomatyczności zasady autowłasności w filozofii politycznej libertarianizmu (Łukasz Dominiak) . . . . .	65
5. Koncepcje jaźni we współczesnej filozofii polityki oraz ich ekonomiczne implikacje (Łukasz Perlikowski) . . .	85
6. Cztery koncepcje <i>zoon politikon</i> . Uwagi dotyczące problematyczności politycznej natury człowieka (Łukasz Dominiak) . . . . .	94
7. Hans-Hermann Hoppe i konserwatywne implikacje anarchokapitalizmu (Łukasz Dominiak). . . . .	108
8. Anarcho-Capitalism, Aggression and Copyright (Łukasz Dominiak) . . . . .	118
9. Libertarianism and Obligatory Child Support (Łukasz Dominiak) . . . . .	129
10. Trzecia koncepcja wolności Quentina Skinnera: krytyka libertariańska (Łukasz Dominiak) . . . . .	144
11. Problem terminologii w polskich badaniach nad filozofią polityczną komunitaryzmu (Łukasz Dominiak) . . . . .	157

## **Część II: Biopolityka i teoria tożsamości**

1. Prawo i bezpieczeństwo w kontekście zwrotu biopolitycznego (Łukasz Perlikowski) . . . . .	169
2. Women's Rights, Procreative Liberty and Theory of Identity (Łukasz Dominiak, Łukasz Perlikowski). . . . .	182
3. Prenatal Harm and Theory of Identity (Łukasz Dominiak, Igor Wysocki). . . . .	191
4. Sex-Selective Abortion and Theory of Identity (Łukasz Dominiak) . . . . .	204
5. Theory of Identity and a Problem of Replication: A Dialogue (Łukasz Dominiak, Igor Wysocki) . . . . .	213
6. Thomas Aquinas, the Beginning of Human Life and the Science of the Soul (Łukasz Dominiak). . . . .	225
7. Argumenty religijne we współczesnej debacie biopolitycznej: przypadek doskonalenia człowieka (Łukasz Dominiak, Łukasz Perlikowski). . . . .	237
8. Wolność reprodukcyjna a polityka demograficzna w Indiach (Łukasz Perlikowski) . . . . .	254
9. Brain Death in Japan: A Critical Approach (Łukasz Dominiak, Tomasz Jarosław Szczęsny) . . . . .	264

## **Część III: Metodologia**

1. Metoda równowagi refleksyjnej (reflective equilibrium) w filozofii polityki (Łukasz Dominiak) . . . . .	277
2. Metodologia badań argumentacji i jej związków z racjonalnością (Łukasz Perlikowski) . . . . .	289
3. Problem neutralności aksjologicznej nauk społecznych: perspektywa klasycznego racjonalizmu (Łukasz Dominiak) . . . . .	324
Literatura . . . . .	337

## Słowo wstępne

Mamy zaszczyt zaprosić Czytelnika do zapoznania się ze zbiorem tekstów, który stanowi zwieńczenie kilkuletniego okresu pracy i współpracy badawczej Łukasza Dominiaka i Łukasza Perlikowskiego. *Leitmotivem* niniejszej publikacji jest specyficzne podejście do badania kwestii związanych ze współczesną filozofią polityki. Wychodząc naprzeciw złożoności procesów politycznych i społecznych oraz konieczności przyjrzenia się problemom z pogranicza różnych obszarów życia i refleksji (np. biopolityka, teoria tożsamości) przyjęliśmy metodę dedukcyjną i analityczną, specyficznie zaś metodę szerokiej równowagi refleksyjnej jako pryzmat oglądu poruszanych w niniejszej pracy zagadnień. W badaniach naszych skupiamy się na twierdzeniach, kategoriach i argumentach filozoficzno-politycznych oraz ich warunkach możliwości i presupozycjach. Argumenty z kolei identyfikujemy z poszczególnymi typami racjonalności oraz dokonujemy ich komparatystyki. Ponadto dzięki rozróżnianiu i zestawianiu przeciwieństw oraz ukazywaniu analogii podejmujemy próby ukazania dialektycznych zależności pomiędzy twierdzeniami i teoriami filozoficzno-politycznymi.

Teksty, których lekturę mamy zaszczyt Państwu zaproponować, zostały podzielone na trzy bloki tematyczne: 1) Filozofia polityki, 2) Biopolityka i teoria tożsamości oraz 3) Metodologia. Artykuły zawarte w pierwszym bloku dotyczą takich obszarów badawczych, jak: teoria sprawiedliwości, koncepcja podmiotu, semantyka pojęć politycznych czy teoria naturalnych praw własności. Część druga traktuje z kolei o problemach bezpieczeństwa biopolitycznego, teorii tożsamości osobowej w czasie, wolności reprodukcyjnej, definicji śmierci człowieka czy transhumanizmu. Eseje zebrane w tej części prezentują bądź nawiązują do wypracowanej przez nas koncepcji pęknięcia biologiczno-metafizycznego, zaś jedno z głównych pytań badawczych, które w tym miejscu stawiamy, dotyczy antropologicznych presupozycji zarówno teorii filozoficzno-politycznych, jak rozwiązań prawnych w obszarze biopolityki. W ostatnim bloku tematycznym omawiamy zagadnienia metodologiczne proponując jednocześnie własne ujęcie i rozumienie drogi (*methodos*) filozofii politycznej. Podjęliśmy próbę klasyfikacji typów racjonalności, wypracowujemy kategorię potencjału argumentacyjnego, prezentujemy metodę równowagi refleksyjnej oraz rozważamy problem neutralności aksjologicznej nauk społecznych.

Wszystkie teksty przeniknięte są pytaniami i badaniami dotyczącymi trzech tytułowych zagadnień, czyli sprawiedliwości, racjonalności i tożsamości. Choć analitycznie rozdzielone, kategorie te oraz ich wzajemne relacje determinują treść każdej teorii filozoficzno-politycznej – bez względu na to, czy dana teoria *explicite* proponuje swoje ujęcie tych kategorii czy też nie. Książka niniejsza podejmuje się zadania ujawnienia często ukrytych założeń antropologicznych, epistemologicznych i normatywnych wiodących koncepcji teoretycznych i rozwiązań instytucjonalnych współczesności. Pokazuje także, jak pracę taką można wykonywać i dlaczego pytanie o warunki możliwości jest jednym z najciekawszych a często także jednym z najbardziej kłopotliwych pytań, jakie zadaje filozofia polityki.

Artykuły publikowane w niniejszej książce (poza tekstami: *Theory of Identity and a Problem of Replication*, którego współautorami są Łukasz Dominiak i Igor Wysocki oraz *Polityczność i transcendencja – o chrześcijańskiej teorii sprawiedliwości* autorstwa Łukasza Perlikowskiego) były indywidualnie recenzowane w ramach procedury *double-blind peer review* oraz ukazały się wcześniej w nieznacznym innej formie w następujących miejscach jako:

- Łukasz Dominiak, *Three Rival Visions of Distributive Justice: The Indirect Case for Libertarianism* ukazał się w: „Athenaeum. Polish Political Science Studies” 2014, vol. 44, s. 7-21.
- Łukasz Perlikowski, *Geneza państwa a geneza rządu jako problem filozofii politycznej libertarianizmu* w: *O źródłach państwa i władzy politycznej*, red. A. Wielomski, C. Kalita, Arte, Warszawa 2011, s. 184-198.
- Łukasz Dominiak, *Problem aksjomatyczności zasady autowłasności w filozofii politycznej libertarianizmu* w: „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2016, vol. 49, s. 42-64.
- Łukasz Perlikowski, *Koncepcje jaźni we współczesnej filozofii polityki oraz ich ekonomiczne implikacje* w: “Political Dialogues. Journal of Political Theory” 2015, nr 19.
- Łukasz Dominiak, *Cztery koncepcje zoon politikon. Uwagi dotyczące problematyczności politycznej natury człowieka* w „Horyzonty Polityki” 2010, nr 1(1), s. 91-109.
- *Hans-Hermann Hoppe i konserwatywne implikacje anarchokapitalizmu* w H.-H. Hoppe, *Krótką historia człowieka: Austriacko-libertariańska rekonstrukcja postępu i upadku*, tłum. Łukasz Dominiak, Fijorr Publishing, Warszawa 2015 jako Łukasz Dominiak, *Hans-Hermann Hoppe, czyli jak być konserwatywnym anarchokapitalistą*, s. 9-24.
- Łukasz Dominiak, *Anarcho-Capitalism, Aggression and Copyright* w: “Political Dialogues. Journal of Political Theory” 2014, nr 16, s. 37-47.

- 
- Łukasz Dominiak, *Libertarianism and Obligatory Child Support* w: „Athenaeum. Polish Political Science Studies” 2015, vol. 48, s. 90-106.
  - Łukasz Dominiak, *Trzecia koncepcja wolności Quentina Skinnera: krytyka libertariańska* w: *Quentin Skinner. Metoda historyczna i wolność republikańska*, red. J. Grygieńć, UMK, Toruń 2016, s. 265-281.
  - Łukasz Dominiak, *Problem terminologii w polskich badaniach nad filozofią polityczną komunitaryzmu* w: „Athenaeum. Political Science” 2007, nr 18, s. 243-253.
  - Łukasz Perlikowski, *Prawo i bezpieczeństwo w kontekście zwrotu biopolitycznego* w: *Wpływ interesów politycznych na kształt prawa*, red. Natalia Daško, IKND, Toruń 2014, s. 10-25.
  - Łukasz Dominiak, Łukasz Perlikowski, *Women's Rights, Procreative Liberty and Theory of Identity* w: „Political Dialogues. Journal of Political Theory” 2014, nr 16, s. 49-55.
  - *Prenatal Harm and Theory of Identity* w: „Political Dialogues. Journal of Political Theory” 2013, nr 15, s. 24-28 jako Łukasz Dominiak, *Prenatal Harm and Theory of Identity* oraz Igor Wysocki, *Prenatal Harm and Theory of Identity: A Reply to Łukasz Dominiak*.
  - *Sex-Selective Abortion and Theory of Identity* w: *Aspects of Contemporary Asia. Culture, Education, Ethics*, J. Marszałek-Kawa (red.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2015 jako Łukasz Dominiak, *Sex-Selective Abortion and the Theory of Identity: The Case of India*, s. 204-219.
  - Łukasz Dominiak, *Thomas Aquinas, the Beginning of Human Life and the Science of the Soul* w: „Political Dialogues. Journal of Political Theory” 2015, nr 18, s. 61-71.
  - Łukasz Dominiak, Łukasz Perlikowski, *Argumenty religijne we współczesnej debacie biopolitycznej: przypadek doskonalenia człowieka* w: „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2013, nr 38, s. 84-102.
  - Łukasz Perlikowski, *Wolność reprodukcyjna a polityka demograficzna w Indiach* w: *Prawo i polityka na wschód od Europy*, red. Joanna Marszałek-Kawa, Patryk Wawrzyński, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 249-263.
  - Łukasz Dominiak, Tomasz Jarosław Szczęsny, *Brain Death in Japan: A Critical Approach* w: *The Asian Values Discourse – Myths, Paradoxes, Perspectives*, J. Marszałek-Kawa (red.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 96-109.
  - Łukasz Dominiak, *Metoda równowagi refleksyjnej (reflective equilibrium) w filozofii polityki* w: „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2012, nr 36, s. 143-156.



- *Metodologia badań argumentacji i jej związków z racjonalnością* ukazał się wcześniej w formie dwóch osobnych artykułów: Łukasz Perlikowski, *Potencjał argumentacyjny jako kryterium typologii argumentacji*, „Dialogi Polityczne / Political Dialogues. Journal of Political Theory”, nr 16/2014, s. 57-78; Łukasz Perlikowski, *Od typologii argumentacji do typologii racjonalności*, „Dialogi Polityczne / Political Dialogues. Journal of Political Theory”, nr 18/2015, s. 73-80.
- Łukasz Dominiak, *Problem neutralności aksjologicznej nauk społecznych: perspektywa klasycznego racjonalizmu* w: „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2010, nr 26, s. 9-21.

Autorzy pragną serdecznie podziękować Wydawnictwu Adam Marszałek oraz Wydawnictwu Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu za zgodę na wykorzystanie tekstów wcześniej publikowanych w tych wydawnictwach.

**CZEŚĆ I**

**FILOZOFIA POLITYKI**



## Three Rival Visions of Distributive Justice: The Indirect Case for Libertarianism<sup>1</sup>

In his highly recognised book *The Idea of Justice* a Nobel Prize winner in economics, Amartya Sen proposes a sort of thought experiment called “Three Children and a Flute” with the intention to demonstrate that people espouse competing ideas of distributive justice, or reasons for distributive justice as he puts it, and that there is no easy, one-sided solution to our quandaries about how to distribute scarce resources. The conclusion that Sen draws from the thought experiment is a claim that “theorists of different persuasions, such as utilitarians, or economic egalitarians, or labour right theorists, or no-nonsense libertarians, may each take the view that there is one straightforward just resolution that is easily detected, but they would each argue for totally different resolutions as being obviously right”<sup>2</sup>. In this paper I will try to show that Amartya Sen’s conclusion is at least dubious and that even if some of us have intuitions supporting utilitarian or egalitarian patterns of distribution, there are other things that must be true for these patterns to hold that we are not willing to accept. It means that I will present here a twofold case, one against utilitarian and egalitarian visions of distributive justice, one, indirectly, for libertarian “pattern” of natural distribution. Distributive justice as a subject-matter of investigation creates a dauntingly intricate challenge for a political philosopher, there is though an advantage that an approach of thought experiments gives; for we will start with a sterile and simplified case that will help us to analyse the very logic of respective distributive patterns without delving into a plethora of immemorial quarrels about justice and without necessarily presuming the existing political regimes optimal what would glaringly skew our investigations.

In this paper I will employ the method of reflective equilibrium which aims at putting our considered judgements (intuitions), principles and background

---

<sup>1</sup> Pierwotnie tekst ukazał się w nieco innej formie w (originally published in): “Athenaeum. Polish Political Science Studies” 2014, vol. 44, s. 7-21.

<sup>2</sup> A. Sen, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 2009, p. 13.

theories into a state of coherence<sup>3</sup>. The objective of this method is not to discover the absolute and universal truth straight away; it has much more modest aspirations, namely to say what is true conditionally, i.e. when other things are deemed true; it discovers what must be true if we find other beliefs true. For instance, if we believe that we do not own the labour of our bodies (someone else owns it), it must also be true that we do not (at least entirely) own our bodies<sup>4</sup>; or if we believe that essentially we are our brains, it must also be true that abortion is not tantamount to murder<sup>5</sup>; or if we believe that we can reason behind the veil of ignorance, it must also be true that we are disembodied subjects<sup>6</sup>. By deploying the method of reflective equilibrium I will show what must also be true about our social life if we believe that distribution of scarce resources should have a utilitarian or egalitarian pattern.

The main thesis of my paper is a claim that for utilitarian and egalitarian visions of distributive justice to hold other things about distribution of resources and social life that we are not willing to accept must be true. I claim also that the libertarian or natural distribution of scarce resources does not suffer from these problems and that none of the controversial things that are necessarily intermingled with the two other distributive patterns hold in a case of natural distribution. Taking into consideration methods used in my research (especially reflective equilibrium and

<sup>3</sup> On the method of reflective equilibrium see: N. Daniels, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, "The Journal of Philosophy" 1979, Vol. 76, No. 5, p. 256-282; D.W. Haslett, *What Is Wrong With Reflective Equilibrium?*, "Philosophical Quarterly" 1987, No. 37/148, p. 305-311; J. Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, "The Philosophical Review" 1951, Vol. 60, No. 2, p. 177-197; J.D. Arras, *The Way We Reason Now: Reflective Equilibrium in Bioethics*, [in:] *The Oxford Handbook of Bioethics*, B. Steinbock (ed.), Oxford University Press, New York 2007, p. 46-71; N. Daniels, *Reflective Equilibrium*, [in:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2011; J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1999, p. 17-18; R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury Academic, London 2013, p. 185-222; Ł. Dominiak, *Metoda równowagi refleksyjnej (reflective equilibrium) w filozofii polityki* [The Method of Reflective Equilibrium in Political Philosophy], „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2012, No. 36, p. 143-156.

<sup>4</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell Publishers, Oxford 2014, p. 177, 228-229; M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, New York University Press, New York 1998, p. 45-50; M.N. Rothbard, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, Macmillan Publishing, New York 2002, p. 28-33; M.N. Rothbard, *Man, Economy, and State with Power and Market*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2009, p. 182; M. Sandel, *What's the Right Thing to Do?*, Penguin Books, London 2010, p. 65.

<sup>5</sup> Ł. Dominiak, *Prenatal Harm and Theory of Identity*, "Political Dialogues. Journal of Political Theory" 2013, nr 15, p. 46-52; J. McMahan, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, New York 2002, p. 267-280; D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1987, p. 468-477.

<sup>6</sup> Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, p. 185-203; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, New York 1998, p. 47-65; M. Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in: M. Sandel, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2005, p. 156-173.

thought experiments) and the subject-matter of it (ought-to-be-state of distribution of resources), the study I present here place itself unequivocally within the purview of political philosophy<sup>7</sup>.

### 1. Three Visions of Distributive Justice

Let me start with the extensive quotation from Amartya Sen's book in which he presents the aforementioned thought experiment. The question is: What is your intuition about who should get a flute?

“Let me illustrate the problem with an example in which you have to decide which of three children – Anne, Bob and Carla – should get a flute about which they are quarrelling. Anne claims the flute on the ground that she is the only one of the three who knows how to play it (the others do not deny this), and that it would be quite unjust to deny the flute to the only one who can actually play it. If that is all you knew, the case for giving the flute to the first child would be strong. In an alternative scenario, it is Bob who speaks up, and defends his case for having the flute by pointing out that he is the only one among the three who is so poor that he has no toys of his own. The flute would give him something to play with (the other two concede that they are richer and well supplied with engaging amenities). If you had heard only Bob and none of the others, the case for giving it to him would be strong. In another alternative scenario, it is Carla who speaks up and points out that she has been working diligently for many months to make the flute with her own labour (the others confirm this), and just when she had finished her work, ‘just then’, she complains, ‘these expropriators came along to try to grab the flute away from me’. If Carla’s statement is all you had heard, you might be inclined to give the flute to her in recognition of her understandable claim to something she has made herself”<sup>8</sup>.

I believe that despite what Amartya Sen says that “there is a difficult decision that you have to make”<sup>9</sup>, the strongest intuition about who should get a flute is that it should be Clara. We intuitively feel that Clara is the owner of the flute since it had already been hers even before the distributive problem arose in the first place, i.e. before other children “came along to try to grab the flute away”

<sup>7</sup> J. Bartyzel, *Filozofia polityki*, in: *Encyklopedia polityczna*, J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski (ed.), Polwen, Radom 2007, p. 90-100; M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, Aletheia, Warszawa 1999, p. 125-127, 131-138; D.D. Raphael, *Problemy filozofii polityki*, trans. A. Krzynówek, in: D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta (ed.), *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, Wydawnictwo Dante, Kraków 2003, p. 1-29; L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, trans. P. Maciejko, in: L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, Aletheia, Warszawa 1998, p. 69, passim.

<sup>8</sup> A. Sen, *The Idea of Justice*, p. 12-13.

<sup>9</sup> A. Sen, *The Idea of Justice*, p. 13.

from her; the other children's claims to the flute are then secondary whereas Clara's claims are primary in a sense that she acquired the flute without "grabbing it away from anybody" in any sense of the word "grabbing". If you have the same intuition that Clara should get the flute then you are in favour of natural distribution. But let's suppose for the sake of argument that there are people, obviously Amartya Sen seems to be one of them, that feel differently, that opt for one of the two other patterns. If these people want to stick to their guns in a rational manner, i.e. if the pro-utilitarian or pro-egalitarian intuition (let's call it the original intuition since in our analysis it will serve as its commencing point) is to be a part of a coherent world view, they must accept other intuitions and claims as valid. So the question is what other things must be true for utilitarian and egalitarian patterns of distribution to be valid. In the remainder of this paper I shall discuss with these pro-utilitarian and pro-egalitarian intuitions by confronting them with their necessary background conditions that make them, I believe, untenable.

Before starting in earnest let me have a technical remark about streams of political philosophy. Amartya Sen qualifies Ann's claims to the flute as an instance of a utilitarian political philosophy. Literally, it is a mistake; Ann represents a teleological or perfectionist vein of political philosophy. According to the teleological way of thinking, before answering the question "Who should get a flute?" we should answer a question "What the flutes are for?", "What is the *telos* of flutes?". Only after answering the latter question we can properly cope with the former. And what is the answer to the latter? Aristotle, the founding father of a teleological thinking, would say that flutes are for being played with virtuosity<sup>10</sup>. So, according to Aristotle, it is Ann who should get the flute because she is the only child who can play it.

The utilitarian way of thinking is different. To answer the question "Who should get a flute" in accordance with this stream of political philosophy, one has to decide which solution will bring about "the greatest happiness of the greatest number"<sup>11</sup>. It can be the case that distributing the flute to Ann will yield such a result since Ann is the only child who can play a flute and has a chance to delight the listeners, but we cannot know the answer straight away for there can be other circumstances that influence the utilitarian calculation; for instance, it is possible that Clara's sense of injustice because of being expropriated and Bob's suffering

<sup>10</sup> Aristoteles, *Etyka nikomachejska*, trans. D. Gromska, PWN, Warszawa 2008, 1094a-1102a; M. Sandel, *Moral Argument and Liberal Toleration*, in: M. Sandel, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2005, p. 254; M. Sandel, *Justice...*, p. 184-207.

<sup>11</sup> J. Bentham, *A Fragment on Government*, Clarendon Press, Oxford 1891, p. 93.

because of being left without any toys would outweigh the joy of the listeners. In any rate, there must be the cost-benefit analysis conducted before we can know the answer to the question “Who should get a flute?”<sup>12</sup>.

## 2. Two Meanings of “Who *Should* Get a Flute?”

There are two possible interpretations of the question “Who should get a flute?” and only one of them is *per se* a political-philosophical one (as Murray Rothbard said, the difference between moral and political philosophy is that the latter “deals with the proper sphere of politics, i.e., with violence and non-violence as modes of interpersonal relations”<sup>13</sup>). These two interpretations of the question “Who should get a flute?” pertain to the word “should” and what it means that somebody should get something, in this case a flute. The first meaning of the word “should” is what I call a moral meaning. It conveys the weaker requirement than in the second interpretation of the word and it means that it would be good for me as a human being to do such and such thing. In other words, the question “Who should get a flute?” is a question “What should I do with the flute if I have one and if I would like to be a good person and lead a good life?”. It might be perfectly the case that to be a good person I should always act in such a manner as to bring about “the greatest good for the greatest number”; and if distributing the flute to Ann provides such an outcome, I should give it to Ann and that is Ann then “who should get a flute”. It could also be the case that to be a good person I should always act in such a manner as to bring about the advantage to the worst off; and if distributing the flute to Bob provides such an outcome, I should give it to Bob and that is Bob then “who should get a flute”. So, the word “should” in its moral meaning is always placed within the wider perspective of a vision of a good life in a sense of what I should do in a particular case to lead a good life and to be a good person. The requirement of this moral “should” is a weak requirement since there is no threat of violence or coercion if I do not do what I should do.

The second meaning of the word “should” is what I call a politico-philosophical (or legal) meaning. It conveys the stronger requirement than in the first interpretation of the word and it means that there is an obligation on me to do or not to do a certain thing, for instance, to give the flute to Bob, since there is somebody there who has a right to this thing, for instance there is Bob who has a right to the flute, and if I do not fulfil my obligation, there will be a coercive measures

<sup>12</sup> M. Sandel, *Justice...*, p. 34-57.

<sup>13</sup> M. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p. 25.



deployed against me, for instance a fine or imprisonment. The difference between the moral and politico-philosophical (legal) meaning of the word “should” can additionally be illustrated by Murray Rothbard’s example with Coca-Cola: “What we are trying to establish here is not the *morality* of [a given practice – Ł.D.] (which may or may not be moral on other grounds), but its *legality*, the absolute right of [a given person to something – Ł.D.]. What we are concerned with (...) is people’s *rights* to do or not do various things, not whether they should or should not *exercise* such rights. Thus, we would agree that every person has the *right* to purchase and consume Coca-Cola from a willing seller, not that any person *should* or *should not* actually make such a purchase”<sup>14</sup>. So, the word “should” in its politico-philosophical (legal) meaning is always placed within the wider perspective of lawful and unlawful use of violence and coercion and within the considerations of rights and obligations. It in turn means that the question “Who should get a flute?” in its politico-philosophical sense is an inquiry into conditions of legitimate and illegitimate use of violence against people: would it be legitimate and lawful to take the flute from Clara against her will and give it to either Bob or Ann? Would it be legitimate and lawful to, for instance, fine or imprison Clara if she refused to give the flute to either Bob or Ann?

Now we see that Amartya Sen’s question “Who should get a flute?” constitutes in fact two entirely different questions: 1) Would Clara be a good person who leads a good life if she refused to give the flute to either Bob or Ann?; and 2) Would it be justified to use violence against Clara if she refused to give the flute to either Bob or Ann? Which one interpretation is closer to Sen’s intentions? It is explained in an unambiguous way by the author: “the differences between the three children’s justificatory arguments do not represent divergences about what constitutes individual advantage (getting the flute is taken to be advantageous by each of the children and is accommodated by each of the respective arguments), but about the principles that should govern the allocation of resources in general. They are about how social arrangements should be made and what social institutions should be chosen, and through that, about what social realizations would come about”<sup>15</sup>. Thus, it is obvious that it is politico-philosophical interpretation that Sen has in mind (social arrangements, institutions) and that the proper question is: Would it be justified to use violence against Clara if she refused to give the flute to either Bob or Ann? I believe this clarification changes our intuitions further towards Clara’s reasons for getting the flute and

<sup>14</sup> M. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p. 98.

<sup>15</sup> A. Sen, *The Idea...*, p. 15.

for natural distribution. It also shows that Sen's thought experiment is a kind of trick, since we are much more willing to opt for utilitarian, teleological or egalitarian positions if we understand the question "Who should get a flute?" in its moral meaning than in its politico-philosophical interpretation.

### 3. Necessary Background Conditions of Non-Libertarian Distributive Patterns

As I said beforehand, I will deal here only with the political interpretation of the Sen's thought experiment, both because this is a study in political philosophy and because this is the only correct interpretation of Sen's own words. In this paragraph I would like to describe and analyse five main background conditions that by necessity follow from the non-libertarian distributive patterns; in other words, I want to demonstrate what other things about distribution of resources and social life must be true for utilitarian and egalitarian visions of distributive justice to hold.

(1) *There must be a powerful redistributing institution that takes resources from their original holders against their will and distributes them to other people*<sup>16</sup>. First background condition that must be fulfilled for the utilitarian and egalitarian pattern of distribution to hold is the existence of somebody, let's call him John, that is able to deploy effective coercive measures to take the flute from Clara, its original holder, and distribute it to Bob or Ann. If we stick to the natural distribution, i.e. Clara's ownership of the flute, there is no need for any additional action or person or institutional arrangements that would conduct this action. The flute is already where it should be, in Clara's hands. She does not have to regain or claim it from any other person. There is no need for John, no need for any redistributing institution. The situation is entirely different with the utilitarian and egalitarian pattern of distribution. Since the flute is in the hands of its maker, Clara, and it is not the place where it should be, there must be somebody, I call him John, who will take it from the maker against his will – consider that this action must be performed against the maker's will since otherwise we would change the interpretation of the question "Who should get the flute?" from politico-philosophical one into moral one and that of course would be a logical category mistake. To boot, since the thought experiment is not about an isolated, individual quarrel about the flute but about "the principles that should govern the allocation of resources in general and about how social arrangements should be made and what social institutions should be chosen"<sup>17</sup>, it is a physical necessity that John be some kind of organisation or

<sup>16</sup> H.-H. Hoppe, *Democracy: The God That Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, Transaction Publishers, New Brunswick 2007, p. 98.

<sup>17</sup> A. Sen, *The Idea...*, p. 15.

institution. If we in turn mix these two conditions (acting against the will of others and on a large scale), we realise that John must be a powerful institution that is able to employ effective coercive measures against natural holders of resources. Additionally, as Robert Nozick pointed out, because any redistributive pattern (libertarian distribution is not patterned but historical) yields to natural inequalities amongst men and other pressures, it takes perpetual tinkering in society to uphold a desirable pattern. It means that egalitarian or utilitarian patterns of distribution require that our John, a redistributing institution, interfere with people's spheres of freedom constantly. "No end-state principle or distributional patterned principle of justice can be continuously realized without continuous interference with people's lives. Any favored pattern would be transformed into one unfavored by the principle, by people choosing to act in various ways. ... To maintain a pattern one must either continually interfere to stop people from transferring resources as they wish to, or continually (or periodically) interfere to take from some persons resources that others for some reason chose to transfer to them"<sup>18</sup>. So, if we want to persevere in our utilitarian or egalitarian intuition about who should get the flute, we have to accept the existence of John, a powerful redistributing institution, continually interfering with people's liberty.

(2) *If we espouse egalitarianism, there must be a different (unegalitarian) distributive pattern for the redistributing institution.* If we have a redistributing institution, we by necessity need some pattern how to distribute resources to the redistributing institution. In other words, if there is John, we have to know on what basis we can pay John for his service. This generates additional problems and strains our willingness to persevere in the original intuition.

Let's simplify the matter again and conduct another thought experiment that I call "Three Children, a Flute and Egalitarian Distribution". Imagine that we have Clara who is the maker of the flute and poor Bob who does not have any toys. Imagine further that we espouse the egalitarian vision of justice. Imagine also that there is John who works as a redistributing institution. If John succeeds in regaining the flute from Clara and distribute the flute to Bob (this is what we believe is a just distributive pattern), on what basis he should be paid? We have three main options to consider, let's try the first one. John can claim his paycheque on the same grounds that justify Bob's title to the flute, namely that he is poor. There are insurmountable problems with this justification though. First of all, if John's poverty (let's grant for a while that he is as poor as Bob) were the reason for his paycheque, he should get it without doing anything, let alone working and being

<sup>18</sup> R. Nozick, *Anarchy...*, p. 163.

successful (if Bob got the flute without doing anything whereas John had to work and be successful, that would be jarringly unjust). So, he should not be paid at all (again: that would be unjust to require work from John for a paycheque when we do not require work from Bob for the flute) but supported in the same redistributing manner as Bob by another redistributing institution (John II); but in the case of this second-order redistributing institution (John II) the same problem would appear, namely we would need a third-order redistributing institution (John III) and so on and so forth – this of course is a logical mistake of *reductio ad infinitum*. Even though this first argument is strong enough to show that we cannot use the same distributive pattern to John and Bob, I would like to pay attention to the fact that we assumed that John is as poor as Bob. Unfortunately, this assumption is rather implausible; it is much more probable that John would be well-off working as a redistributing institution (if he were really poor, he would not have resources necessary for performing a job of an expropriating and redistributing agency). If it is the case, the above line of argument is invalid. This though does not help the egalitarian vision of justice since if John is an affluent person, we cannot employ the egalitarian criterion of distribution either. In both cases we need a different distributive pattern than we chose in the original thought experiment.

The second option we can consider is more intuitive, namely John can claim his paycheque on the most natural grounds that he “has been working diligently for many months to regain, with his own labour, the flute from Clara”. Obviously, this justification would be exactly the same as the one we rejected in the first place when we were considering Clara’s title to the flute. Thus, rationally speaking, this justification is not available for us since it is impossible to explain why in Clara’s case her own labour does not grant the ownership to the flute whereas in John’s case it grants the ownership to the paycheque.

From our three options we are left with the last one, the utilitarian pattern of distribution. John can claim his paycheque on the grounds that it will bring about “the greatest good for the greatest number”. Here we have at least two problems. First of all, we cannot know straight away if granting a paycheque to John will in fact engender this desirable outcome. Let’s assume for a while that it will – I will come back to this crucial problem later on. Secondly, we did not choose the utilitarian pattern of distribution in the original thought experiment since we thought that just distribution consists not in generating the greatest good for the greatest number of people but in acting in such a manner as to bring about the advantage to the worst off. But since these two criteria are inconsistent only indirectly, we can after all swallow this bitter inconsistency and admit two different distributive

patterns, one for individuals (Bob, Clara and Ann), one for a redistributing institution (John). (By saying that these two criteria are inconsistent only indirectly I mean that the egalitarian criterion directly denies the libertarian criterion by taking the flute from Clara; on the other hand, the egalitarian criterion denies the utilitarian criterion only indirectly by choosing to distribute the flute grabbed from Clara in different than utilitarian way.) So, if we espouse the egalitarian vision of justice and if we want to persevere in our original intuition about who should get the flute, we have to accept another background condition, namely that there would be two different distributive (legal) regimes, a first-order, lower one governing ordinary people like Clara, Bob and Ann, and a second-order, higher one pertaining exclusively to John, a powerful redistributing institution<sup>19</sup>. That of course would mean that people would not be equal in the eyes of the institutions and law. If John and Bob are governed by different distributive patterns they by necessity cannot be treated equally. This in turn is a highly undesirable effect for everyone, especially for the proponent of egalitarianism.

(2') *If we espouse utilitarianism, the problem with a lower and higher law (distributive regimes) does not disappear but reformulates itself.* I believe that the case of utilitarian distributive pattern shows in a more sterile way the problem with two regimes that would be created if we stuck to our original intuition. Let's resort to the method of thought experiments again, this time it will be a story about "Three Children, a Flute and Utilitarian Distribution".

Imagine that we have Clara who is the maker of the flute and talented Ann who is the only one who can play a flute and does it beautifully. Imagine further that we espouse the utilitarian vision of justice. Imagine also that there is John who works as a redistributing institution. If John succeeds in regaining the flute from Clara and distributes the flute to Ann (this is what we believe is a just distributive pattern), on what basis he should be paid? Let's skip scenarios with the libertarian and egalitarian bases since everything we said above pertains to this thought experiment as well (realisation of each of these scenarios would generate double standards) and consider the utilitarian basis: paying John would bring about the greatest good for the greatest number. The strongest case for this answer goes like this: Since distributing the flute to Ann would bring about the greatest good for the greatest number and since without John's work the flute would not go to Ann and since without paying John he would not do his work, paying John is for the greatest good of the greatest number.

---

<sup>19</sup> H.-H. Hoppe, *Democracy...*, p. 28.

Unfortunately for the proponent of utilitarianism, there is a rejoinder to the above line of argument. Consider this, it can be true and we agreed on it in the original thought experiment that distributing the flute to Ann would bring about the greatest good for the greatest number but it does not follow from it that distributing the flute to Ann *and* paying John would bring about the greatest good for the greatest number. This is a logical mistake of *non sequitur*. We do not know any of the three things, neither if distributing the flute to Ann *and* paying John would bring about greater good than distributing it to Bob or leaving it in Clara's hands, nor if distributing the flute to Ann *and* paying John would bring about greater good than distributing it to Ann and paying Mark (some other redistributing institution), nor which manner of doing John's job and which manner of paying him (exactly how much) would bring about the greatest good. How to solve this problem?

To overcome this difficulty we would need somebody to calculate and decide which kinds of actions bring about the greatest good for the greatest number. There are two possible scenarios as far as the question who could be this somebody is concerned. The first option is that there should be some other person (institution) than John that would make this calculation and decision (John should not be a judge in his own case). Let's simplify it by calling Bruce into our story. There are two main problems with this solution. The first one is already obvious from what I said above, namely on what grounds Bruce should be paid for his work and who should calculate and decide which scenario on Bruce's level brings about the greatest good for the greatest number. This leads to *reductio ad infinitum*. The second problem is connected with conflicts between Bruce and John. Since as we know John is a powerful redistributing institution he would not be willing to accept Bruce's decisions if they were disadvantageous to him; Bruce in turn would not be willing to get into any conflict with powerful John and he would have natural propensity to skew his decisions in John's favour. It is highly probable then that Bruce would basically start working for John and they would merge into a one institution. It shows that the first option suffers from a logical mistake, proclivity towards conflicts and intrinsic unreliability.

The second option is to entrust John with calculations and decisions. This would cut off a *reductio ad infinitum* mistake, though arbitrarily, and avoid some conflicts. Other conflicts would remain, especially these between ordinary people like Bob and redistributing institutions like John; the propensity to skew decisions in John's favour would even grow. But all things considered it would be better and more feasible to reserve calculation-conducting and decision-making functions to John than to create a new institution, Bruce, that would generate more problems than John and that eventually would merge with John.

Whichever option we choose, it creates the situation where two different regimes and double standards exist: one higher for John and one lower for Bob, Ann and Clara<sup>20</sup>. There is only one subject powerful enough to decide about what pattern of distribution is for the greatest good of the greatest number and it is John, a redistributing institution itself. Ordinary people like Bob, Ann and Clara cannot make such decisions and cannot coerce others to abide by them. Moreover, this power of the ultimate decision-making would also be deposited in John's hands in the aforementioned case of egalitarian vision of justice since as we established, it is inevitable for John to claim the paycheck on other grounds than utilitarian ones and utilitarian grounds bring about problems I have just described, namely that there must be an ultimate and exclusive decision maker. So, also in the case in which we espouse the utilitarian vision of justice, if we want to persevere in our original intuition about who should get the flute, we have to accept another background condition, namely that there would be two different regimes, a lower one governing ordinary people like Clara, Bob and Ann, and a higher one pertaining to John, a powerful redistributing institution, who enjoys the exclusive power of ultimate decision-making.

(4) *To effectively fulfil its function, a redistributive institution must be a monopoly*<sup>21</sup> (Tannehill 2007: 32). As I noticed when I was describing the first background condition, John must be powerful enough to be able to employ effective coercive measures against Clara, a natural holder of resources, who by definition is against redistribution. As I in turn noticed when I was describing the second and second prime background condition, to function effectively John must be governed by a higher regime than Clara, Bob and Ann and there must be two different sets of rules, one for John, a redistributing institution, and one for ordinary people; what is more, I noticed that for effective functioning there must be only one subject, John, in a given society or territory that wields the power of ultimate decision-making. All these conditions together straightforwardly imply that John must be a monopolist to do his job of taking the flute from Clara and giving it to Bob or Ann effectively. So, if we want to persevere in our original intuition about who should get the flute, we have to accept another background condition, namely that John, a powerful redistributing institution, would be a monopolist in fulfilling its functions of redistributing wealth and ultimate decision-making.

<sup>20</sup> H.-H. Hoppe, *Democracy...*, p. 83.

<sup>21</sup> M., L. Tannehill, *The Market for Liberty*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2007, p. 32.

(5) *In the case of conflict with a redistributing institution, this institution will be a judge in its own case*<sup>22</sup>. This is the last background condition that I would like to pay attention to in my paper. The same as in the case of the fourth condition, it is a quite obvious corollary that follows from everything I said beforehand. If there is a conflict between, let's say, Bob and Clara about who should get the flute, John is the one who can settle it, after all he is a monopolistic ultimate decision maker. If Bob and Clara live in an egalitarian society and if John does not abuse his power, he will distribute the flute to Bob. We agreed on it during our analysis. But what happens when a conflict between, let's say, Bob and John occurs with regard to the question how much John should be paid for his service? For instance, John claims the equivalent of the half of the flute and Bob does not want to pay John so much. What is then? Then John will settle the conflict by himself. Since we granted John the power to unilaterally decide what brings about the greatest good for the greatest number and since conflict with Bob is exactly about this issue (the question "How much should John be paid?" is just saying in other words "What would bring about the greatest good for the greatest number?" since this, as we established above, is the reason for paying John), John is the only agent who can adjudicate upon the conflict about how much he should be paid. It in turn means that in the case of conflicts with John, John will be the judge. So, if we want to persevere in our original intuition about who should get the flute, we have to accept another background condition, namely that John, a powerful redistributing institution that is also a monopolistic decision maker, would be a judge in his own case.

#### 4. Conclusions

As we have seen, to embrace the utilitarian or egalitarian reasons for justice in the Sen's thought experiment with three children and a flute we must also accept at least five background conditions that work against our other considered judgements. The first background condition is in conflict with at least one intuition that taking something violently from somebody who did not take it from anybody else is not a just practice. The second and second prime background conditions are against our considered judgement that everybody should be equal before the law and that if there are double standards, it is not a just social constitution that we have. The fourth background condition denies economic science and its discoveries according to which every monopoly is disadvantageous to consumers<sup>23</sup>. The fifth

<sup>22</sup> H.-H. Hoppe, *The Private Production of Defence*, "Journal of Libertarian Studies" 1998-1999, nr 14 (1), p. 27.

<sup>23</sup> L. von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2008, p. 357-384.



condition is in conflict with our considered judgement and with a fundamental principle of natural justice that *nemo iudex in sua causa*.

None of these conflicts exist in the case of libertarian or natural scenario according to which the flute should stay in Clara's hands. That is why I claim and it has been demonstrated in this paper that it is glaringly mistaken a view that "there is a difficult decision that you have to make" about who should get a flute. Quite to the contrary, taking into consideration the fact that there is a plethora of inconsistencies, counter-intuitive consequences and anti-scientific implications of the utilitarian and egalitarian solutions to the flute dilemma, it is an easy decision to make that it is Clara who should get the flute since only this solution does not suffer from any of these maladies. This of course means that "Three Children and a Flute" thought experiment works as another argument in favour of the libertarian political philosophy.

There is though one thing that can explain Amartya Sen's hesitation about the solution to the thought experiment. If we take either egalitarian or utilitarian way of solving the flute problem and ask ourselves if these solutions could be implemented in a real political life, the answer is obvious. This is exactly what happened. John fulfils all definitional conditions of a modern state: it is a territorial monopolist of the ultimate decision-making and taxation whose agents are privileged by being governed by the higher public law whereas its subjects are underprivileged by being governed by the lower private law. Since it is difficult to abstract from and argue against existing political regimes, it explains why utilitarian and egalitarian solutions to the thought experiment could seem to have a sort of appeal at the beginning of our investigations; however, after a thoroughgoing examination we see that this alleged intuitive gloss does not stand up to criticism.

# Polityczność i transcendencja

## – o chrześcijańskiej teorii sprawiedliwości

### 1. Sprawiedliwość – perspektywa nominalistyczna

Sprawiedliwość to główny przedmiot spekulacji w dziedzinach normatywnych, takich jak religia, etyka, ale przede wszystkim filozofia polityki. Sprawiedliwość to również oręż w pojedynkach retorycznych. Sprawiedliwość jednakże – należy zauważyć z analitycznego punktu widzenia – jest przede wszystkim pojęciem, i jak każde pojęcie zawiera słowo oraz jego interpretację. W przypadku tegoż pojęcia pole interpretacji jest niezmiernie szerokie, a zdaniem niektórych zbyt szerokie by mówić tu o nazwie posiadającej określone desygnaty.

Według Tadeusza Kotarbińskiego termin sprawiedliwość jest przykładem onomatoidu, który opisuje on następująco: „Nie będąc tedy nazwami, słowa powyższe mają pozory nazwy. Są to bowiem rzeczowniki. Ba, mogą być nawet używane z sensem w roli podmiotów lub orzeczników zdań (byle nie zdań o rzeczach lub osobach), np. w powiedzeniu „Sprawiedliwość jest jedną cnót kardynalnych” lub też w zdaniu „Wszelka podróż jest jakąś zmianą”. Nazwiemy przeto słowa tego rodzaju „nazwami pozornymi” albo onomatoidami. Nazwa, imię – to po grecku „onoma”, więc „onomatoid” – to coś, co wygląda na nazwę choć nią nie jest [...]”<sup>1</sup>. Kazimierz Ajdukiewicz wskazuje natomiast, iż problem pojęcia „sprawiedliwość” związany jest z tak zwanymi pojęciami uzualnymi, do których zalicza pojęcie moralnej słuszności. „Pojęcie bowiem moralnej słuszności jest pojęciem o niewyraźnej treści tzn. jest pojęciem, którego treść w żadnej definicji nie podobna zdać sprawy. Należy ono, podobnie jak wiele innych pojęć, którymi się w myśleniu potocznym posługujemy, do tzw. pojęć uzualnych, tj. takich, którymi w konkretnych wypadkach, w sposób mniej lub bardziej zdecydowany umiemy się posługiwać, ale z których treści w żadnej definicji nie umiemy zdać sobie sprawy. Sposób, w jaki pojęciem sprawiedliwości posługujemy się w praktyce, jest wyznaczony przez następującą regułę: ilekroć jakiś postępek stanie się dla nas przedmiotem swoistego i trudnego do opisu słownego uczucia aprobaty moralnej, tylekroć o postępku tym mówimy, że jest moralnie słuszny”<sup>2</sup>. Z tego też względu, że słuszność może być relatywizowana,

<sup>1</sup> T. Kotarbiński, *Kurs logiki dla prawników*, Warszawa 1975, s. 16.

<sup>2</sup> K. Ajdukiewicz, *O sprawiedliwości* [w:] K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, tom I, Warszawa 2006, s. 369.

mamy do czynienia z mnogością wizji sprawiedliwości. W dalszej części swego wywodu Ajdukiewicz zwraca uwagę, iż palący problem moralnego relatywizmu jest efektem pomieszania pojęć. „Sądzę, że niedostateczne rozróżnienie tych dwóch spraw – pisze Kazimierz Ajdukiewicz – tzn. kryterium sądu lub oceny i ich treści, jest jednym ze źródeł poglądu zwanego relatywizmem, zarówno w dziedzinie poznawczej, jak i etycznej”<sup>3</sup>. Postulat precyzji pojęciowej w przypadku terminu „sprawiedliwość” ma znaczenie kluczowe, gdyż jak wskazuje Wojciech Sadurski: „[...] pojęcia, których używamy powinny mieć zakres wytyczony możliwie precyzyjnie, by mogły mieć w miarę jednoznaczną treść dla wszystkich. W szczególności pojęcia-ideały o dużym ładunku ocennym i emocjonalnym nie powinny pokrywać się z całokształtem postulowanych przez nas stanów rzeczy, lecz winny raczej określać dające się wyróżnić szczegółowe aspekty ideału ogólnego. W przeciwnym razie takie pojęcia, jak „wolność”, „demokracja”, czy „sprawiedliwość” zredukowane zostaną do roli pustych sloganów.”<sup>4</sup>

Największe dokonania na polu systematyzacji problematyki związanej z pojęciem sprawiedliwości są udziałem Chaima Perelmana. W swoim dziele pod tytułem *O sprawiedliwości* przeprowadza on następujący wywód mający na celu wyartykułowanie istoty pojęcia sprawiedliwości. Pierwszy podział w dziedzinie sprawiedliwości, jaki stosuje to podział na sprawiedliwość konkretną i sprawiedliwość formalną. Sprawiedliwość konkretna to każda, subiektywna koncepcja sprawiedliwości. Autor wymienia sześć następujących typów takich koncepcji: a) każdemu to samo; b) każdemu według jego zasług; c) każdemu według jego dzieł; d) każdemu według jego potrzeb; e) każdemu według jego pozycji; f) każdemu według tego, co przysnaje mu prawo.

Szeroko omawiając wszystkie z wyżej wymienionych koncepcji, dochodzi on do wniosku, że żadna z nich nie jest w stanie samodzielnie wyczerpać pojęcia sprawiedliwości. Dlatego postanawia znaleźć wspólny element w każdej z tych koncepcji, by ustalić sens pojęcia sprawiedliwości formalnej. Dochodzi on do następujących definicji sprawiedliwości formalnej: 1) „Można zatem zdefiniować sprawiedliwość formalną albo abstrakcyjną jako zasadę działania, w myśl której osoby należące do tej samej kategorii istotnej powinny być traktowane jednako-wo”<sup>5</sup>; 2) „Sprawiedliwość formalna sprowadza się więc po prostu do poprawnego stosowania prawideł”<sup>6</sup>; 3) „Sprawiedliwość formalna polega na przestrzeganiu

<sup>3</sup> Ibidem, s. 370.

<sup>4</sup> W. Sadurski, *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*, Warszawa 1998, s. 46 – 47.

<sup>5</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, Warszawa 1959, s. 37.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 75.

prawidła nakazującego traktować w pewien sposób wszystkie istoty należące do określonej kategorii”<sup>7</sup>.

Jak widać, Perelman precyzyjnie definiuje rozmaite koncepcje sprawiedliwości konkretnej oraz sprawiedliwości formalnej. Są to jednak rozważania dotyczące dystrybutywnego wymiaru sprawiedliwości lub tak zwanej sprawiedliwości społecznej. Dlatego warto w tym miejscu uzupełnić paletę formuł sprawiedliwości o formuły związane ze sprawiedliwością rozłożenia obciążeń, co sugeruje Zygmunt Ziemiński, który w dziele pod tytułem *O pojmowaniu sprawiedliwości*<sup>8</sup> wskazuje następujące zasady: a) od każdego według jego sił; b) od każdego według zdolności; c) od każdego według jego powołania.

Oprócz tego warto zaznaczyć, iż Ziemiński przeprowadzając wyliczenie formuł sprawiedliwości – analogiczne do wyliczenia Perelmana – znajduje siedem a nie sześć formuł, mianowicie: a) każdemu równo; b) każdemu według potrzeb; c) każdemu według wysiłku; d) każdemu według osiągniętych przezeń wyników; e) każdemu według zasług; f) każdemu według urodzenia; g) każdemu, co mu się należy według prawa.

Zasadniczo różnic w obu wyliczeniach jest niewiele. Natomiast ważne jest, iż autor dodatkowo eksponuje formułę „każdemu według wysiłku”, która posiada przede wszystkim walor wychowawczy i wydaje się nieodłączna od postaw związanych z empatią – jej wdrażanie jest wielce skomplikowane i poprzedzone winno być refleksją obejmująca mnogość dziedzin życia społecznego<sup>9</sup>.

Wracając do koncepcji Chaima Perelmana należy dostrzec drugi etap jego rozważań, który polega na uchwyceniu sensu pojęcia sprawiedliwości w ogóle, co poprowadzi do stworzenia matrycy dla wszelkich typów sprawiedliwości jakie powstać mogły w obrębie cywilizacji Zachodniej. Analizę pojęcia sprawiedliwości Perelman rozbija na trzy wątki: a) analizę aktu sprawiedliwego; b) analizę prawidła sprawiedliwego; c) analizę istoty człowieka sprawiedliwego.

Po przejściu powyższych etapów analizy dochodzi on do stworzenia matrycy, która zostanie omówiona w podrozdziale trzecim.

## 2. Sprawiedliwość – perspektywa realistyczna

Aby dopełnić spektrum stanowisk zajmowanych względem pojęcia sprawiedliwości należy odnieść się do nurty zwanego realizmem. Ów nurt ma swe źródło w filozofii greckiej, a spór o to, co rzeczywiste, należał od zawsze do zasadniczych

<sup>7</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>8</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Warszawa 1992, s. 95 – 100.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 102 – 129.

sporów filozoficznych. Dwa główne wymiary realizmu to wymiar metafizyczny – zakładający istnienie obiektywnej rzeczywistości, oraz wymiar epistemologiczny – zakładający, że przedmioty poznania istnieją niezależnie od podmiotu poznającego. Wykryształowanie się pierwszej wersji realizmu miało miejsce w twórczości Arystotelesa, a dokładniej przez zmodyfikowanie teorii platońskich w myśl arystotelejskiego racjonalizmu, skłaniającego się ku empiryzmowi raczej, niżli ku światowi idei. Największy rozwój teorii realistycznych przypada na przełom XI i XII wieku, w którym to życie filozoficzne cywilizacji zachodniej skupiło się wokół sporu o uniwersalia. Głównym przedmiotem sporu o uniwersalia było to, czy pojęciom ogólnym odpowiadają przedmioty rzeczywiste, a jeżeli odpowiadają to jakie. W ten sposób ujawnia się trzeci wymiar realizmu, mianowicie realizm pojęciowy, atakowany przez nominalizm. Realizm znalazł się u szczytu swojego rozwoju w doktrynie św. Tomasza z Akwinu. Próba całkowitego uporządkowania świata w myśl założeń realizmu miała miejsce w takich dziełach jak *Summa teologiczna* i *Summa filozoficzna*. W XX tomie pierwszego z wymienionych dzieł odnaleźć można znamienny cytat: „Wszystko, co prawdziwe jest dobre i wszystko, co dobre jest prawdziwe”<sup>10</sup>. Jak wynika z powyższego cytatu, realizm ma zasadniczy wpływ na doktrynę moralną Akwinaty. Kwestia ta budzi współcześnie znaczne kontrowersje na gruncie politycznym. Jak wskazuje Josef Pieper: „Jeśli życie polityczne ma odzyskać swą godność, należy obudzić w umysłach ludzi właściwy szacunek dla wzniesłego zadania osoby rządzącej i stopnia wymaganych od niej kwalifikacji. [...] Np. powinno być rzeczą jasną i oczywistą, że nie ma kwalifikacji do wykonywania władzy tam, gdzie brak jest roztropności i sprawiedliwości”<sup>11</sup>.

## 2.1. Metoda realistyczna

Należałoby jednak ukazać drugą stronę tego problemu, której dostrzec nie mógł Akwinata, ze względu na dystans czasowy, jaki dzielił go od nowoczesności. W szeroko komentowanym eseju pod tytułem *Polityka i wartości*<sup>12</sup> Krzysztof Michalski zwraca uwagę, iż uwikłanie wartości w politykę prowadzi do ich instrumentalizacji oraz subiektywizacji. Należy jednak mieć na uwadze, iż wartość nie jest tożsama z cnotą, co zostanie wykazane w dalszej części wywodu. Każda wartość jest wartością należąca do danego podmiotu lub ustanowioną przez dany podmiot. Co więcej, wartości związane są z konkretnymi siłami i interesami. Osoba reprezentująca określone wartości nie zawsze chciałaby być powiązana z siłami, które

<sup>10</sup> *ST*, II-II, 109, 2 ad 1.

<sup>11</sup> J. Pieper, *O sprawiedliwości*, Londyn 1967, s. 73.

<sup>12</sup> K. Michalski, *Polityka i wartości* [w:] Tenże, *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011, s. 445 – 458.

owe wartości wspierają. Gdzie tkwi zatem przyczyna takiego stanu rzeczy? Otóż Michalski konstatuje, iż: „W świecie jeszcze nie nowożytnym potrzeba wartości była bardzo ograniczona: świat sam w sobie był dobry bądź zły, przestrzeń była sama w sobie jakościowo zróżnicowana, każdy człowiek miał w niej swoje miejsce. Jakości moralne wymagały po prostu odkrycia [...]. Nowożytna metamorfoza świata moralnego w świat wartości prowadzi do radykalnie nowego obrazu świata [...] Teraz, w nowożytności, harmonia przestaje być czymś naturalnym – naturalny jest konflikt między nosicielami różnych systemów wartości”<sup>13</sup>.

Znamienne, iż problem tym samym przenosi się na poziom epistemologiczny, co uwidaczniać może już sam tytuł jednego z czołowych dzieł o tematyce prawa naturalnego: *Odzyskać świat realny*<sup>14</sup>. Autor tego dzieła – Mieczysław Albert Krąpiec – wyraża *expressis verbis* stanowisko realistyczne w jednym ze swoich wykładów zatytułowanym *Bytowe podstawy sprawiedliwości*<sup>15</sup>. Podstawowym założeniem realistycznej koncepcji sprawiedliwości jest przygodność bytu ludzkiego. Człowiek jest bytem przygodnym uzależnionym od innych i od otoczenia. Założenie to implikuje oczywistość, czy jak to ujmuje Krąpiec – „wiedliwość” – sprawiedliwości. Takie postawienie tezy sprawia, iż sprawiedliwość może mieć zakorzenienie jedynie w świecie realnym. Prawo naturalne dotyczy zawsze konkretnego a nie abstraktu. Sprawiedliwość lokalizowana jest głównie w obszarze potrzeb człowieka, które wynikają z jego natury: „Prawo naturalne to drugi człowiek w jego potrzebach”. Sprawiedliwość może być rozumiana konkretnie, ale również ogólnie. Ogólność ta rozumiana być musi jednak analogicznie, a nie abstrakcyjnie. W ten sposób, przyjmując postać sprawiedliwości legalnej, sprawiedliwość realizowana jest poprzez *bonnum commune* – dobro wspólne. Istotną jest uwaga Krąpca dotycząca rozróżnienia prawa naturalnego oraz uzasadnienia prawa naturalnego. O ile to pierwsze dotyczy zawsze konkretnych, to jego uzasadnienie znajduje swoje miejsce w obszarze rozważań teologicznych. W pomieszaniu tych dwóch porządków autor upatruje źródło wielu błędów dotyczących pojmowania tezy prawa naturalnego, a co za tym idzie realnego wymiaru sprawiedliwości.

U podstaw wszelkich realistycznych rozważań o sprawiedliwości leży założenie, które Ciceron podaje jako dewizę Katona Starszego, a która brzmi *suum cuique tribuere*, co oznacza „dać każdemu, co mu się należy”. Źródło wiedzy na temat tego, co komu się należy jest opisane w następujący sposób przez Andrzeja Maryniarczyka: „Definicja i pierwsze kryterium „miary” sprawiedliwego działania pochodzi z tradycji filozofii realistycznej (klasycznej), nawiązującej do Platona,

<sup>13</sup> Ibidem, s. 445 – 458.

<sup>14</sup> M. A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, ss. 767.

<sup>15</sup> Zredagowana i wydana pośmiertnie wersja tego wykładu [w:] *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, red. P. Jaroński i in., Lublin 2009.

Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, i głosi, że sprawiedliwe działanie polega na tym, by „oddać każdemu co się mu należy”. Miarą sprawiedliwego działania jest w tym przypadku „słuszna, czyli godziwa należność”, którą winniśmy temu, na rzecz którego działamy. Miarę tego, co słuszne, wyznacza sama natura bytu, któremu nasze działanie się należy”<sup>16</sup>.

O naturze bytu mówi nam metafizyka, która jawi się jako metoda uzyskiwania wiedzy o jego naturze. Powstaje zatem pytanie jakimi metodami dysponuje metafizyka, oraz, która z nich jest obecna w rozważaniach realistycznych. Za Mieczysławem Gogaczem<sup>17</sup> wskazać można następujące metody metafizyki (w porządku chronologicznym): 1) metoda platońska; 2) metoda arystotelejska; 3) metoda tomistyczna; 4) abstrakcja; 5) dialektyka: 5a. apofatyka, 5b. apofatyka proporcjonalna; 6) Metoda identyfikacji pryncypiów bytu.

Metoda platońska polega na uznaniu za naturę bytu tego, co bezpośrednio poznane. Podejście takie rozdziło problemy ze względu na wielość dróg poznania. Platon, zakładając prymat intelektu, za naturę bytu uznał jedność tworzywa stanowiącego byt. Tym samym skierował rozważania dotyczące natury bytu ku światowi idei. W ten sposób miarą rzeczy stają się ich idee.

Jak wskazuje Gogacz: „Arystoteles, aby uniknąć niedokładności filozofii Platona, proponował, aby za naturę bytu uznać to, co jest najbliższym podmiotem tego, co bezpośrednio poznajemy. Uważał, że bezpośrednio poznajemy ruch, a więc przypadłość w postaci relacji”<sup>18</sup>. Stąd metafizyka pojmowana jest jako nauka o porządku przyczyn i skutków. Tak zarysowana metafizyka posiadać musi fundament, którym u Arystotelesa jest *Primus motor* – Pierwszy Poruszyciel, który następnie przez św. Tomasza został zaadoptowany na grunt chrześcijański jako dowód na istnienie Boga<sup>19</sup>.

Święty Tomasz, posługując się kategorią istnienia, uznał, że rozważania o naturze bytu muszą opierać się na uznaniu bytu, który sam jest swoją istotą<sup>20</sup> oraz udziela istnienia innym bytom, co przejawia się w akcie istnienia. Ów akt definiowany jest przez Mieczysława Gogacza następująco: „To, co w bycie faktyczne, rzeczywiste, dominujące. Jest podstawowym tworzywem bytu, pierwszym, zapoczątkowującym go pryncypium. Ma postać istnienia, gdy jest aktem bytu, ma postać formy, gdy jest aktem istoty bytu”<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> A. Maryniarczyk, *O właściwą miarę sprawiedliwego działania* [w:] *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2009.

<sup>17</sup> M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, s. 124 – 128.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>19</sup> *SCG*, ks. I, rozdz. 13.

<sup>20</sup> Ibidem, ks. I, rozdz. 21.

<sup>21</sup> M. Gogacz, *Elementarz...*, s. 143.

Metoda zwana abstrakcją obdarzona jest pewnym paradoksem. Mianowicie, zakres jaki obejmuje jest najszerszy, gdyż obejmuje wszystko co jest, lecz jednocześnie jej treść jest najuboższa, gdyż dotyczy tylko bytowania. Nie rozpoznaje pryncypiów, lecz stanowi sposób rozróżniania nauk.

Metoda dialektyczna, jak wskazuje Gogacz, polega na: „ukazywaniu różnic między bytami, na stwierdzaniu więc, że to, czym jest dany byt, nie jest tym, co stanowi drugi byt. Metoda ta osiągnęła konsekwentne rozwinięcie w twórczości G. W. F. Hegla, co widoczne jest w formule: „Nieistnienie tego, co skończone jest istnieniem tego, co nieskończone”<sup>22</sup>. Metoda ta została następnie przekształcona w apofatykę, która polegała na zanegowaniu bytu, który chciano określić. Kolejnym udoskowalaniem było wprowadzenie proporcjonalności do rozważań metafizycznych.

Współcześnie realizm w metafizyce objawia się przez używanie metody identyfikacji pryncypiów bytu, która to metoda przebiega następująco: „Metafizyk więc identyfikuje byt, jeżeli chce go rozpoznać w tym, że jest i czym jest, musi odróżniać *ens quo* od *ens quod*, stosować tylko istotowy układ przyczyn i skutków, rozpoczynać identyfikacje wychodząc od skutków, a nie od przyczyn, sprawdzać ujęcia ich zgodnością z bytowaniem, a nie z myśleniem, przestrzegać więc realizmu w poznaniu, a pluralizmu w bytowaniu, gdyż tak jawi się intelektowi możnościowemu byt udostępniający się w spotkaniu”<sup>23</sup>.

Powyższa metoda metafizyki realistycznej wydaje się być odpowiedzią na istotny problem. Mianowicie, w opozycji do stanowiska realistycznego wykształcił się nurt zwany antyesencjalizmem, gdzie za główny cel postawiono krytykę tez orzekających o naturze danego obiektu. Aby zrozumieć sens antyesencjalizmu należy mieć na uwadze XX - wieczny sprzeciw wobec metafizyki, uwydatniony najwyraźniej w tzw. dekonstrukcjonizmie. Otóż dekonstrukcjonizm to nurt filozoficzny negujący zasadność holizmu i centryzmu, upatrując w nich główne cechy metafizyki rozumianej na wszelkie różne sposoby. Za ojca tegoż nurtu uważany jest Fryderyk Nietzsche, który jest autorem popularnego postulatu „przewartościowania wszelkich wartości”. Idąc jego tropem, filozofowie tacy jak Jacques Derrida czy Jean-Francois Lyotard postulowali zniszczenie wszelkich metanarracji, rozumianych jako całościowe systemy pryncypiów, symboli i znaczeń porządkujące obraz świata rzeczywistego. Zarzuty, jakie były stawiane realizmowi ze strony powyższych stanowisk, to uznanie prymatu „prawdy absolutnej”, „Prawdy przez duże P”, która ogranicza wolność jednostki, czy jak uważał Michel Foucault ujarzmia ją. Jak wskazuje Henryk Kiereś: „Stanowiskiem ideowo tożsamym z dekonstrukcjonizmem jest

<sup>22</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, tom I, Warszawa 2006.

<sup>23</sup> M. Gogacz, *Elementarz...*, s. 127.



antyesencjalizm, który także postuluje eliminację z filozofii metod konstrukcyjnych: noetyczno-ejdetycznych typu platońskiego oraz spekulatywno-projekcyjnych typu neoplatońskiego lub heglowskiego na rzecz metod opisujących (katalogujących) tzw. gry kulturowe bądź wyrażających postawę myśliciela wobec świata i kultury<sup>24</sup>. Choć dekonstrukcjonizm z założenia uderzać miał w stanowiska modernistyczne, to jego krytyka odnosi się również do innych stanowisk jak na przykład realizm.

Jeden z często przytaczanych argumentów krytycznych wobec metody ejdetycznej głosi, iż dany przedmiot, np. nóż nie jest ze swej natury dobry, ani zły; za pomocą noża można zrobić coś pożytecznego, jak i również coś, co przyniesie odwrotny skutek. Odwołując się do metody identyfikacji pryncypiów bytu można stwierdzić, iż faktycznie jest tak, jak głosi powyższy argument, jednakże nożem nie można wykonać czynności, do których przeznaczone są inne przedmioty. Identyfikację należy więc zacząć od skutków a nie od przyczyn, co umożliwia właściwy ogląd pryncypiów danego bytów. Za Mieczysławem Gogaczem zauważyć można, iż istotowy układ przyczyn i skutków świadczy tutaj o naturze bytu, a nie abstrakcyjna natura danej rzeczy.

## 2.2. Sprawiedliwość

Uwagi powyższe, mające na celu uporządkowanie tez realistycznych stanowiąc mają wstęp do ukazania ich konsekwencji w dziedzinie rozważań nad sprawiedliwością. Jak zauważa Andrzej Maryniarczyk: „Należy pamiętać, że sprawiedliwość jest podstawą ładu życia społecznego, którego adresatem jest sam człowiek. Bez sprawiedliwości nie może funkcjonować społeczność ludzka. Stąd, jeśli rozumienie sprawiedliwości nie jest nabudowane na rozumienie realnego człowieka i nie liczy się z realnym bytem ludzkim, nie będzie się przyczyniać do budowania właściwego ładu życia społecznego. Tak będzie zawsze, gdy za miarę sprawiedliwości przyjmie się abstrakcyjną ideę, utopię, fikcję czy określoną ideologię, w miejsce realnego człowieka i jego naturalnych uprawnień. Założona idea sprawiedliwości funduje utopijne modele społeczeństwa, a więc miejsca, gdzie nie może żyć i rozwijać się realny człowiek, które często kończą się budową państw totalitarnych typu nazizm czy komunizm, a dziś neokomunistyczny liberalizm.”<sup>25</sup>. W cytacie powyższym ujawnia się aktualność problemu na linii konkret – abstrakt. Wychodząc naprzeciw temu problemowi, realizm odwołał się do zasady analogii. Jest sposób na ominięcie sztucznych konstrukcji, jak „Człowiek” w znaczeniu „idealnego” człowieka, pojmo-

<sup>24</sup> H. Kiereś, *DEKONSTRUKCJONIZM* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003.

<sup>25</sup> A. Maryniarczyk, *O właściwą miarę sprawiedliwego działania* [w:] *Sprawiedliwość – idea a rzeczywistość*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2009.

wanego abstrakcyjnie. Analogia bytu to faktyczna jedność tego, co różnorodne i całość tego, co złożone, podobieństwo tego, co niepodobne. Analogia pozwala dostrzec mnogość, różnorodność bytów, przy jednoczesnym zachowaniu ich hierarchii. Co więcej, elementy złożeniowe tworzą jedność i całość w różnorodności, ze względu na relację, która owe elementy porządkuje i jednoczy w analogiczną całość. Elementy bytują nie same przez się, ale przez bytowanie bytu, który zajmuje wyższe miejsce w hierarchii. Tak rozumiana analogia bytowania stanowi analogię poznania<sup>26</sup>. Powstaje pytanie: jakie konsekwencje ma zasada analogii oraz hierarchia bytów dla kategorii sprawiedliwości? Otóż wydaje się, iż w myśl analogii poznania, posługując się danym pojęciem, należy mieć na uwadze zakres jego desygnatów. A zatem sprawiedliwość, stanowiąca pojęcie o wysokim stopniu ogólności, zawiera w sobie zbiór konkretnych relacji, które łączą konkretne obiekty. Sprawiedliwość nie jest więc onomatoidem, jak chciał Tadeusz Kotarbiński, lecz nazwą określającą pewien określony typ relacji. Krok dalej idzie Étienne Gilson, pisząc, iż: „Niewątpliwie możemy powiedzieć o kimś, że jest sprawiedliwy, lecz jest on zawsze sprawiedliwy względem kogoś; wyrażamy się również poprawnie, mówiąc, że jakaś rzecz jest sprawiedliwa i rozumiejąc przez to coś, czego sprawiedliwość wymaga, nawet jeśli nikt tego nie czyni. „To, co sprawiedliwe”, oznaczamy właśnie mianem prawa”<sup>27</sup>.

### 2.2.1. Wspólnota i rozum

Pierwotnym fundamentem realizmu oraz sprawiedliwości pojmowanej realistycznie jest założenie o społecznej naturze człowieka. Najbardziej reprezentatywne dla tego stanowiska jest twierdzenie Arystotelesa, które głosi, iż „Okazuje się z tego, że państwo należy do tworców natury, że człowieka jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą [...]”<sup>28</sup>. Człowiek, inaczej niż inne zwierzęta, pozbawiony jest pewnych przymiotów, które umożliwiają samodzielne przeżycie. Zamiast instynktu i narzędzi takich jak szpony, kły, itp. został obdarzony rozumem, który wspólny jest całemu rodzajowi ludzkiemu. Stąd wynika, że człowiek z natury stworzony jest do kooperowania z innymi ludźmi. I tak ludzkie działanie posiadać może wymiar materialny, który przejawia się we wspólnej pracy polegającej na działaniu różnych podmiotów posiadających różne talenty i umiejętności. Podział pracy wydaje się być jedną z głównych cech zorganizowanej wspólnoty politycznej.

<sup>26</sup> Tenże, *TOMIZM* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003.

<sup>27</sup> E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 350.

<sup>28</sup> Arystoteles, *Polityka*, Ks. I, 9.

Jak wskazuje Étienne Gilson: „Ta współpraca wymaga istnienia grup społecznych, opiera się więc nie tyle na działaniu rąk i ramion, ile na współdziałaniu umysłów. [...] Najgłębszą więzią społeczeństwa jest rozum”<sup>29</sup>. Czym jednak jest rozum? Skoro jest więzią społeczeństwa to musi on się przejawiać w pewien określony sposób. Sięgając do zgoła innej niż realistyczna tradycji, warto zwrócić uwagę, iż: „*Rozum* – to brzmi jak nazwa czegoś lub kogoś, nazwa jakiejś rzeczy, siły, osoby. Mówmy raczej: rozumienie czegoś. Otóż rozumiemy coś wtedy tylko, gdy to nasze rozumienie da się zakomunikować innym; rozumienie zdarza się między ludźmi, a nie w duszy abstrakcyjnej, izolowanej jednostki [...] Ale nie jest tak, że to rozum jest fundamentem międzyludzkiej solidarności; nie tylko wówczas, gdy ludzie porozumieją się co do czegoś powstaje wspólnota. [...] Nie rozum jest źródłem wspólnoty, lecz odwrotnie – wspólnota jest źródłem rozumu”<sup>30</sup>. Powyższy fragment wymaga komentarza, gdyż, jak wspomniano, nie napisano go w nurcie filozofii realistycznej. Autor zwraca uwagę na istotną kwestię pisząc, iż nie istnieje coś takiego jak wyizolowana jednostka. Tezy charakterystyczne dla stanowisk atomistycznych głoszą, iż to jednostka jest pierwotna względem społeczeństwa, gdyż w przeciwieństwie do „społeczeństwa” jest bytem, wręcz namacalnym. Należy zauważyć jednak, iż jednostka całkowicie wyemancypowana, w rodzaju *jaźni niewarunkowanej* (J. Rawls) w rzeczywistości nie istnieje, podczas, gdy efekty społecznej kooperacji są widoczne w świecie rzeczywistym. Czy rozum faktycznie nie jest fundamentem międzyludzkiej solidarności? W tradycji tomistycznej odpowiedź byłaby negatywna. Dowodem na to mogą być tezy jakie św. Tomasz stawia w związku z karą śmierci, które brzmią następująco: „Otóż pojedyncza osoba ma się tak do całej społeczności, jak część do całości. Dlatego jeśli jakiś człowiek jest niebezpieczny dla całej społeczności i swoim grzechem psuje drugich, jest rzeczą chwalebną i zdrową zabić go celem zachowania dobra wspólnego, gdyż „odrobina kwasu zakwasza całe ciasto”, jak mówi św. Paweł (Gal 5,9)”<sup>31</sup>. Jest tak w istocie, przy zastrzeżeniu jednak, iż decyzja ta leżeć będzie w gestii władcy, jako głowy ciała politycznego<sup>32</sup>. Sięgnięcie po najwyższą karę ma zapewnić całości społeczeństwa bezpieczeństwo i ochronę przed zagrożeniem za strony sprawcy.

Pytanie o to, co jest pierwotne – rozum czy wspólnota – nie jest pozornym problemem językowym. Rozum, w różnych interpretacjach ujmowany może być abstrakcyjnie lub realistycznie, jednakże wspólnota składająca się z konkretnych osób zawsze jest bytem realnym. Jest tak z dwóch powodów, choć zauważyć należy, że sfera wspólnoty i rozumu przenika się tutaj wzajemnie. Po pierwsze,

<sup>29</sup> E. Gilson, *Tomizm...*, s. 374.

<sup>30</sup> K. Michalski, *Gadamer [w:] Tenże, Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011, s. 253.

<sup>31</sup> *ST*, II-II, 64, 2.

<sup>32</sup> *Ibidem*, II-II, 64, 3.

każdy człowiek po prostu rodzi w danej wspólnotie, co David Hume wyraził za pomocą następującej metafory: „Czy możemy traktować poważnie powiedzenie, że dla biednego chłopca czy rzemieślnika opuszczenie kraju jest sprawą wolnego wyboru, gdy nie zna obcego języka, obyczajów i żyje z dnia na dzień ze swych skromnych zarobków? Podobnie moglibyśmy twierdzić, że zgoda na rządy kapitana jest sprawą wolnego wyboru człowieka płynącego statkiem, choć człowiek ten spał, gdy wnoszono go na pokład, i musiałby skoczyć do morza i zginąć, gdyby chciał opuścić statek”<sup>33</sup>.

Drugi aspekt, wspomniany już w powyższym cytacie to język. Język jest najbardziej namacalnym przejawem rozumu, nieodłącznie związanym ze wspólnotą. Główną rolę języka jest komunikacja. Sam termin komunikacja wskazuje na związek języka ze wspólnotą, Otóż *komunikowanie* pochodzi od łacińskiego czasownika *communico* (udzielić komuś wiadomości) i rzeczownika *communio* (wspólność), który oznaczał wejście we wspólnotę. Język zatem jest swego rodzaju potwierdzeniem rzeczywistości wspólnoty. Ze swej istoty jest tworem społecznym; powiedzenie, iż język jest prywatny jest oksymoronem, na co wskazuje Ludwik Wittgenstein. Filozof zadaje pytanie: jeśli dany rozkład jazdy pociągów mieści się jedynie w mojej wyobraźni, to czy, i w jakim sensie jest on rozkładem jazdy? Otóż przedmiot jest warunkowany społecznie, przeto obraz nie może być prywatny<sup>34</sup>.

Reasumując, podstawą realnego statusu sprawiedliwości jest realność czy wręcz nieodzowność wspólnoty w życiu człowieka, do życia w której jest stworzony z natury. Wspólnota polityczna istnieje przez egzystowanie w niej jednostek, które przez udział we wspólnocie realizują swoją naturę. Egzystowanie to przejawia się zarówno w działaniu jak i w mowie – języku, który jest wyrazem rozumu, w którym partycypują członkowie wspólnoty. Relacje i więzi łączące te konkretne osoby składają się na pojęcie sprawiedliwości, które to pojęcie wyposażone jest w realne desygnaty. Aby dopełnić rozważania o sprawiedliwości w paradygmacie realistycznym, należy zwieńczyć powyższe rozważania zagadnieniem dobra wspólnego.

### 2.2.2. Sprawiedliwość i *telos* wspólnoty

*Telos* – cel, jest jedną z kluczowych kategorii filozofii realistycznej. Andrzej Maryniarczyk, w następujący sposób objaśnia porządek twierdzeń metafizycznych: „Z kolei odkryte pierwsze metafizyczne zasady-prawa odsłaniają nam podstawy porządku racjonalnego. Racjonalność została złożona w rzeczy wraz z ich istnieniem, Rozum – poznając racjonalną rzeczywistość – sam staje się

<sup>33</sup> D. Hume, *Of the Original Contract, w: Essays: Moral, Political and Literary*, Oxford 1963. s. 462.

<sup>34</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 2000, s. 136.

racjonalny, pokierowany zaś prawdą – staje się rozumem prawym (*recta ratio*). Podobnie jest z celowością świata. Odkrywamy ją jako zapisaną w bytach pod postacią dobra – celu. Odkrywa ją wola, która – kierowana dobrem bytu – staje się prawdziwie wolną (*recta voluntas*). Wszystko to sprawia, że świat w którym żyjemy, działamy, doskonalimy się, nie jest światem absurdów czy przypadków, lecz jest światem racjonalnym i celowym<sup>35</sup>. We fragmencie powyższym dostrzec można trzy ogniwa filozofii realistycznej, jakimi są: rozum, racjonalność i cel. Z tak zarysowanej siatki pojęciowej wynika, iż rozum każdego członka wspólnoty politycznej jest kompetentny do zidentyfikowania celu oraz dobrania środków do jego realizacji, zgodnych z zasadami racjonalności. „Jak wyjaśniał św. Tomasz z Akwinu w *Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, poznanie celu, jego znajomość, jest tym bez czego nie ma najwyższej doskonałości intelektu człowieka, jaką jest mądrość<sup>36</sup>. Cel w wymiarze społecznym jawi się jako dobro wspólne, o którym Arystoteles pisał w następujący sposób: „Tak, że w jednym znaczeniu nazywamy sprawiedliwym to, co we wspólnocie państwowej jest źródłem szczęśliwości i przyczynia się do jej utrzymania i do utrzymania wszystkiego, co się na nią składa<sup>37</sup>. Mieczysław Krąpiec zauważa, iż w cywilizacji zachodniej wykształciły się zasadniczo dwie koncepcje dobra – platońska i arystotelejska. Ta pierwsza zakłada tak zwaną ekstatyczną koncepcję dobra, wedle której cała rzeczywistość jest emanatem wyższego dobra. „Cały świat, cała rzeczywistość – wskazuje Krąpiec – jest koniecznym emanatem dobra, które jest emanatem gradualistycznym, poprzez pośredniczące hipostazy<sup>38</sup>. Pozostając jednak przy tradycji arystotelejsko – tomistycznej, należy zwrócić uwagę na kwestię dwojakości dobra wspólnego, ponieważ *prima facie* cel wspólny wszystkim jednostkom kolidować może z postulatem godności jednostki. Z drugiej jednak strony, u Arystotelesa czytamy, iż: „Pozostaje nam odpowiedzieć na pytanie, czy szczęście każdego człowieka i szczęście państwa należy uznać za to samo, czy też nie. Nie może tu jednak być wątpliwości, bo wszyscy zgodzą się na to, że to jest to samo<sup>39</sup>. Mieczysław Krąpiec rozwiązuje tę kwestię za pomocą dystynkcji dobra wspólnego osobowego i dobra wspólnego przedmiotowego. To pierwsze polega na realizowaniu potencjału danej jednostki, jej rozwój poprzez działalność na rzecz własnej osoby, która zachodzi w relacjach z innymi ludźmi, co autor

<sup>35</sup> A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2000, s. 123 – 124.

<sup>36</sup> P. Skrzydlewski, *Dobro wspólne z perspektywy antropologicznego indywidualizmu i kolektywizmu* [w:] *Spór o cel*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2008, s. 210

<sup>37</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1129b

<sup>38</sup> M. A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007, s. 100.

<sup>39</sup> Arystoteles, *Polityka* [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom VI, Warszawa 2001, s. 185.

wyraził w słowach: „Zatem tylko rozwój osobowy może stanowić rację istnienia społeczności, gdyż rozwój potencjalności osobowych jest rzeczywiście dobrem, które realizuje się w ludzkich osobach i w nich i poprzez nie, trwa tak samo, jak trwa sam człowiek. [...] Tylko w takiej koncepcji dobra wspólnego, gdzie jest ono wspólnym celem ludzkiego działania osobowego (każdego człowieka), można realistycznie stwierdzić, że wzrost dobra poszczególnej osoby jest zarazem wzrostem dobra całego społeczeństwa”<sup>40</sup>. Z drugiej strony istnieje natomiast dobro wspólne przedmiotowe, które jest ściśle związane z celem, który ze względu na jego materialny charakter jest obiektem wspólnych wysiłków członków wspólnoty, co Krąpiec ujął w następujących słowach: „Chociaż człowiek jest bytem osobowym o celach osobowych, transcendentnych w stosunku do społeczności, to ten sam człowiek jest także bytem materialnym w swym życiu biologicznym i psycho-społecznym, dlatego aspekty swego życia – związane z materią – musi podporządkować społeczeństwu organizującemu środki konieczne dla uzyskania dobra wspólnego we właściwym sensie. I na tym tle można dopiero zrozumieć konieczność poświęceń, nawet ofiarowania swojego życia za ojczyznę, jako społeczność organizująca wolność osobową i polityczną, gwarantująca ludzkie życie i osobowe akty decyzyjne”<sup>41</sup>.

W tym miejscu uwidacznia się niewrażliwy punkt życia wspólnoty politycznej, czyli napięcia pomiędzy partykularnym interesem jednostek a dobrem wspólnym, jako obszarem, który wymaga poświęceń jednostek. Remedium na załagodzenie tego typu napięć stanowisko realistyczne znajduje w etyce cnót, co łączy się również ze zwiększeniem świadomości znaczenie kategorii dobra wspólnego. „W jaki sposób katolicka myśl społeczna może przyczyniać się do wzrostu świadomości w kwestii znaczenia dobra wspólnego?”<sup>42</sup> – stawia pytanie Walter Burghardt. Na tak postawiony problem odwołuje się do trzech elementów – wspólnota, wolność pozytywna oraz solidarność. W każdym z tych elementów przejawia się konieczność zaistnienia kategorii cnoty. Wspólnotowość ma być zanegowaniem społeczeństwa zatomizowanego; jej dopełnienie - wolność pozytywna, a więc ta związana z działalnością obywateli w sferze publicznej, której tradycja sięga czasu antycznej Grecji i Rzymu; spoiwem, które jest wyznacznikiem dobra wspólnego jest tutaj solidarność. Tezy stanowiska realistycznego w kwestii kategorii sprawiedliwości zostały również spójnie i zwięźle przedstawione w definicji sprawiedliwości obowiązującej w nauczaniu Kościoła Katolickiego, w słowach: „Sprawiedliwość jest

<sup>40</sup> M. A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007, s. 107-108.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 112.

<sup>42</sup> W. J. Burghardt, *Sprawiedliwość*, Kraków 2006, s. 36 – 37.

cnotą moralną, która polega na stałej i trwałej woli oddawania Bogu i bliźniemu tego, co im się należy. Sprawiedliwość w stosunku do Boga nazywana jest „cnotą religijności”. W stosunku do ludzi uzdalnia ona do poszanowania praw każdego i do wprowadzenia w stosunkach ludzkich harmonii, która sprzyja bezstronności względem osób i dobra wspólnego. Człowiek sprawiedliwy, często wspomniany w Piśmie Świętym, wyróżnia się stałą uczciwością swoich myśli i prawością swojego postępowania w stosunku do bliźniego”<sup>43</sup> (KKK 1807).

### 3. Matryca podstawowych aspektów sprawiedliwości według Chaima Perelmana

W niniejszym punkcie zostaną zaprezentowane podstawowe aspekty sprawiedliwości, na jakie zwrócił uwagę Chaim Perelman, a które można ująć w formie tabeli:

Tabela nr 1

	Działanie	Domena	Aspekt sprawiedliwości
Akt sprawiedliwy	Negacja nierówności	Prawidło	Prawny
Prawidło sprawiedliwe	Negacja arbitralności	Rozum	Filozoficzny
Człowiek sprawiedliwy	Zaprzeczenie okrucieństwa	Sumienie	Proroczy

Na podstawie: Chaim Perelman, *O sprawiedliwości*, Warszawa 1959, ss. 143.

Perelman komentuje powyższą klasyfikację w następujący sposób: „Ideał sprawiedliwości taki, jaki żyje w tradycji zachodniej, łączy wszystkie te punkty widzenia i daje pierwszeństwo jednemu lub drugiemu, zależnie od światopoglądu i dyscyplin, które go wypracowują”<sup>44</sup>. Przyjrzymy się zatem dokładniej zaproponowanej matrycy.

#### 3.1. Filozoficzny aspekt sprawiedliwości

Biorąc rzecz chronologicznie, jedną z najważniejszych prób zdefiniowania problematyki pojęcia sprawiedliwości podjął Platon z w swoim dialogu pod tytułem *Państwo*. W I księdze dialogu wymienione są trzy koncepcje sprawiedliwości: a) Kefalos (ojciec Polemarcha) – sprawiedliwość to prawdomówność oraz oddawanie każdemu co jest jego; b) Polemarch (syn) Kefalosa – sprawiedliwość to przyjacielom czynić dobrze, a wrogom źle; c) Trazymach (sofista) – sprawiedliwość to to, co leży w interesie mocniejszego.

Wymienione wizje sprawiedliwości, to właśnie sprawiedliwości konkretne, subiektywne wizje właściwych zasad. W dalszej części dialogu Sokrates tworzy metaforę jaskini, która ma ukazać nieosiągalny dla zwykłych ludzi świat idei. Spra-

<sup>43</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Warszawa 2002, s. 433.

<sup>44</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, Warszawa 1959, s. 139.

wiedliwość zatem, jako motyw przewodni dialogu przynależeć musi również do tego świata, więc by mogła stać się przedmiotem czyichś rozważań powinno się wejść na inny poziom refleksji. Dlatego według Platona to właśnie filozofowie są idealnymi władcami – to im dane jest oglądać prawdę (*aletheia*) i posiadać słuszny ogląd rzeczy. Platon wyróżnia kilka stopni poznania: 1) *Eikasia* – wiedza związana ze światem odbitek rzeczy materialnych; 2) *Pistis* – wiara w potocznym rozumieniu tego słowa. Wiara oparta na fundamencie empirycznym. Pozbawiona czynnika transcendencji; 3) *Dianoia* – wiedza dyskursywna, posiadająca zakorzenienie w empirii. Przejawia się w myśleniu teoretycznym; 4) *Noesis* – wiedza najwyższa, dotycząca spraw najwyższych zmierzająca ku światu idei.

W dialogu pod tytułem *Fajdros* posługuje on się metaforą *drugiego żeglowania*, kiedy to po odrzuceniu „wioseł” poznania empirycznego, filozof dryfuje w świecie idei. Platónskie rozważania o sprawiedliwości należy rozpatrywać właśnie z perspektywy wiedzy wysublimowanej, dostępnej nielicznym. Sprawiedliwość jest tu problemem, którego nie można w całości wyłożyć zwykłym śmiertelnikom, gdyż próby wprowadzenia jej w świat rzeczywisty przez niekompetentnych – „nie-filozofów” skutkować mogłyby tragedią. Stąd w kręgach platoników popularna stała się idea, jakoby Platon ukrywał pewne treści posługując się różnymi metodami manipulacji treścią dialogów. Nurt ten mówi o tak zwany „ezoterycznym nauczaniu” zawartym w dialogach platońskich.

Arystoteles natomiast jest autorem opracowania tematyki sprawiedliwości, które uchodzi za pierwsze w pełni analityczne. Można u niego wyróżnić 3 obszary rozważań na temat sprawiedliwości, jakie porusza w V księdze *Etyki Nikomachejskiej*, otóż: a) kwestia sprawiedliwości *sensu stricto*; b) kwestia sprawiedliwości proporcjonalnej; c) kwestia sprawiedliwości politycznej.

Podczas rozważania kolejnych kwestii sprawiedliwości należy mieć na uwadze ogólną definicję sprawiedliwości, jaką podaje Arystoteles, mianowicie: „Otóż widzimy, że wszyscy chcą nazywać sprawiedliwością tę trwałą dyspozycję, dzięki której zdolni są dokonywać czynów sprawiedliwych, dzięki której postępują sprawiedliwie i pragną tego, co sprawiedliwe”<sup>45</sup>. W kontekście wspólnoty natomiast rola sprawiedliwości prezentuje się następująco: „[...] tak, że w jednym znaczeniu nazywamy sprawiedliwym to, co we wspólnocie państwowej jest źródłem szczęśliwości i przyczynia się do jej utrzymania i do utrzymania wszystkiego, co się na nią składa”<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2008, s. 168.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 169.



Kwestia sprawiedliwości politycznej jest sformułowana następująco: „Ta forma sprawiedliwości dotyczy osobników współżyjących ze sobą, aby wytworzyć całość samowystarczalną, osobników wolnych i równych wedle proporcji bądź geometrycznej, bądź arytmetycznej”<sup>47</sup>. Sprawiedliwość polityczna dotyczy więc pełnoprawnych obywateli związanych obowiązkiem czynienia starań ku dobru wspólnemu. Sprawiedliwość polityczna dzieli się następnie na sprawiedliwość naturalną (przygodną) oraz sprawiedliwość stanowioną. Ta pierwsza ma wszędzie ten sam walor, w tej drugiej natomiast: „pierwotnie nie ma różnicy, czy jest tak, czy owak, ale skoro raz zostało coś ustanowione, to nie jest już wszystko jedno [...]”<sup>48</sup>. Wątek ten stanowi właściwy rdzeń rozważań nad prawem naturalnym i jego stosunkiem do prawa pozytywnego, który zostanie rozwinięty później przez Tomasza z Akwinu, na przykład w następującym fragmencie *Summy teologicznej*: „Wola ludzka może na mocy wspólnej konwencji sprawić, aby któraś z tych rzeczy, które nie implikują żadnego wstępu do sprawiedliwości naturalnej, była sprawiedliwa. Tam właśnie jest miejsce dla prawa pozytywnego”<sup>49</sup>.

Sprawiedliwość proporcjonalna dotyczy głównie kwestii wymiany, zwłaszcza towarów między ludźmi. Wszystko, co jest przedmiotem wymiany musi dać się w jakiś sposób porównać. Aby móc tego dokonać niezbędny jest czynnik pośredniczący, który w kwestiach ekonomicznych stanowi pieniądz; i na tym wątku głównie skupia się Arystoteles w kwestii sprawiedliwości proporcjonalnej. Postępowanie sprawiedliwe jest środkiem między popełnianiem niesprawiedliwości (mieć zbyt wiele), a jej doznaniem (mieć zbyt mało).

Sprawiedliwość *sensu stricto* to „[...] jedyna spośród cnót, [która] zdaje się być „cudzym dobrem”.”<sup>50</sup>. W niej Arystoteles rozpatruje dwa typy sprawiedliwości – sprawiedliwość rozdzielającą (dystrybucyjną) i sprawiedliwość wyrównującą (komutatywną). Podział ten, jakkolwiek aktualny również współcześnie, i co do którego panuje zgoda wśród myślicieli oraz prawników, spotyka się z rozmaitymi modyfikacjami jak na przykład w interpretacji Zygmunta Ziemińskiego, który zauważa, iż: „Formalnie biorąc, sprawiedliwość wyrównawczą można byłoby sprowadzić do pewnego szczególnego rodzaju sprawiedliwości rozdzielczej. Sprawiedliwość wyrównawcza ma jednak w znacznym stopniu odrębną problematykę i z tego względu należy poświęcić jej odrębny rozdział”<sup>51</sup>. W innym miejscu podaje nawet jaka byłaby formuła sprawiedliwości wyrównawczej, gdyby wchodziła

<sup>47</sup> Ibidem, s. 180.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>49</sup> Za: Ch. Perelman, *op. cit.*, s.126.

<sup>50</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2008, s.170.

<sup>51</sup> Z. Ziemiński, *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Warszawa 1992, s. 93.

w skład rozstrzygnięć sprawiedliwości dystrybutywnej, formuła ta miałaby brzmieć: „Każdemu według dobra, które dla nas zdziałał” (czy też „według zła, które nam wyrządził”)<sup>52</sup>. W tym miejscu warto poczynić dalej idącą dygresję, która ukaże ciekawy wymiar tak postawionej teorii. Otóż, Wojciech Sadurski, w dziele pod tytułem *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*<sup>53</sup>, swoją autorską koncepcję sprawiedliwości, opartej na przyjęciu sprawiedliwości dystrybutywnej jako naczelniej, poprzedza refleksją metodologiczną wyróżniając dwa zasadnicze wątki. Po pierwsze, metody uzasadniania sprawiedliwości: „wewnętrzna” i „zewnątrzna”. Po drugie problem komparatywności w kontekście teorii sprawiedliwości. Pierwsze zagadnienie opiera się na dystynkcji dotyczącej pozycji teoretyka w procesie artykułowania koncepcji. Otóż może on z perspektywy zewnętrznej próbować narzucić pewną wizję sprawiedliwości lub stworzyć jej miarę zupełnie niezależną od kondycji społeczeństwa, lub uwzględniając istniejące w danej wspólnotie sądy moralne zbudować normę, która stanowić będzie ich uogólnienie, a jednocześnie będzie można ją zastosować do kolejnych przypadków wymagających osądu moralnego. Druga jednak kwestia, istotniejsza w tym miejscu wywodu, dotyczy komparatywności sprawiedliwości. Otóż, opowiadając się za tak zwaną „sprawiedliwością jako równowagą” i przyjmując prymat sprawiedliwości dystrybutywnej, postuluje uznanie zasady sprawiedliwości komparatywnej, czyli takiej, która „[...] zakłada porównanie między różnymi osobami, i według której to, co się należy jednostce, może być określone tylko w odniesieniu do jej stosunków z innymi ludźmi”<sup>54</sup>. Sprawiedliwość niekomparatywna – odwrotnie – abstrahuje od porównania z sytuacją innych osób. Problem ten, będący przedmiotem sporów we współczesnej anglosaskiej filozofii polityki, wydaje się mieć zasadnicze znaczenie dla pojęcia sprawiedliwości. Odwołując się do teorii zakładającej dwa szczeble sprawiedliwości – autorów takich jak Ossowska, Perelman, Dupreel, autor zauważa, że różnica między argumentami komparatywnymi i niekomparatywnymi jest w istocie różnicą między sprawiedliwością stosowania reguł a sprawiedliwością treści reguł<sup>55</sup>.

Wracając jednak do głównego wątku należy zauważyć, iż istotą sprawiedliwości, takiej, jak ją pojmuje Arystoteles jest proporcja. Sprawiedliwość jest proporcjonalna, co oznacza, że zakłada równość stosunków przy obecności przynajmniej czterech członów. Jest to moment, w którym pojawia się sprawiedliwość, gdyż w przypadku dwóch członów możemy mówić jedynie o równości. Sprawiedliwość

<sup>52</sup> Ibidem, s.140.

<sup>53</sup> W. Sadurski, *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*, Warszawa 1998, ss. 283.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 51 – 52. Sadurski odnosi się do teorii Joela Feinberga i w powyższym fragmencie przeplata swoje uwagi z myślą tegoż.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 59 – 60.

natomiast to równość, lecz dokonana ze względu na jakiś czynnik zewnętrzny. W przypadku sprawiedliwości rozdzielającej kryterium stanowi proporcja geometryczna, w sprawiedliwości wyrównującej natomiast jest to sprawiedliwość arytmetyczna. Widzimy więc, że istnieje kilka poziomów formułowania zasady. Po pierwsze, gdy idzie o zasadę rozdziału i dobieranie różnych kryteriów, co Arystoteles ujmuje w słowach: „Wynika to też bowiem z zasady podziału wedle wartości: wszyscy bowiem godzą się na to, że sprawiedliwy rozdział powinien być dokonywany za względu na pewną wartość, tylko, że nie wszyscy wymieniają tu tę sama wartość, lecz demokraci mówią o wolności, zwolennicy oligarchii o majątku lub dobrym urodzeniu, arystokraci o dzielności etycznej”<sup>56</sup>. Drugi poziom dotyczy sfery wyboru typu sprawiedliwości. W przypadku sprawiedliwości rozdzielającej (dystrybutywnej) kryterium stanowi proporcja geometryczna, w sprawiedliwości wyrównującej (komutatywnej) natomiast jest to sprawiedliwość arytmetyczna, gdyż jak pisze Arystoteles: „wszystko bowiem jedno, czy człowiek dobry pozbawił mienia człowieka złego, czy na odwrót; prawo baczy tylko na różnicę w wielkości straty i traktuje wszystkie osoby jako równe, baczy tylko na to czy ktoś postąpił niesprawiedliwie, a ktoś drugi doznał krzywdy lub czy ktoś komuś wyrządził szkodę a tamten ją poniósł”<sup>57</sup>. Jak wynika z powyższego, istnieje znaczna różnica między kryterium proporcjonalności geometrycznej a proporcjonalności arytmetycznej, jakkolwiek równość jest tutaj celem (gdyż jest środkiem między zyskiem a stratą), to drogi do niej są rozmaite. Arystoteles wyciąga wnioski również z etymologii samego słowa sprawiedliwości: „Ale kiedy całość została podzielona na dwie części (*dicha*), to mówią, że każdy ma „swoje”, jeżeli dostali po równej części. To, co równe, jest środkiem pomiędzy tym, co większe, a tym, co mniejsze – wedle proporcji arytmetycznej. Stąd też nazwa grecka „sprawiedliwe” (*dikajon*), dlatego, że idzie o dwie połowy (*dicha*) – tak jak gdyby ktoś powiedział (*dichajon*), a sędzią (*dikastes*) jest ten, kto dokonuje podziału na dwie części (*dichastes*)”<sup>58</sup>. Problem różnicy między proporcją arytmetyczną a geometryczną jest komentowany przez Johna Finnisa w następujący sposób: „Trzeci element pojęcia sprawiedliwości można by nazwać równością. Jednak bardziej nawet niż w przypadku dwóch pozostałych elementów [drugi element to zobowiązanie, pierwszy natomiast to ukierunkowanie na innych – przyp. Ł. P.] musimy rozumieć równość jako pewną analogię, tzn. że równość może się przejawiać na kilka rozmaitych sposobów. Istnieje na przykład równość „aryt-

<sup>56</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2008, s. 173.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 175.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 176.

metryczna”  $2=2$ , istnieje także równość „geometryczna”  $1:1=2:2$  lub też  $3:2=6:4$ ; jeżeli roslemu mężczyźnie dajemy taką samą porcję jedzenia, co małemu dziecku, to nie traktujemy ich równo”<sup>59</sup>. U obu wyżej wymienionych myślicieli mamy do czynienia z rozważaniami, które Chaim Perelam identyfikuje jako filozoficzny aspekt sprawiedliwości. Prawidło sprawiedliwe – jeden z trzech komponentów sprawiedliwości jest tutaj rozpatrywany w podobnym sposób jak opisywał to autor *O sprawiedliwości*. Otóż istotą rozważania klasyków jest to, iż mają na celu zanegować arbitralność. Widoczne jest to u Platona, który otwarcie występuje przeciw sofistycznej *doxie*, na rzecz uznania niewzruszonych podstaw rzeczywistości, które *de facto* zakorzeniona są poza nią. Rzecz jest bardziej skomplikowana u Arystotelesa, który otwiera 2 rozdział I księgi swojej *Etyki Nikomachejskiej* zdaniem: „Jeśli tedy działanie ma jakiś cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy, jeśli więc nie wszystko jest przedmiotem naszego dążenia ze względu na coś innego (w tym bowiem wypadku rzecz szłaby w nieskończoność i pragnienie nasze stałoby się próżnym i daremnym), to oczywiście, że taki cel jest chyba dobrem samym przez się i dobrem najwyższym”<sup>60</sup>. Jakkolwiek, z różnymi wizjami mamy do czynienia u obu filozofów, to drugi element jaki znajdujemy u Perelmana jest ten sam. Mianowicie domeną sprawiedliwości jest tutaj rozum, przez Platona uznawany za najwyższy pierwiastek duszy. U Arystotelesa natomiast jest ważnym elementem dlatego, że z jednej strony umożliwia osiągnięcie najdoskonalszej formy życia – *vita contemplativa*, z drugiej natomiast jako rozumność praktyczna, pozwala jednostkom właściwie rozpoznać ich cele i osiągnąć szczęście.

### 3.2. Prawny aspekt sprawiedliwości

Prawny aspekt sprawiedliwości skupia się przede wszystkim na negacji nierówności. Głównym zadaniem prawa jest porządkowanie stosunków międzyludzkich, na które składają się konkretne działania członków wspólnoty politycznej, dlatego prawny aspekt sprawiedliwości obejmuje zakres aktów sprawiedliwych. Aby nie zagłębiać się w istniejące spory dotyczące tej niewątpliwie ważkiej kwestii, zostanie zaprezentowany przykład regulacji dotyczących sprawiedliwej ceny. Problemy dotyczące rozwiązań ekonomicznych pojawiają na gruncie cywilizacji zachodniej w okresie rozkwitu Imperium Rzymskiego. Paulus wskazuje, iż: „Tak jak przy kupowaniu i sprzedawaniu jest naturalnie dozwolone to, co ma większą wartość, kupować taniej, to co ma mniejszą wartość, sprzedawać drożej i w ten sposób wzajemnie się

<sup>59</sup> J. M. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, Warszawa 2001, s. 183.

<sup>60</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 2008, s. 77.

podchodzić, to samo jest prawem przy wynajmowaniu i najmowaniu”<sup>61</sup>. Z drugiej natomiast strony Tomasz z Akwinu postuluje, by w wymianie strzec równości, gdyż tylko równa wymiana może być sprawiedliwa<sup>62</sup>. Równość ta ustalana może być jedynie arytmetycznie (a nie geometrycznie), co wynika z odrzucenia czynników innych, niż te związane z przedmiotem danej transakcji. Wartość przedmiotu jest niezależna od stosunku podmiotów wymiany do tegoż przedmiotu. Aby unaocnić ten problem możemy odwołać się do faktu historycznego, dotyczącego nabycia wyspy Manhattan przez dyrektora generalnego Nowych Niderlandów. W roku 1626 Peter Minuit – późniejszy założyciel szwedzkiej kolonii Nowa Szwecja – nabył rzeczoną wyspę, której powierzchnia wynosi ok. 60 km<sup>2</sup> za cenę 60 guldenów holenderskich, co stanowiło równowartość 1000 dolarów amerykańskich w roku 2006. Wymiana ta została dokonana dobrowolnie, przy zachowaniu wolności umów, jednakże kwestia sprawiedliwości budzi tutaj uzasadnione wątpliwości. Wolność handlu, tak szanowana w dobie Imperium Rzymskiego została złamana dwa razy. Po pierwsze, przez edykt Dioklecjana z 301 roku, który zawierał taryfę maksymalnych cen towarów i usług. Po drugie natomiast, przez zasadę *laesio enormis*, wprowadzoną przez Justyniana. Ta druga pozycja mogłaby rozwiązać problem transakcji, której przedmiotem była wyspa Manhattan, gdyż otwierała możliwość do anulowania dobrowolnej umowy, gdy wyzbyto się danego gruntu za cenę, którą szacuje się jako niższą, niż połowa jego ceny rzeczywistej, rozumianej jako odzwierciedlenie realne wartości tym okresie czasu. Stąd nazwa *laesio enormis*, czyli nadmierny uszczerbek<sup>63</sup>. Powyższa zasada jest przywoływana w pracy Wojciecha Sadurskiego, gdzie opisując dystynkcję równości stosowania prawa i równości w prawie próbuje uzasadnić prymat sprawiedliwości materialnej nad sprawiedliwością proceduralną. Przykład *laesio enormis*, jako jeden z argumentów, pozwala obronić tezę, iż: „Sąd o równości w prawie jest pochodną sądu o sprawiedliwości, a nie odwrotnie”<sup>64</sup>. Ingerowanie w swobodę zawierania umów dalekie jest od ideałów wolnego rynku, których wyznawcą jest np. Friedrich August von Hayek. Tak jak teza Sadurskiego, dotycząca prymatu sprawiedliwości materialnej może być pochytywana za kontrowersyjną, tak stanowiska Hayeka odznacza się radykalnością w przeciwnym kierunku. Otóż, autor *Konstytucji wolności* dezawuuje jakąkolwiek postać wykoncypowanej sprawiedliwości, jako kategorię ograniczającą wolność jednostki w wymiarze indywidualnym, a w wymiarze społecznym

<sup>61</sup> Paulus, D. 19, 2, 22, 3. Za: K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 2007, s. 284.

<sup>62</sup> *ST* II-II, 61, 2.

<sup>63</sup> W. Rozwadowski, *Prawo rzymskie. Zarys wykładu z wyborem źródeł*, Poznań 1992, s. 176 – 177.

<sup>64</sup> W. Sadurski, *Teoria...*, s. 186.

ograniczającą siły *katalakcji*<sup>65</sup>. Problem sprawiedliwych cen został wyraźnie wyartykułowany przez myśliciela o proweniencji tomistycznej – Yves R. Simona. Wskazuje on, iż: „[...] nikt nie kwestionuje, że wymiana jest sprawiedliwa wtedy i tylko wtedy, gdy wymienione wartości są równe. Cały problem sprowadza się do pomiaru wartości w taki sposób, aby dowiedzieć się jakie wartości są sobie równe. Odpowiedź, że cena sprawiedliwa jest identyczna z ceną rynkową, przy założeniu braku manipulacji na rynku, nie musi być ostatnim słowem w tej kwestii, jako że system rynkowy dopuszcza jednokierunkowe transakcje i pozorne wymiany. [...] Istnieje gdzieś taka górna granica, poza którą dochód nie jest już wynagrodzeniem za usługę, lecz nabiera charakteru jednokierunkowego przepływu majątku”<sup>66</sup>. To poszukiwanie „sposobu wymiany wartości” oraz „górnej granicy dochodu” należy rozumieć jako poszukiwanie prawidła. Nie sposób jednak nie dostrzec kontrowersji wynikających z teorii sprawiedliwej ceny. Autor uzupełnia swoje tezy w sposób dwójaki. Po pierwsze, dostrzega potrzebę generowania zysku w celu zaspokojenia dwóch potrzeb społecznych o donośnym znaczeniu. Jest to z jednej strony kapitalizacja, z drugiej natomiast wolna dystrybucja. Tę ostatnią, autor objaśnia następującymi słowami: „Konsument wchodzi w posiadanie majątku na jeden z dwóch sposobów w zależności tego, czy przekazanie równej wartości jest czy też nie jest warunkiem uzyskania majątku. W pierwszym przypadku zachodzi wymiana; w drugim przypadku mamy wolną dystrybucję. [...] ustrój ekonomiczny, w którym majątek przekazuje się jedynie metodą wymiany, nigdy nie istniał (choćby społeczeństwa zmierzały ku niemu w złotym wieku liberalizmu)”<sup>67</sup>. W ten sposób podkreślono aspekt płynności spraw społeczno – ekonomicznych oraz niemożność wykoncypowania – by tak rzec – prawidła doskonałego. Po drugie, odwołują się do teleologicznych wątków doktryny arystotelejsko – tomistycznej, autor zwraca uwagę, iż korzystanie z różnicy cen jest uzasadnione, gdy celem tego działania jest zabezpieczenie bytu własnej rodziny oraz w innych przypadkach, które determinowane są przez słuszny cel, zgodny z prawem naturalnym. Podobną obserwację czyni Étienne Gilson, który zwraca uwagę, iż: „Czyn niesprawiedliwy – *iniustus*, to inaczej czyn *iniquus*, *iniquitas*, czyli *in-aequitas*, nierówność w traktowaniu kogoś. Na przykład, gdy chcemy wymóc na kupującym zapłatę przewyższającą wartość tego, co sprzedajemy, albo od sprzedawcy wyłudzić przedmiot przedstawiający większość wartości od ceny, jaką mu płacimy, gdy chcemy otrzymać więcej pieniędzy, niż warta jest nasza praca, albo też żądamy większej pracy za mniejszą zapłatę –

<sup>65</sup> F. A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, Warszawa 2006.

<sup>66</sup> Y. R. Simon, *Filozofia rządu demokratycznego*, Kraków 1993, s. 170 – 177.

<sup>67</sup> Ibidem, s. 174.

naruszamy stosunek podstawowej równości pomiędzy czynem a uprawnieniem, którego domaga się sprawiedliwość”<sup>68</sup>.

Jak wynika z powyższego, zarówno Yves R. Simone, jak i Étienne Gilson uznają istnienie miary, która jest obiektywna, realna oraz dostępna w poznaniu dla każdego człowieka. Wiąże się to, po pierwsze, z przyjęciem stanowiska realistycznego (o czym mowa będzie w kolejnym podrozdziale) oraz z uznaniem szczególnego statusu prawa naturalnego, jako pewnej instancji dostępnej każdej osobie postępującej według zasad rozumności praktycznej.

Podsumowując kwestie związane z prawnym aspektem sprawiedliwości, należy dostrzec, iż głównym problemem jest związek regulacji prawnych z zagadnieniami moralnymi. Podnoszono to wielokrotnie na przekroju dziejów refleksji nad prawem, uwidaczniając się na przykład w sporze pozytywizmu prawniczego z doktryną prawa naturalnego. Powstaje przy tym pytanie czy formuły abstrahujące od treści moralnych mogą zmonopolizować dyskurs prawniczy. Z drugiej strony prawo nie może być zbyt surowe i nie może ustanawiać zbyt „wygórowanych” standardów moralnych. Stąd Alesdair MacIntyre w eseju pod tytułem *Rewolucyjny potencjał prawa naturalnego: przypadek Tomasza z Akwinu* zauważa, iż tomizm w specyficzny sposób przeplata wątki konserwatywne oraz liberalne. Z tymi pierwszymi łączy go przekonanie, iż prawo pełnić winno funkcję wychowawczą; do liberalnych wątków u Akwinaty zaliczyć można przekonanie, iż prawo nie może i nie powinno tępić wszelkich występków<sup>69</sup>. W wyrazisty sposób ujmuje to Étienne Gilson pisząc: „Przypomnijmy jednak raz jeszcze, że przedmiot prawa nie jest przedmiotem moralności. Prawa ludzkie przeznaczone są dla ogółu, który nie składa się wyłącznie z ludzi cnotliwych; ustawodawstwo cywilne nie może więc zakazywać wszystkiego, co obraża cnotę, ogranicza się ono do zakazywania tego, co uniemożliwiłoby życie w społeczeństwie”<sup>70</sup>.

Dostrzec można w tym miejscu próbę wyśrodkowania pomiędzy dwoma antagonistycznymi stanowiskami, z których jedno konstytuowane jest przez zasadę *nullum crimen sine lege* – co nie jest zabronione jest dozwolone, a drugie przez zasadę, głoszącą, iż co nie jest dozwolone jest zabronione. Wynikać to może z tego, iż doktryna tomistyczna budowana była w czasach, w których spór indywidualizmu z kolektywizmem nie istniał w takiej postaci jak w nowożytności. Posiada ono jednak unikalne znaczenie w sporach współczesnych, wprowadzając szczególnie podejście do aksjologii w wymiarze prawnym.

<sup>68</sup> E. Gilson, *Tomizm...*, s. 354.

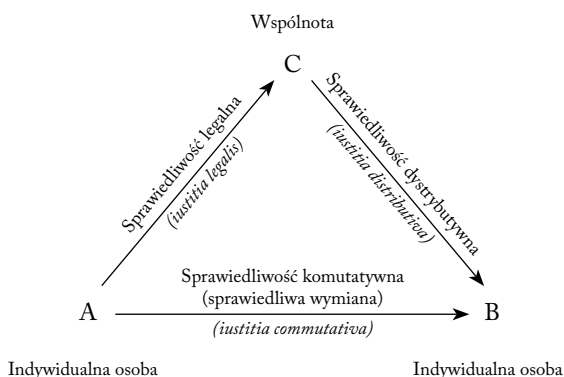
<sup>69</sup> A. MacIntyre, *Rewolucyjny potencjał prawa naturalnego: przypadek Tomasza z Akwinu* [w:] A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, Warszawa 2009 s. 202.

<sup>70</sup> E. Gilson, *Tomizm...*, s. 369.

### 3.3. Proroczy aspekt sprawiedliwości

Proroczy aspekt sprawiedliwości w centrum stawia człowieka pojmowanego jako istotę obdarzoną sumieniem, która zmierza ku doskonałości. Za przykład tak pojmowanej kategorii sprawiedliwości posłużyć może doktryna św. Tomasza w interpretacji niemieckiego filozofa Josefa Piepera. Otóż w celu rozjaśnienia koncepcji Akwinaty, autor prezentuje schemat przedstawiający podstawowe formy sprawiedliwości. W polskim tłumaczeniu tekstu Piepera znajduje się błąd, mający źródło najprawdopodobniej w niewłaściwym skopiowaniu diagramu, a który polega na podpisaniu ramion trójkąta niewłaściwymi nazwami form sprawiedliwości. W prawidłowej wersji (po skonfrontowaniu z wersją angielską<sup>71</sup>) prezentuje się następująco:

Rys. 1 Schemat przedstawiający podstawowe formy sprawiedliwości



Wymienione w diagramie typy sprawiedliwości są odpowiednikami relacji: stosunek między poszczególnymi ludźmi (*ordo partium ad partes*), stosunek całości społeczeństwa do jednostki (*ordo totius ad partes*) oraz stosunek jednostki do całości społeczeństwa (*ordo partium ad totum*). Konsekwencją przyjęcia tych trzech typów stosunków są trzy rodzaje sprawiedliwości: dystrybucyjna, komutatywna i prawna. Sprawiedliwość komutatywna, inaczej wyrównująca, dotyczy stosunków między poszczególnymi jednostkami. Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* zwraca uwagę, iż: „Sprawiedliwość z kolei w rodzących zobowiązania stosunkach między ludźmi jest pewnego rodzaju równością, a [odpowiednia] niesprawiedliwość – pewnego rodzaju nierównością, ale nie według wspomnianej wyżej proporcji [geometrycznej – przyp. Ł.P.], lecz według proporcji arytmetycznej. Wszystko bowiem jedno czy człowiek dobry pozbawił mienia złego, czy na odwrót: zły dobrego [...]”<sup>72</sup>. Pieper

<sup>71</sup> J. Pieper, *The Four Cardinal Virtues*, New York 1965, s. 113.

<sup>72</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2008, s. 175.



dodaje natomiast, iż: „Spośród innych rodzajów sprawiedliwości, ten wyróżnia się przez to, iż tylko w wypadku sprawiedliwości wymiennej uznawane są bez zastrzeżeń równe prawa partnera. [...] Skutkiem tego nie do pomyślenia jest taki rodzaj sprawiedliwości między Bogiem a człowiekiem”<sup>73</sup>.

Sprawiedliwość legalna zwana jest również sprawiedliwością ogólną, gdyż jej zadaniem jest ukierunkowanie działań członków wspólnoty na dobro wspólne. Tak pojmowana sprawiedliwość ogólna wydaje się być synonimem prawa panującego w danym społeczeństwie. Święty Tomasz poświęca tej sprawie artykuł 5 zagadnienia 58 *Summy teologicznej* w następujących słowach: „Jasne zaś, że wszyscy, którzy żyją w społeczności, mają się do niej tak, jak części do całości. Część zaś przez wszystko czym nią jest przynależy do całości. Stąd wszelkie dobro części można podporządkować dobru całości. W tym więc znaczeniu dobro każdej cnoty, zarówno takiej, która wprowadza ład w stosunku człowieka do niego samego, jak i takiej, która ten ład wprowadza w jego stosunkach do innych pojedynczych, da się odnieść do dobra wspólnego, ku któremu zwraca nas sprawiedliwość. [...] Otóż ze względu na to sprawiedliwość jest cnotą ogólną”<sup>74</sup>. Choć fragment ten w sposób dość wyraźny określa przedmiot sprawiedliwości legalnej, to wymaga komentarza w dwóch kwestiach. Po pierwsze, podporządkowanie dobra jednostki dobru całości różni się od podporządkowaniu jednostki znanemu z systemów totalitarnych. Mamy tutaj do czynienia raczej z zauważaniem wielu możliwych dóbr realizowanych przez jednostki według posiadanych dyspozycji, a rolą władcy, niczym w platońskim *Polityku* jest władanie tworem państwowym o charakterze organicystycznym<sup>75</sup>. Po drugie natomiast, owo koordynowanie celów nie ma charakteru arbitralnego, gdyż władza wynika z zasad sprawiedliwości, a związana jest z prawem naturalnym.

Na uwagę zasługuje znaczenie jakie przypisuje Josef Pieper sprawiedliwości dystrybtywnej w słowach: „mówiąc o sprawiedliwości rozdzielczej, musimy mówić o rządzie. Z tej przyczyny dyskusja o *iustitia distributiva* jest zasadniczą częścią teorii sprawiedliwości”<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> J. Pieper, *O sprawiedliwości...*, s. 52

<sup>74</sup> *ST*, II, II, 58, 5.

<sup>75</sup> „Więc to jest, powiedzmy, ukończenie tkaniny, którą działalność państwowa tka; po prostu przeplatanie charakterów męźnych i rozważnych. Umiejętność królewska zaprzyjaźnia je, harmonizuje i doprowadza do współżycia, a wytworzywszy tkaninę najwspanialszą i najlepszą ze wszystkich tkanin, obejmuje tą swoją plecionką i zespała wszystkich ludzi w państwach: niewolników i wolnych, i o ile państwo może być szczęśliwe, ona niczego pod tym względem w żadnym sposobie nie zaniedbuje, tylko panuje nad wszystkim i czuwa.” Platon, *Polityk* [w:] Tenże, *Sefista. Polityk*, Kęty 2002, s. 143.

<sup>76</sup> J. Pieper, *O sprawiedliwości...*, s. 59.

Przedstawiony powyżej diagram nie jest prezentacją ostatecznych wniosków autora. Przyznaje on, że diagram ten jest niedoskonały, a „usiłując zwrócić uwagę na te czy inna niedoskonałość, czytelnik tym samym stanie się uczestnikiem toczącej się dysputy”<sup>77</sup>. Spośród wielu tez, za pomocą których Pieper omawia powyższy schemat istotna wydaje się ta związana z ontologicznym statusem jednostki oraz społeczeństwa, co uwidacznia się w słowach: „Św. Tomasz zawsze twierdziłby, że pojedynczy ludzie, *personae private*, mają swoją rzeczywistość, swój własny status ontologiczny, i że nie można ich sprowadzać do rzeczywistości całego środowiska społecznego”<sup>78</sup>. To istotne, ze względu na charakterystykę dobra wspólnego w koncepcji Tomasza z Akwinu. Mianowicie, nie dopuszcza on wykoncypowania abstrakcyjnego celu, ku któremu ma podążać cała wspólnota, oraz na który składać mają się działania wszystkich jej członków. W tym miejscu ujawnia się doniosłe znaczenie, jakie posiada Josefa Piepera interpretacja tomistycznej koncepcji sprawiedliwości. Otóż, z racji chronologii, Tomaszowi z Akwinu obcy był spór indywidualizmu z kolektywizmem, obarczony takimi konotacjami, jak ma to miejsce współcześnie. Pojmowanie rzeczywistości społecznej w alternatywie indywidualizm – kolektywizm wyklucza pogląd, jaki podtrzymuje stanowisko tomistyczne, mianowicie wyraźny status ontologiczny osoby ludzkiej, jednakże osadzony w środowisku społecznym, które w żaden sposób nie może być nazwane zatimizowanym. Czym jednak w zasadzie przejawia się szczególny status ontologiczny osoby? Otóż: „Twierdzenie, że sprawiedliwość normuje stosunek między jednym człowiekiem a drugim, jest sformułowaniem niepewnym – stwierdza Josef Pieper. Sprawiedliwość bowiem nie normuje; czyni to człowiek; on właśnie jest tym, który normuje”<sup>79</sup>. W innym miejscu ten niemiecki filozof dochodzi do konstatacji, która dopełnia ów wątek, a czyni to w słowach: „Można wprawdzie powiedzieć, że nosicielem sprawiedliwości jest nie tak bardzo jednostka (choć naturalnie, tylko osoba może być w ścisłym sensie cnotliwa) lecz to „my”, społeczna całość, lud; sprawiedliwość zatem jest spełnieniem bytu „my”<sup>80</sup>. Struktura tego bytu jest strukturą społeczeństwa, którego szkielet opiera się na trzech omówionych w schemacie relacjach.

Istnienie rzeczywistości obiektywnej zakładać musi istnienie osób ją poznających; na pytanie jaka jest różnica między osobą poznającą a niepoznającą Pieper, czerpiąc z myśli Akwinaty, wskazuje, iż: „[...] niepoznające istoty, które ze swej natury nie są zdolne do poznania są ograniczone do swej własnej natury i istoty:

<sup>77</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 48 – 49.

<sup>79</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>80</sup> J. Pieper, *Cnota sprawiedliwości* [w:] J. Kozuchowski, *Wprowadzenie do filozofii Josefa Piepera*, Elbląg 2001, s. 123.

są one tym, czym są i niczym więcej. Natomiast poznające istoty nie są do tego ograniczone czym one są; mają nie tylko własną naturę i istotę, lecz są w stanie i okazują się zdolne mieć również istoty innych rzeczy; mają one nie zamknięte, lecz otwarte granice”<sup>81</sup>. Natomiast Mateusz Matyszkowicz w komentarzu do *De regno* zauważa, iż: „W przeciwieństwie bowiem do innych stworzeń żywych [człowiek – przyp. Ł.P.] nie jest w stanie przetrwać bez własnych wytworów. Ten argument prowadzi do paradoksalnego stwierdzenia: natura uczyniła człowieka tak, żeby ten ją przekraczał”<sup>82</sup>. To ostatnie stwierdzenie wydaje się być kluczowe, gdyż dookreśla tomistyczną wizję człowieka, co wiąże się ściśle z rozważaniami o sprawiedliwości. Takie postawienie sprawy sytuuje człowieka w obiektywnej rzeczywistości, ale jednocześnie go nie zniewala lecz odwrotnie – przez drogę cnoty umożliwia osiągnięcie doskonałości.

### Podsumowanie

Rozważania nad kategorią sprawiedliwości, ze względu na jej specyficzne znaczenie w życiu wspólnot politycznych, posiadają zasadniczo dwa równoległe wątki. Otóż po pierwsze, refleksja ta może odbyć się pod znakiem normatywnej teorii polityki. Wtedy łączy się z innymi dziedzinami normatywnymi, jak religia, filozofia, etyka *etc.* Najkrócej rzecz ujmując – pytaniem przewodnim jest: jak być powinno? Odpowiedź na to zasadnicze pytanie niesie treść dotyczącą figury sprawiedliwego władcy lub, ogólnie – sprawiedliwego ustroju, roli podmiotów politycznych, aksjologicznej podstawy prawa, sprawiedliwego podziału dóbr we wspólnocie. Wszystkie te element ogniskują się wokół maksymy Katona Starszego – *suum cuique* – każdemu, to co mu się należy; każdemu to co powinien dostać. Konkretnym przykładem konsekwencji tego założenia w paradygmacie chrześcijańskim jest koncepcja Augustyna z Hippony, ale również Tomasza z Akwinu dotycząca właściwej nagrody dla dobrego władcy. W toku artykułu niniejszego nakreślono przyczynę kontrowersji związanej z dziedzinami normatywnymi. Właściwym przedmiotem tej pracy nie było jednak rozstrzygnięcie sporu między kognitywizmem z nonkognitywizmem w etyce. Istotne natomiast jest uchwycenie pewnego fenomenu, który wiąże się drugim aspektem refleksji nad sprawiedliwością. Ów aspekt polega na potencjale deskryptywnym teorii sprawiedliwości. Otóż zespół przekonań, poglądów oraz wierzeń panujących w danej wspólnocie politycznej współtworzy rzeczywistość obiektywną, gdyż

<sup>81</sup> J. Pieper, *Metafizyka – problem „prawdy rzeczy”* [w:] Ibidem, s. 62.

<sup>82</sup> M. Matyszkowicz, *Komentarz do O królowaniu św. Tomasza z Akwinu* [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, Kraków 2006, s. 140.

z nich właśnie wynikają zasady, którymi kierują się członkowie wspólnoty. Waler heurystyczny teorii sprawiedliwości ujawnia się chociażby w zastosowaniu, jakie posiada ona względem badania dziedziny polityczności. Wniosek, jaki płynie z wywodu głosi, iż polityczność jest wtórna względem sprawiedliwości. Jak to się ma do współczesnych problemów teorii politycznych? Otóż wydaje się, iż w dobie „kryzysu polityczności”, który *de facto* jest również kryzysem metodologii nauk politycznych, konieczne jest wyszukanie bardziej skutecznego typu narracji. Wśród współczesnych teoretyków panuje trend, by na rozmaite sposoby zresztą, ustalić granice polityczności, co ma nierzadko charakter arbitralny. Pytanie co jest sprawiedliwe w danym społeczeństwie, lub dokładniej – co jest uznawane za sprawiedliwe w danym społeczeństwie mogłoby przynieść odpowiedź w postaci treści dotyczących tego, co polityczne, tak jak ma to miejsce w przypadku sprawiedliwości dystrybutywnej. Odpowiedź na pytanie *sum cuique* w kontekście władzy politycznej przynosi informacje o uznanych w danych społecznościach metodach wyłaniania podmiotów sprawujących władze oraz typu legitymacji, jaką posługują się rządzący.

Kolejną kwestią jest znaczenie cnót w kontekście politycznym. Ów kontekst polega na „publicznym” charakterze cnót. Jak wskazuje Alasdair MacIntyre: „Na gruncie tradycyjnego stanowiska arystotelesowskiego takie problemy [dotyczące kwestii egoizmu – przyp. Ł.P.] w ogóle nie powstają. Nabywanie cnót bowiem daje mi świadomość, że dobro moje, jako istoty ludzkiej, jest jednym i tym samym co dobro tych innych ludzi, z którymi jestem powiązany w ludzkiej wspólnotcie. Kiedy dążę do mojego dobra, nie muszę stawiać na drodze twoim dążeniom do obranych przez ciebie dóbr, ponieważ dobro nie jest ani wyłącznie moje, ani wyłącznie twoje. Dobra nie są prywatną własnością”<sup>83</sup>. W tak przyjęty kontekście ujawnia się wspólnotowy aspekt cnoty, który obecny jest u myślicieli chrześcijańskich z Akwinatą na czele. Organiczne pojmowanie wspólnoty wydaje się być rudymmentarnym założeniem w tradycji klasycznej oraz chrześcijańskiej. Ewolucja, jaką przeszło pojęcie cnoty, a którą opisuje MacIntyre na kartach *Dziedzictwa cnoty* polega właściwie na kompletnym zatraceniu pierwotnego znaczenia. A za szczytową aberrację można uznać tak zwaną *cnotę egoizmu* głoszoną przez współczesną myślicielkę – Ayn Rand związaną z anarchokapitalizmem amerykańskim.

Ważnym wątkiem jest też funkcja jaką pełni cnota w życiu człowieka. Jak wynika z powyższego wywodu, w nurcie chrześcijańskim cnota służy doskonaleniu się jednostek, przy zastrzeżeniu jednak, że w gruncie rzeczy jest ona środkiem do celu, którym jest zbawienie. W tradycji republikańskiej natomiast, cnota postrzegana jest

<sup>83</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996, s. 406 – 407.

jako środek do zdobycia chwały, która zbliża cnotliwych obywateli do nieśmiertelności. Stanowisko chrześcijańskie w tej sprawie było krytykowane na przykład przez Hannah Arendt w słowach: „Chrześcijańską wrogość wobec dziedziny wobec dziedziny publicznej, skłonność przynajmniej u wczesnych chrześcijan, by wieść życie tak dalece odsunięte od obszaru publicznego, jak to tylko możliwe, można też rozumieć jako samooczywistą konsekwencję poświęcenia się dobrym uczynkom, niezależnie od wszelkich przekonań i oczekiwań. Bowiem w chwili gdy dobry uczynek staje się znany i publiczny, jawnie traci on swą szczególną właściwość dobra, nie jest już czymś, co uczyniono wyłącznie dla dobra samego”<sup>84</sup>. Nie tylko *bezświatowość*, wyróżnia chrześcijańską refleksję polityczną, jak sugeruje Hannah Arendt, ale przede wszystkim hierarchia, jaką prezentuje św. Tomasz. Kwestię tę, za Ernestem Fortinem nazywamy „transpolitycznym charakterem doktryny tomistycznej”. W myśl tej hierarchii pierwsze miejsce zajmuje religijność, czy też teologia, jako dziedzina będąca źródłem porządku, poprzez pozycjonowanie człowieka w świecie. Drugi stopień stanowi etyka, rozumiana jako dochodzenie do zasad właściwych stosunków między ludźmi. Trzeci szczebel to pedagogika, czy też wychowywanie, pojmowane jako odpowiedzialne kulturowanie wartości we wspólnocie. I dopiero czwarta w kolejności jest polityka, jako dziedzina nasycona treściami pochodzącymi z wyższych szczebli.

Z tak przyjętej perspektywy warto przyrzeć się słowom Monteskiusza: „Gdybyśmy się nawet czuli wolni od jarzma religii, nie powinniśmy się zwalniać od jarzma sprawiedliwości. [...] sprawiedliwość jest wieczna i nie zależy od ludzkich układów. Gdyby nawet była od nich zależna, trzeba by tę straszliwą prawdę ukrywać zgoła przed samym sobą”<sup>85</sup>. Ujęcie charakterystyczne dla stanowiska chrześcijańskiego zawierałoby dwa zasadnicze zastrzeżenia. Pierwsze jest ściśle związane z założeniami etycznymi chrześcijaństwa – ani religia, zwłaszcza pojmowana jako religijność, ani sprawiedliwość, nie są jarzmem. Oba te terminy oznaczają cnoty, za pomocą których człowiekowi dane jest osiągnąć doskonałość i zrealizować swoją naturę. Druga kwestia natomiast dotyczy pokrętności wywodu Monteskiusza. Mianowicie, jeśli sprawiedliwość jest wieczna, to niemożliwe jest, by zwolnić się spod jej „jarzma”, a jeśli wieczna nie jest, to nie można nazwać ją sprawiedliwością.

Reasumując, należy zauważyć szerszy kontekst w jakim znajdują się chrześcijańskie metody dochodzenia do zasad sprawiedliwości. Otóż kontekstem tym jest specyficzny dla zachodniej myśli politycznej styl uprawnia tego typu dociekań. Korzenie cywilizacji sięgające filarów w postaci greckiej filozofii, rzymskiego prawa

<sup>84</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000, s. 82.

<sup>85</sup> Monteskiusz, *Listy perskie*, tł. T. Boy-Żeleński, *List XXXIII*, Warszawa 1979.

oraz wiary chrześcijańskiej zdeterminowały kształt europejskiej myśli politycznej. Owa myśl charakteryzuje się przede wszystkim obecnością licznych odniesień do transcendentji, które stanowią podstawę, jak to wykazano wyżej etyki, pedagogiki i polityki. Z drugiej strony za sprawą praktycznej strony każdej z tych dziedzin, ukształtowały zwyczaje i zasady obecne po dziś dzień w prawodawstwie, kulturze, ekonomii, a przejawiające się zwłaszcza w sądach o sprawiedliwości. Praca niniejsza stanowić może również asumpt do rozważań nad współczesną teorią sprawiedliwości chociażby przez kontrast w jakim zostaje ona zestawiona. Wydaje się również, iż niektóre schematy myślowe są tak głęboko zakorzenione w mentalności zachodniej, iż próba ich modyfikacji prowadzi do rozmaitych aberracji. Religia chrześcijańska na tyle, przeniknęła naszą cywilizację, że jak wskazuje Benedetto Croce: „Nie możemy nie nazwać siebie Chryścijanami”.

## Geneza państwa a geneza rządu jako problem filozofii politycznej libertarianizmu

Celem poniższego wywodu jest analiza problemu genezy państwa oraz genezy rządu w perspektywie filozofii politycznej libertarianizmu. Tok, jaki przyjmie poniższy wywód przebiega następująco. Po pierwsze, nakreślone zostanie stanowisko przedstawiciela libertarianizmu, u którego problem dystynkcji genezy rządu i genezy państwa został wyrażony *expressis verbis*. Następnie dokonana zostanie komparatystyka innych stanowisk, mająca na celu wykazanie swoistego napięcia pomiędzy instytucją państwa a instytucją rządu oraz pomiędzy ich genezą. Po trzecie zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie o przyczynę problemu. Ostatni etap stanowi natomiast próba oceny omawianych teorii w kontekście wskazanego problemu; rozważone zostaną ich walory heurystyczne.

Główną cechą nurtu ideowego zwanego libertarianizmem jest sprzeciw wobec instytucji państwa. Wśród samych przedstawicieli tegoż nurtu panuje niezgoda co do wielu kwestii; brak tutaj jednolitego stanowiska; główne „pęknięcie” przebiega natomiast według podziału na minarchizm i anarchokapitalizm. I choć *prima facie* można stwierdzić, iż minarchiści opowiadają się za ewolucjonistyczną genezą państwa, a anarchokapitaliści za egzogeniczną, to poszczególne stanowiska w obrębie tych nurtów różnią się między sobą.

Przydatną tezę; dobrze oddającą charakter sporu i jednocześnie porządkującą ten nurt jest uwaga Tomasza Teluka, który zauważa, że: „podczas gdy minarchiści twierdzą, że wolnym można być tylko w państwie, anarchokapitaliści uważają, że wszędzie, tylko nie w państwie jest się wolnym”<sup>1</sup>.

Na o wiele istotniejszy problem, w zasadzie rudymentarny wskazuje autor, uważany za prekursora libertarianizmu Albert Jay Nock w swoim głównym dziele pod tytułem *Państwo – nasz wróg. Klasyczna krytyka wprowadzająca rozróżnienie między „rządem” a „państwem”*<sup>2</sup>. Czyniąc rozróżnienie pomiędzy genezą państwa a genezą rządu dochodzi do wyróżnienia dwóch antagonistycznych typów władzy: władzy społecznej i władzy państwowej. Nock zauważa, że państwo nigdy nie posiada własnych pieniędzy, co wydaje się być oczywistością. Dodaje jednak, że państwo nie

<sup>1</sup> T. Teluk, *Libertarianizm. Krytyka*, Warszawa 2009, s. 27.

<sup>2</sup> A. J. Nock, *Państwo – nasz wróg. Klasyczna krytyka wprowadzająca rozróżnienie między „rządem” a „państwem”*, Lublin – Rzeszów 2005, s. 157.

posiada również własnej władzy, ze względu jednak na możliwość monopolizowania władzy za pomocą przemocy staje w otwartym konflikcie z władzą społeczną. Krótko mówiąc: państwo, jakoby nie posiadając własnej władzy, musi zagarniać ją jej naturalnemu nośnikowi jakim jest społeczeństwo. Nock sprzeciwia się klasycznej koncepcji genezy państwa Arystotelesa, co więcej uważa, że Arystoteles popełnił błąd nie dokonując rozróżnienia pomiędzy państwem a rządem<sup>3</sup>.

Czynnikiem wprowadzającym pewien chaos pojęciowy jest problem semantyczny. Otóż Nock odwołuje się na przykład do Thomasa Paine'a przypominając jego słynny pogląd o antagonizmie „rząd – społeczeństwo”, ale jednocześnie wprowadza rozróżnienie na państwo i rząd, w którym wydaje się, iż rząd jest tutaj figurą pozytywną. Thomas Paine wskazuje natomiast, iż „Społeczeństwo jest pod wieloma względami dobrodziejstwem; rząd, nawet w swojej najlepszej formie jest niczym innym, jak złem koniecznym; w swej najgorszej formie staje się nie do zniesienia”<sup>4</sup>. Problem ten ma źródło w nieściśłości językowej, ale również w ewolucji państwa jako instytucji. Próba rozwiązania tego problemu zostanie podjęta w dalszym toku wywodu, należy jednak zaznaczyć, iż sam autor wskazuje na problem w następujących słowach: „Kiedy zatem grupujemy obydwie te typy pod jednym ogólnym określeniem takim „rząd”, napotykamy na logiczne kłopoty. Z kłopotów tych większość autorów piszących na ten temat zdawała sobie mniej więcej sprawę, ale aż do ostatniego półwiecza żaden z nich nie próbował ich rozwiązać”<sup>5</sup>.

W kwestii genezy państwa Albert Nock wpisuje się w nurt historyczny, którego głównymi przedstawicielami są Franz Oppenheimer i Ludwik Gumplowicz. W jego myśl państwo powstaje zatem przez podbój i konfiskatę. Początkowo najeźdźcy dokonywali grabieży dóbr, by przejść do eksploataowania podbitych jako siły roboczej. Rodzi się jednak pytanie, kiedy i dlaczego wykształcił się rząd i czym w zasadzie jest. Otóż Nock odpowiada następująco: „Wszędzie spotykamy organizacje polityczną, która powstaje z tego samego źródła, a mianowicie ekonomiczny wyzysk grupy pokonanej przez grupę dokonującą podboju. Trzeba

<sup>3</sup> Warto w tym miejscu nakreślić kontekst w jakim powstaje koncepcja genezy państwa według A. J. Nocka. Otóż Nock wyodrębnia trzy typy myślenia o państwie. Pierwszy z nich to mający korzenie we wspomnianej wcześniej koncepcji Arystotelesa, koncepcjach filozofów greckich a sięgający aż po idee J. J. Rousseau błąd polegający na uznaniu państwa jako naturalnej formy artykulacji politycznej jednostek, które są z natury istotami społecznymi. Drugi typ myślenia o państwie to głównie teorie Thomasa Hobbesa, które na rzecz konieczności istnienia państwa przedstawiają argumenty o antyspołecznej naturze jednostki. Wreszcie trzeci typ, które autorem jest Adam Smith definiuje państwo jako stowarzyszenie jednostek posiadających wyższą ekonomiczną. Albert Jay Nock przeprowadzając refutację powyższych tez, ostatecznie przyjmuje metodę historyczną za Ludwikiem Gumplowiczem i Franzem Oppenheimerem, a zatem państwo powstaje w wyniku podboju.

<sup>4</sup> *Rewolucja francuska 1789-1794 - społeczeństwo obywatelskie*, red. J. Baszkiewicz, S. Meller, Warszawa 1983, s. 110.

<sup>5</sup> A. J. Nock, *Państwo – nasz wróg...*, s. 37.



jednak zauważyć, że działa tak się zawsze i wszędzie – z wyjątkiem jednej sytuacji. Państwo nie powstało wtedy, kiedy gdzieś eksploatacja ekonomiczna była z jakiegoś powodu niepraktyczna bądź niekorzystna. Istniał rząd, ale nigdy państwo”<sup>6</sup>. Dychotomia staje się teraz wyraźna – rząd ma cel i charakter społeczny, podczas gdy państwo jest tworem z natury antyspołecznym. Państwo stanowi zatem organizację środków politycznych, a rząd jest swego rodzaju artykulacją naturalnego ładu społecznego. Obserwacja dokonana przez Alberta J. Nocka wydaje się być zasadnicza dla wszelkich rozważań o państwie, a szczególnie dla krytyki państwa tak, jak ma to miejsce w filozofii libertariańskiej.

Do koncepcji egzogenicznych, a więc mających podbój za przyczynę powstania państwa odwołują się anarchokapitaliści tacy jak Murray Rothbard, David Friedman i Hans-Hermann Hoppe. Murray Rothbard jest jednym z najradykałniejszych twórców ruchu libertariańskiego, który wykoncypował ład polityczny opierając go na aksjomacie o nieagresji i aksjomacie o samoposiadaniu<sup>7</sup>. W kwestii genezy państwa Murray Rothbard, tak jak Nock odwołuje się do Franza Oppenheimera i przyjmuje definicje państwa jako organizacji środków politycznych. Rothbard konsekwentnie upatruje źródła wszelkich defektów życia społecznego w państwie, i swoiste remedium w „społeczeństwie bezpaństwowym”, jako przykład podając Sumer do momentu zagrożenia podbojem, który to wywołał konieczność stworzenia państwa<sup>8</sup>. Inny ciekawy przykład to Irlandczycy, którzy przez setki lat unikali podboju ze strony Anglików, właśnie dlatego, że nie wytworzyli państwa – paradoksalnie nie było więc instytucji aparatu państwowego, które mogłyby „zmienić właściciela”<sup>9</sup>. Trzeba zauważyć jednak, iż na konstytuowanie się owych społeczeństw bezpaństwowych miały wpływ inne czynniki, niż tylko aksjomat o samoposiadaniu i nieagresji. Istnieje pogląd, iż kwestie ekonomiczne w wymiarze społecznym są silnie determinowane przez założenia poszczególnych systemów etycznych<sup>10</sup>. System etyczny Murraya Rothbarda to etyka absolutystyczna odznaczająca się redukcjonizmem w sferze aksjologicznej. Rothbard mówi o „społeczeństwie bezpaństwowym”, a nie o rządzie, czy też władzy społecznej, bo z dystansem odnosi się do każdej władzy. Społeczeństwo musi być zatem zatomizowanego, bo wszelka władza staje się bezzasadna i nieprawomocna, gdyż jest czynnikiem godzącym w autonomię jednostki. Rothbard wydaje się krytykować również inne niż politycz-

<sup>6</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>7</sup> Por. monokausalne próby narracji rzeczywistości społecznej i politycznej w M. Rothbard, *O norwą wolność. Manifest Libertariański*, Warszawa 2007, ss. 407.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 42.

<sup>10</sup> Por. F. Koneczny, *O sprawach ekonomicznych*, Kraków 2000, s. 72 – 110.

ne formy władzy jak na przykład zależności rodzinne itp. Geneza „społeczeństwa bezpieczeństwa” opiera się więc na założeniach ściśle anarchistycznych, których to anarchizm zdaje się przenikać nawet sfery pozapolityczne. Geneza państwa i geneza rządu są ściśle związane z koncepcją ładu społecznego.

Przedstawicielem libertarianizmu, który dostrzega ten problem jest Fridrich August von Hayek, reprezentant minarchizmu. Według niego geneza państwa przebiega droga ewolucjonistyczną i ściśle wiąże się ona z tak zwaną *katalaksją*. *Katalaksja* to spontanicznie ukonstytuowany ład społeczny, który powstaje jakoby samorzutnie; jednak z uwzględnieniem czynników ewolucyjnych. Dokładniej ów termin opisuje Wiesław Banach zauważając, iż „Najlepszym – zdaniem Hayeka – terminem oddającym istotę ładu wolnorynkowego jest termin „katalaktyka” (*catallactics*), który od XIX wieku kojarzony jest z systematyczną refleksją nad rynkiem. Pochodzi on od greckiego czasownika *katallattein*, który oznaczał nie tylko „wymieniać”, ale także „przyjmować do społeczności” i „zamieniać wroga w przyjaciela”. W związku z tym proponuje utworzyć angielski termin *catallaxy* i stosować go do opisywania ładu wywołanego przez wzajemne dostosowanie wielu odrębnych gospodarek”<sup>11</sup>. Społeczeństwo nie funkcjonuje w próżni, nie można zatem skonstruować systemu zupełnie oderwanego od kontekstu kulturowego. Na kontekst ten składają się sprawdzone obyczaje, reguły, normy zachowań, tudzież systemy moralne. Murray Rothbard natomiast, chciałby stworzenia swobodnego ładu libertarianie opartego na racjonalizmie. Poglądy tego typu są bardzo silnie krytykowane przez von Hayeka w jego *opus magnum* – „Konstytucji wolności”. Stawia on tezę, iż wolność powinna poprzedzać racjonalizm, który był domeną na przykład doktryn utylitarystycznych. Wolność rozumiana jest tutaj jako brak przymusu. Z drugiej strony racjonalizmowi przeciwstawia ewolucjonizm. Wolność dla racjonalistów oznacza chaos, który należy jak najszybciej uporządkować; w tradycji ewolucjonistycznej natomiast wolność rozumiana jest jako warunek konieczny do swobodnego doskonalenia i korygowania warunków życia społecznego. Moralne reguły działania zbiorowego rozwijające się z trudem i powoli mają tutaj stanowić ramy prawodawstwa<sup>12</sup>. Fridrich von Hayek krytykował utylitaryzm przede wszystkim za przekonanie według którego, jeden człowiek, lub pewna grupa ludzi potrafi wykoncypować ład, który będzie słuszny dla całego społeczeństwa. Zasadny wydaje się zatem pogląd, iż oparcie przez Murraya Rothbarda całości ładu społecznego na uniwersalnych i niezmiennych aksjomatach nie mających

<sup>11</sup> W. Banach, *Wolność a samorzutny ład społeczny w ujęciu F. A. Hayeka* [w:] *Wolność i tolerancja*, red. H. Świączkowska, Białystok 2007, s. 92.

<sup>12</sup> F. A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, Warszawa 2006, s. 65 – 81.

zakotwiczenia społecznego, również jest sprzeczne z koncepcjami von Hayeka. Różnica między tymi dwoma stanowiskami wydaje się streszczać w zdaniu, iż według Hayeka wolny rynek jest środkiem w kształtowaniu życia społecznego na wielu płaszczyznach, podczas gdy dla Murraya Rothbarda ów wolny rynek jest celem samym w sobie. Należy zauważyć, iż von Hayek postuluje oddzielenie pojęcia „rynku” od gospodarki; za Wiesławem Banachem stwierdzić należy, iż „Według Hayeka, koniecznym warunkiem w zrozumieniu istoty rynku jest uwolnienie się od błędnych sugestii, które kojarzą rynek z gospodarką (*economy*). Gospodarka, w ścisłym tego słowa znaczeniu, składa się ze złożonych działań poprzez które dany zasób środków jest przeznaczany zgodnie z ustalonym planem wśród konkurujących celów według ich względnej ważności. (...) Ład rynku będący łaodem typu *kosmos*<sup>13</sup> nie jest i nie mógłby być zarządzany przez tak proste ważenie celów”<sup>14</sup>. Taką alternatywą rynku w wymiarze gospodarczym jest właśnie katalaksja. Konsekwencje takich założeń są widoczne na polu dotyczącym genezy państwa i genezy rządu. O ile Rothbard jest kategorycznym przeciwnikiem państwa i rządu, które w zasadzie utożsamia, to von Hayek jest otwarty na instytucje państwa oraz na instytucje rządu, o ile są one wytworem pewnego procesu, odbywającego się w warunkach demarchii, czyli „koncepcji ustrojowej która by niwelowała ujemne skutki demokracji nie niszcząc samej zasady „rządów ludu”, w ten sposób ograniczając „wolę ludu”, aby nie stawiać ponad nią innej woli”<sup>15</sup> – w praktyce istotą tegoż ustroju było: „rozdzielenie – również instytucjonalne, w postaci odrębnych izb – dwóch funkcji rządu: legislacji ogólnej, kierującej się bezosobowymi regułami sprawiedliwości naturalnej, oraz uchwalania szczegółowych dyrektyw dla władzy wykonawczej, które wszelako nie mogą naruszać wspomnianych reguł powszechnych”<sup>16</sup>. Hayek podkreśla konieczność występowania tworców zarówno o proweniencji samorzutnej, naturalnej, jak i organizacji o trwałych strukturach. W kwestii samego państwa zauważa iż, „o ile zatem teoria indywidualizmu może wnieść niezaprzeczony wkład w technikę tworzenia odpowiedniego systemu prawnego czy udoskonalania spontanicznie powstałych instytucji, o tyle główny nacisk przypada na fakt, że ta część naszego porządku społecznego, która może lub powinna być świadomym produktem ludzkiego rozumu, stanowi jedynie niewielką część wszystkich sił działających w społeczeństwie. Innymi słowy – państwo, ucieleśnienie świadomie zorganizowanej i kierowanej władzy, powinno być tylko małą

<sup>13</sup> W przeciwieństwie do gospodarki, która według Hayeka jest łaodem typu *taxis* (przyp. – Ł. P.)

<sup>14</sup> W. Banach, *Wolność a samorzutny ład społeczny w ujęciu F.A. Hayeka* [w:] *Wolność i tolerancja*, red. H. Świączkowska, Białystok 2007, s. 91 - 92.

<sup>15</sup> J. Bartyzel, *Demarchia* [w:] *Encyklopedia białych plam*, t. IV, Radom 2000.

<sup>16</sup> J. Bartyzel, *Aporie demokracji liberalnej* [w:] „Polityka Narodowa” nr 2-3, lipiec – sierpień 2008, s. 74.

częścią znacznie bogatszego organizmu nazywanego „społeczeństwem” i powinno jedynie dostarczać ram prawnych, w obrębie których zasięg wolnej (a zatem nie „świadomie kierowanej”) współpracy ludzi jest maksymalny”<sup>17</sup>.

Kolejnym przedstawicielem minarchizmu, którego teorie są istotne z perspektywy wywodu jest Robert Nozick. Jego koncepcja państwa ultraminimalnego jest w zasadzie koncepcją rządu. Rządu, któremu Albert Jay Nock wyznaczył kompetencje opierające się na działaniach negatywnych. Według Nozicka ze stanu natury wyłaniają się stowarzyszenia ochrony, a zwieńczeniem procesu genezy państwa, które postuluje Nozick jest ukonstytuowanie się dominującego systemu stowarzyszeń ochrony. Tak powstała agencja ochrony przywłaszcza sobie pewną pulę działań opartych na przemoc, ale przemoc ta może być stosowana tylko na zasadzie ochrony określonych interesów, które uprzednio zostały pogwałcone również przy użyciu przemoc. Kompetencje, jakie posiada taka agencja mają więc charakter czysto negatywny. Choć faktycznie ich produktem byłyby usługi bezpieczeństwa, to ich zastosowanie posiadałoby status reakcji na dane zjawisko, nie pozytywnej interwencji. Argument Nocka na temat genezy państwa jako efektu warunków sprzyjającym opłacalnej eksploatacji ekonomicznej mógłby zostać odparty przez Nozicka w ten sposób, że agencja ochrony w rzeczywistości ponosiłaby większe koszty w podtrzymaniu działalności nielegalnej niż czyni to w pewnym sensie państwo. Powstaje zatem pytanie, czym w istocie miałby być projekt Nozicka. Sam Nozick tytułuje jeden z podrozdziałów swojego głównego dzieła: *Czy dominujące stowarzyszenie ochrony jest państwem?*<sup>18</sup> – w odpowiedzi pisze: „Struktura konstytuowana przez prywatne stowarzyszenia ochrony ma przynajmniej dwa aspekty, które można by uważać za odbiegające od własności państwa minimalnego, które mogłyby nie spełniać minimalnej koncepcji państwa: 1) najwyraźniej zostawia miejsce na egzekwowanie przez niektórych ich własnych praw; 2) najwyraźniej nie gwarantuje ochrony wszystkim na jej terytorium”<sup>19</sup>. Wskazuje on jednak dalej, iż to nie wystarcza, gdyż w zasadzie monopolizacja posiada wiele aspektów – wyróżniając kilka z nich kładzie nacisk na wymiar moralny, do którego państwo rości sobie prawo, a agencje ochrony nie – jest to więc pierwsza zasadnicza różnica. Druga polega na tym, że w systemie agencji ochrony „egzekwowanie i ochrona praw ludzi są traktowane jako dobra ekonomiczne, które tak, jak ważne dobra na przykład żywność i ubranie ma być dostarczane przez rynek”<sup>20</sup>. Jest to zatem

<sup>17</sup> F.A. von Hayek, *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy* [w:] Idem, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, Kraków 1998, s. 30.

<sup>18</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999, s. 38 – 41.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 38 – 39.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 41.

wykluczenie redystrybucyjnej roli państwa rozumianego nawet jako „stróż nocny” jak w tradycji liberalizmu klasycznego; w tym przypadku Nozickowi wydaje się bezzasadne i nie do usprawiedliwienia oferowanie dóbr i usług pewnej części obywateli kosztem innych. System agencji ochrony różni się również od państwa ultraminimalnego, w którym dystrybucja ma ograniczony zakres ze względu na pewne kryteria. W tym miejscu należy zauważyć, iż system agencji ochrony jest tym, co Nock stawiał w alternatywie do państwa czyli rządem. Po pierwsze ze względu na oddolny charakter genezy. Po drugie, ze względu na jego charakter gwaranta naturalnego ładu społecznego i po trzecie, ze względu na negatywny zakres kompetencji.

Nozick tworząc jedną ze swych figur teoretycznych przeprowadza następujące wnioski: „Państwo minimalne (stróż nocny) jest równoważne państwu ultraminimalnemu wzbogaconemu o (jawnie dystrybucyjny) Friedmanowski system bonów, który finansowany jest z wpływów podatkowych”<sup>21</sup>. Czyli na przykład możliwe jest dokonywanie zakupu różnego rodzaju polis, ale jedynie od określonego dystrybutora, jakim jest państwo.

Według Milтона Friedmana - bo o nim mówi Nozick - geneza państwa przebiega ewolucjonistycznie. Głównym czynnikiem w tym procesie jest współpraca. „W którym miejscu pojawia się rząd? – pyta Milton Friedman – Do pewnego stopnia jest on formą dobrowolnego zrzeszenia, wybraną przez ludzi metodą realizacji określonych celów, która polega na stworzeniu ośrodka władzy, albowiem uznano, że jest to sposób w tym przypadku najskuteczniejszy”<sup>22</sup>. Koncepcja Friedmana posiada w pewnym sensie wymiar ponad ekonomiczny. O dużej roli etyki w tej koncepcji świadczy jego pogląd na temat wolnego rynku. Mianowicie, uważa on, że nawet gdyby inne systemy (w domyśle system interwencjonistyczny) okazały się skuteczniejsze niż wolny rynek, to i tak należałoby bronić tego drugiego, jako umożliwiającego samorealizację jednostek, dzięki zapewnieniu szeroko pojętej różnorodności. Milton Friedman bardzo często powołuje się na książkę Leonarda Reada pod tytułem „Ja, ołówek”<sup>23</sup>, w której autor opisuje jak skomplikowanym, ale jednocześnie naturalnym jest proces łączenia działań ludzkich na drodze współpracy. Jeśli chodzi o rolę państwa to za klasycznym liberalizmem w wydaniu Smitha, Friedman opowiada się za funkcjami rządu takimi, jak: ochrona jednostek wewnątrz społeczeństwa, ochrona przed zamachami z zewnątrz oraz troska o infrastrukturę – rząd skupiony wokół takich działań pozostaje tak zwanym „nocnym stróżem”.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>22</sup> M. Friedman, R. Friedman, *Wolny wybór*, Sosnowiec 2006, s. 25.

<sup>23</sup> L. E. Read, *Ja, ołówek*, Warszawa 2009, s. 37.

Friedman zauważa jednak pewne zasadnicze zjawisko, które prowadzi go do uznania państwa, co więcej korzystania z możliwości jakie stwarza ta instytucja. Ważna jest konstatacja, iż według Friedmana geneza państwa, w sensie organizacji środków politycznych spowodowana jest tak zwanym „defektem rynku”. Ów defekt polega na nieumyślnym wciąganiu podmiotów do transakcji, za które nie sposób pobierać opłat<sup>24</sup>. Autor słusznie stwierdza, że społeczeństwo w pełni zatamowane jest utopią i wprowadzanie jej w życie przyczynia się do paraliżu działań jednostek. Można wnioskować zatem, że państwo powstaje w celu udoskonalania warunków współpracy jednostek. Te poglądy Friedmana ściągnęły na niego falę krytyki ze strony libertarian; okrzyknięto go nawet etatystą. Trudo jednak nie przyznać racji Friedmanowi, gdy pisze, iż „Tak jak nie ma społeczeństwa, które by funkcjonowało tylko w oparciu o nakazy, tak też żadne nie działa wyłącznie na zasadzie dobrowolnej współpracy. W każdej społeczności spotykamy elementy nakazu. Przybierają one wiele form. „Trzeba oczywiście dodać, że swobodna wymiana nie jest wystarczającym warunkiem dla osiągnięcia dobrobytu i wolności. Wiele społeczeństw tak właśnie zorganizowanych nie doszło ani do dobrobytu, ani do wolności, choć zdobyło w tym zakresie i tak o wiele więcej niż społeczeństwa autorytarne”<sup>25</sup>. Należy jednak stwierdzić, że Friedman w istocie próbuje zsynchronizować władzę społeczną z władzą państwową, starając się ograniczyć tę drugą, ale jednocześnie wykorzystać w celach pozytywnych, na co jednak na pewno nie przystałby Nock i inni libertarianie.

Libertarianizm zakłada pewien profil racjonalistyczny rządu. Nawet jeśli von Hayek otwarcie sprzeciwia się ideologii racjonalistycznej, to rolę jaką ma odgrywać rząd w społeczeństwie określa zdecydowanie jako realizowanie racjonalnych potrzeb; racjonalna jest również forma rządu – w tym przypadku dopuszcza on zaistnienie organizacji, a nie tworzenia jakoby samorzutnie. Racjonalizm, a nawet ultraracjonalizm stanowi podstawę systemu filozoficzno – etycznego myślicielki libertarianizmu – Ayn Rand. Pisząc o rządzie autorka przypisuje mu minimum kompetencji, wszystkie zaś oparte na przesłankach racjonalnych i tak oto: „Właściwe funkcje rządu sprowadzają się do trzech rozległych kategorii, z których wszystkie dotyczą kwestii przemocy fizycznej i obrony praw ludzkich. Są to: policja, dla obrony ludzi przed przestępcami; siły zbrojne, dla obrony przed najeźdźcami; sądy, kierujące się obiektywnymi prawami w celu rozstrzygania spraw spornych między ludźmi”<sup>26</sup>. Ayn Rand zalicza się do minarchistów, podtrzymuje zatem

<sup>24</sup> M. Friedman, *Kapitalizm i wolność*, Gliwice 2008, s. 65 – 89.

<sup>25</sup> M. Friedman, R. Friedman, *Wolny wybór*, Sosnowiec 2006, s. 10.

<sup>26</sup> A. Rand, *Cnota egoizmu*, Warszawa 1987, s. 20.

teorię ewolucjonistycznej genezy państwa. Autorka ta jest ważnym myślicielem w kontekście powyższego wywodu, bo kładzie ona wyraźny nacisk na racjonalizm, dezawuuując czynniki nieracjonalne. Ujawnia się to zwłaszcza w kontekście jej rozważań o genezie rządu: „Ewolucja pojęcia „rząd” miała długą i krętą historię. Wydaje się, że w każdym zorganizowanym społeczeństwie istniało pewne rozpoznanie co do właściwej funkcji rządu. Manifestowało się ono w dwu formach: 1) przyjęciem pewnej domniemanej różnicy (jeśli istniała ona faktycznie) między rządem a bandą złodziei; 2) istnieniem sfery szacunku i moralnego autorytetu przypisanego rządowi, jako strażnikowi „prawa i porządku”. Potwierdza to fakt, że nawet rządy największego zła uznawały za konieczne stworzenie pewnej imitacji porządku i pozorów sprawiedliwości, kierując się choćby rutyną czy tradycją. Przypisywały swojej władzy również pewnego rodzaju moralne uzasadnienie, natury mistycznej lub społecznej. Zupełnie tak samo, jak absolutni monarchowie Francji byli zmuszeni powoływać się na „Boskie Prawa Królów” – współcześni dyktatorzy Rosji Sowieckiej są zmuszeni do wydawania fortuny na propagandę, celem uprawomocnienia swoich rządów w oczach swoich zniewolonych poddanych”<sup>27</sup>. Przyniesiony wyżej fragment wyraźnie wskazuje na brak akceptacji władzy państwowej; argumentacja mająca poprzeć tę tezę wydaje się jednak niewłaściwa, gdyż autorka próbuje zrównać zjawisko propagandy do nieodłącznej domeny każdej władzy czyli legitymacji. Propaganda może budować fikcyjną legitymację władzy, lecz nie każda legitymacja jest budowana na propagandzie.

Zasadne wydaje się w tym miejscu nawiązanie do myśli wymienionego na początku wywodu Thomasa Paine’a. Otóż krytykując on „rząd” (*government*) używa argumentów o irracjonalnych aspektach jego funkcjonowania. Według Paine’a władza winna być sprawowana przez pokolenie żyjące współcześnie, a jej zakres mają wyznaczać niezbywalne przyrodzone jednostkom prawa. W opozycji do Edmunda Burke’a ustrój oparty na tradycji uważa za „władzę umarłych”<sup>28</sup>. Uwidacznia się w tym miejscu antagonizm oświeconego racjonalizmu i pierwiastków irracjonalnych; pozarozumowych.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>28</sup> „Every generation is, and must be, competent to all the purposes which its occasion require. It is the living, and not dead, that are to be accommodated. When man ceases to be, his power and his wants cease with him; and having no longer any participation in the concerns of this world, he has no longer any authority in directing who shall be its governors, or how its Government shall be organized, or how administrated. I am not contending for nor against any form of Government, nor for nor against party, here or elsewhere. That which a whole nation chooses to do, it had right to do. Mr. Burke says, No. Where then does the right exist? I am contending the rights of living, and against their being willed away, and controlled and contracted for, by the manuscript authority of the dead; and Mr Burke is contending for the authority of the dead over the rights and the freedom of the living.” T. Paine, *Rights of man, Wordsworth Edition*, Hertfordshire 1996, s. 10 – 11.

Istotne jest, by dokonać syntezy i określić czym jest „rząd” dla libertarian, aby zrozumieć nie tylko jego genezę, lecz również rację bytu. Wiąże się to z dwoma aspektami. Po pierwsze racjonalizmem, który jest obecny również w twórczości libertariańskiego krytyka racjonalizmu – von Hayeka. Autor „Konstytucji wolności” choć neguje racjonalizm jako źródło konstytuujące całościowy ład społeczny, to właśnie dla działalności instytucji rządu przewiduje domenę racjonalności; racjonalnego zaspokajania potrzeb. Po drugie, z technicznymi wymogami wobec rządu. W myśli libertarian rząd jest instytucją czysto technokratyczną; wszelka niepożądana ekspansja rządu w kierunku poszerzenia zakresu swych działań interpretowana jest, jako właśnie kwestia technokratyczna. Można również dostrzec odwrotną tendencję w myśli libertariańskiej, zwłaszcza u anarchokapitalistów, którzy postulują, by sprywatyzować maksymalnie działalność rządu i rozparcelować ją pomiędzy prywatne podmioty. Działalność, którą należałoby oddać podmiotom prywatnym opiera się w większości na kwestiach sektora publicznego, który utożsamiany jest z problemami zarządzania infrastrukturą, ochroną środowiska itp.

W tym miejscu należy uwidocznic pewien dualizm. Polega ona na wyraźnym wyodrębnieniu rządu i państwa; i choć różnie rozumiane jest to przez poszczególnych autorów, to można stwierdzić, iż domeną rządu jest racjonalizm, domeną państwa natomiast irracjonalizm. Faktem jest, iż im mniejszy jest rząd tym jest bardziej racjonalny. Wykazuje to między innymi analiza cybernetyczna, traktująca środowisko polityczne jako system. W tym kontekście sama instytucja rządu jest centrum systemu, który pochłaniając wsparcia i żądania ze środowiska, produkując decyzje<sup>29</sup>. Ów schemat cybernetyczny stanowi rdzeń każdego systemu politycznego; nie jest on jednak zawieszony w próżni, gdyż całe środowisko funkcjonowania tegoż systemu kształtowane jest przez wiele czynników irracjonalnych, które uosabia państwo. Państwo jest więc wyrazem tendencji wspólnotowych; wszelkich czynników kulturotwórczych, które wyłaniają się spontanicznie i niezależnie. Państwo w tym specyficznym sensie może być rozumiane jako twór organicystyczny podczas, gdy rząd jest w zasadzie mechanizmem. W wielu koncepcjach libertariańskich widoczne jest dążenie do zniwelowania państwa w sensie ograniczenia jego władzy ekonomicznej i moralnej, ale niektóre wnioski jakie wyciągają autorzy prowadzą do zanegowania również walorów oddolnego funkcjonowania wspólnot oraz do dezawuowania domeny polityczności.

<sup>29</sup> D. Easton, *Analiza systemów politycznych* [w:] *Elementy teorii socjologicznych: materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyb. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975; T. Langer, *Amerykańska wersja analizy systemowej w nauce o państwie*, Warszawa 1977.



W powyższym kontekście właściwe jest zastosowanie teorii państwa autorstwa Leona Petrażyckiego, które wskazuje, iż: „Tradycyjnie rozróżnia się w państwie trzy elementy: terytorium, ludność i władze państwową (przy czym istota tego ostatniego elementu jest niewyjaśniona i sporna). Wobec tego należy podkreślić specjalnie, że z punktu widzenia psychologicznej teorii organizacji państwowej, jako zjawisk emocjonalno – intelektualnych o typie wyżej wskazanym i odpowiedniego skoordynowanego postępowania (oraz z punktu widzenia zasad klasyfikacji naukowej, niezależnej od zwyczajów nazywania i odpowiednich skojarzeń językowych) – osiadłość, istnienie określonego terytorium, nie posiada znaczenia klasyfikacyjnego”<sup>30</sup>. Elementy państwa nie posiadające znamion racjonalizmu w dużej mierze determinują kształt życia społecznego. Krytykowanie instytucji państwa, uprzednio utożsamiający rząd z państwem jest błędem *pars pro toto*. Autor psychologicznego podejścia w nauce o państwie wskazuje dalej, iż: „naiwnością jest właśnie sądzić, że prawo i prawa istnieją gdzieś niezależnie od psychiki zbiorowej i że mnożna je badać naukowo, nie badając owej psychiki, nie znając jej składu intelektualnego i emocjonalnego, odpowiednich procesów projekcyjnych, działania motywacyjnego odpowiednich motywacji itd.”<sup>31</sup>.

Według koncepcji libertarian, jeśli rząd funkcjonowałby sprawnie technicznie to mógłby się obyć bez owej otoczki, którą utożsamiamy tutaj z państwem. Ignorowanie czynników wspólnotowych, emocjonalnych tudzież psychologicznych, przesądza o niekompletności libertariańskiej teorii państwa począwszy od elementów zasadniczych do jakich należy geneza państwa. Dlatego właśnie problem genezy państwa i genezy rządu jest zasadniczy dla filozofii politycznej libertarianizmu; to w tym problemie swe korzenie ma awersja do państwa oraz sprzeciw wobec politycznego charakteru wspólnoty.

<sup>30</sup> L. Petrażycki, *Teoria państwa i prawa w związku z teorią moralności*, t. I, Warszawa 1959, s. 295.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 302.

# Problem aksjomatyczności zasady autowłasności w filozofii politycznej libertarianizmu<sup>1</sup>

## 1. Wprowadzenie

Przedmiotem niniejszego artykułu jest zagadnienie aksjomatyczności zasady autowłasności (*self-ownership*), na której, obok zasady nieagresji i pierwotnego zawłaszczenia, opiera się filozofia polityczna libertarianizmu. Rozważany tu problem badawczy można wyrazić w pytaniu: *czy zasada autowłasności ma status logiczny aksjomatu?* Libertarianizm stoi na stanowisku, że każdy człowiek jest właścicielem samego siebie i że twierdzenie to ma charakter aksjomatyczny, to znaczy, że nie można mu zaprzeczyć bez popadania w sprzeczność logiczną bądź performatywną. W tekście tym przeprowadzona zostanie szczegółowa analiza tego stanowiska – w tym podstawowych kategorii posiadania, własności, podstawy praw własności, uzasadnienia podstawy praw własności – oraz przedstawione argumenty zbijające główne zarzuty pod jego adresem. Tezę niniejszego artykułu można wyrazić w następującym twierdzeniu: *zasada autowłasności ma status logiczny aksjomatu*. Metodą badawczą zastosowaną do analizy poruszanego zagadnienia jest metoda *disputatio*, czyli dialektycznego dochodzenia do rozwiązania problemu badawczego polegająca na postawieniu pytania (*questio*), tezy (*videtur quod*), wysunięciu argumentów za tezą (*obiectiones*), następnie postawieniu antytezy (*sed contra*) i przedstawieniu jej uzasadnienia (*respondeo dicendum*)<sup>2</sup>.

Tekst niniejszy składa się zatem z dwóch części. W pierwszej (§ 2, 3, 4) przeprowadzona została szczegółowa analiza głównych kategorii (samo)posiadania, (auto)własności, podstawy (auto)własności oraz uzasadnienia podstawy (auto)własności. Część druga (§ 5, 6) jest kluczowa z punktu widzenia poruszanego tu problemu badawczego i zawiera analizę dialektyczną kwestii statusu logicznego zasady autowłasności.

---

<sup>1</sup> Pierwotnie tekst ukazał się w nieco innej formie w: „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2016, vol. 49, 2016, p. 42–64.

<sup>2</sup> O metodzie *disputatio* zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. o. Pius Belch, Veritas, Londyn 1975, s. 12, passim; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, red. i tłum. F.W. Bednarski, Wydawnictwo Antyk, Warszawa 2006 s. xv, passim; A.J. Novikoff, *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2013, passim; J. Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, New York 2004, s. 10–14; J. Pieper, *Guide to Thomas Aquinas*, Ignatius Press, San Francisco 1991, s. 75–88; T.C. Muck, F.S. Adeney, *Christianity Encountering World Religions*, Baker Academic, Grand Rapids 2009, s. 118–123.

## 2. Podstawowe definicje: autowłasność *sensu largo* i *sensu stricto*

Do literatury przedmiotu termin „autowłasność”, dla odróżnienia od „samoposiadania”, wprowadził Dariusz Juruś<sup>3</sup>. Ten, jak mogłoby się wydawać, jedynie terminologiczny czy translatorski zabieg oznacza w istocie duży postęp w badaniach nad filozofią polityczną libertarianizmu. Juruś zwrócił bowiem uwagę na konieczność analitycznego rozróżnienia co najmniej trzech kategorii współtworzących ramę konceptualną libertarianizmu: *ownership* (i odpowiednio *self-ownership*), *possession* oraz *property*. Kategorie te zostaną wyodrębnione w dalszej części artykułu. W tym miejscu, korzystając z dokonań Dariusza Jurusia, punktem wyjścia niniejszej analizy stanie się definicja autowłasności oraz jej dwóch głównych wariantów. W tekście tym termin „autowłasność” stosowany będzie jako tłumaczenie angielskiego *self-ownership*, jakkolwiek ostateczne racje co do uzasadnionego przekładu tego terminu na język polski przedstawione zostaną w § 7.

Filozofia polityczna libertarianizmu nie jest jednomyślna co do interpretacji zasady autowłasności (*self-ownership*)<sup>4</sup>. Analiza literatury prymarnej pozwala wyodrębnić zasadę autowłasności *sensu largo* oraz zasadę autowłasności *sensu stricto* – ze względu na zakres przedmiotowy praw własności.

W pierwszym, szerokim sensie zasada autowłasności mówi, że człowiek jest właścicielem tak swego ciała, jak umysłu. Interpretacja ta wywodzi się bezpośrednio

<sup>3</sup> D. Juruś, *Ekonomiczne i etyczne podstawy libertarianizmu*, „Ruch Filozoficzny” 2007, t. 64, nr 1, s. 100; D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu w perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 78.

<sup>4</sup> Zob. m.in.: R. Arneson, *Property Rights in Persons*, „Social Philosophy and Policy” 1992, vol. 9, s. 201-30; R. Arneson, *Self-Ownership and World Ownership: Against Left-Libertarianism*, „Social Philosophy and Policy” 2010, vol. 27, s. 168-194; R. Arneson, *Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition*, „Political Studies” 1991, nr 39, s. 36-54; B. Barry, *Self-Ownership and the Libertarian Challenge*, „Times Literary Supplement” 1996, 15 XI, s. 19; G. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; M. Dan-Cohen, *Responsibility and the Boundaries of the Self*, „Harvard Law Review” 1992, vol. 105, nr 5, s. 959-1003; M. Dan-Cohen, *The Value of Ownership*, „Journal of Political Philosophy” 2001, vol. 9, nr 4, s. 404-434; E. Feser, *Self-Ownership, Abortion, and the Rights of Children: Toward a More Conservative Libertarianism*, „Journal of Libertarian Studies” 2004, vol. 18, nr 3, s. 91-114; M. Gorr, *Justice, Self-Ownership, and Natural Assets*, „Social Philosophy and Policy” 1995, vol. 12, s. 267-291; K. Lippert-Rasmussen, *Against Self-Ownership: There Are No Fact-Insensitive Ownership Rights over One’s Body*, „Philosophy and Public Affairs” 2008, vol. 36, nr 1, s. 86-118; E. Mack, *The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso*, „Social Philosophy and Policy” 1995, vol. 12, nr 1, s. 186-218; T. Palmer, *G.A. Cohen on Self-Ownership, Property, and Equality*, „Critical Review” 1998, vol. 12, nr 3, s. 225-251; C. Pateman, *Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts*, „Journal of Political Philosophy” 2002, vol. 10, nr 1, s. 22-53; M. Pendlebury, P. Hudson, D. Moellendorf, *Capitalist Exploitation, Self-Ownership, and Equality*, „Philosophical Forum” 2001, vol. 32, nr 3, s. 207-220; A. Ryan, *Self-Ownership, Autonomy, and Property Rights*, „Social Philosophy and Policy” 1994, vol. 11, s. 241-258; J. Weinberg, *Freedom, Self-Ownership, and Libertarian Philosophical Diaspora*, „Critical Review” 1997, vol. 11, nr 3, s. 323-344.

nio od laborystycznej teorii własności Johna Locke'a, który w często cytowanym fragmencie *Dwóch traktatów o rządzie* twierdzi, że „każdy człowiek dysponuje własnością (*property*) swej osoby. Nikt nie ma do niej żadnego uprawnienia poza nim samym. Możemy więc powiedzieć, że *praca* jego ciała i *dzieło* jego rąk słusznie należą do niego (...) *Praca* ta jest bezsprzecznie własnością pracownika”<sup>5</sup>. Wskazuje to na fakt, iż teoria Johna Locke'a dopuszcza możliwość własności „rzeczy” niematerialnych, takich jak fakty psychologiczne – tożsamość osobowa według Locke'a jest redukowalna do ciągłości pamięci<sup>6</sup> – czy określone działania, jak przede wszystkim *praca*. Czerpiąc z filozofii politycznej Johna Locke'a także sami libertarianie sugerują zasadność takiej szerokiej (ciało i umysł jako przedmioty objęte prawami własności) interpretacji teorii autowłasności. Tak więc w literaturze przedmiotu odnajdujemy *inter alia* następujące sformułowania: „każda jednostka ma pełne prawa własności (*ownership of or property rights*) do siebie samej – do swojego ciała i jego części, do swoich talentów i zdolności, do swojej pracy oraz sił fizycznych i psychicznych”<sup>7</sup>; „każdy człowiek jest właścicielem (*owner*) swojego umysłu” i ma „prawo własności do swoich przekonań”<sup>8</sup>; „każdy człowiek jest właścicielem (*owner*) swojej własnej osoby”<sup>9</sup>, „ego każdego człowieka jest właścicielem (*owner*) jego osoby”<sup>10</sup> albo „na mocy aksjomatu autowłasności (*self-ownership*) każda jednostka ma absolutne prawo do swojego umysłu i ciała oraz jego pracy, tj. każda osoba ma prawo do sprawowania kontroli nad tym umysłem i ciałem bez ingerencji i przymusu ze strony innych”<sup>11</sup>.

W drugim, wąskim sensie zasada autowłasności dotyczy tylko własności ciała jako zasobu rzadkiego (nie zaś umysłu czy rodzajów działań, gdyż te nie mają charakteru zasobów rzadkich). Część libertarian, jak Hans-Hermann Hoppe czy Stephan Kinsella, uzasadnia instytucję własności w sposób teleologiczny (w przeciwieństwie do laborystycznego uzasadnienia Locke'a czy Rothbarda) jako środek do unikania konfliktów wokół dóbr rzadkich i w związku z tym twierdzi, że zasada autowłasności dotyczy jedynie ciała człowieka. Interpretacja ta wyraża się w takich stwierdzeniach, jak: „prawa własności (*ownership*) do zasobów rzadkich, czyli tak prawa autowłasności (*self-ownership*) do ciała, jak i prawa własności

<sup>5</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 181-182.

<sup>6</sup> Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawecki, PWN, Warszawa 1955, rozdz. XXVII.

<sup>7</sup> E. Feser, *Personal Identity and Self-Ownership*, w: *Personal Identity*, E.F. Paul, F.D. Miller, Jr., J. Paul (red.), Cambridge University Press, New York 2005, s. 101.

<sup>8</sup> M. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, New York University Press, New York 1998, s. 126.

<sup>9</sup> M. Rothbard, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, Macmillan Publishing, New York 2002, s. 33.

<sup>10</sup> M. Rothbard, *The Ethics...*, s. 41.

<sup>11</sup> C. Watner, *The 'Criminal' Metaphor in the Libertarian Tradition*, „Journal of Libertarian Studies” 1981, vol. 5, nr 3, s. 313.

do obiektów zewnętrznych”<sup>12</sup>, „ciało człowieka jest w istocie prototypem dobra rzadkiego, dla użycia którego prawa własności, tj. prawa wyłącznego posiadania, muszą być ustanowione w celu uniknięcia konfliktów”<sup>13</sup>, „autowłasność to ściśle rzecz ujmując własność ciała”<sup>14</sup>. Nie wchodząc tu w spór pomiędzy tymi dwoma interpretacjami, zauważyć jedynie należy, że zasada autowłasności *sensu largo* wydaje się nastroczać więcej problemów teoretycznych i praktycznych (kwestia skrajnego kartezjanizmu w teorii osoby; komplikowanie kategorii posiadania; nieunikniona sprzeczność norm regulujących prawa własności do obiektów materialnych z normami regulującymi prawa własności do obiektów niematerialnych *etc.*) – w związku z tym w dalszej części artykułu mowa będzie o zasadzie autowłasności *sensu stricto*.

### 3. Siatka pojęciowa: posiadanie i własność obiektów zewnętrznych

Filozofia polityczna libertarianizmu przeprowadza rozróżnienie pomiędzy dwoma rodzajami relacji podmiotu działania do zewnętrznych dóbr rzadkich: *possession* (posiadaniem) a *ownership* (własnością). Przez pojęcie posiadania (*possession*) rozumie ona *fakt* sprawowania fizycznej, intencjonalnej kontroli nad zewnętrznymi zasobami rzadkimi; posiadanie jest więc pojęciem deskryptywnym. Z kolei przez pojęcie własności (*ownership*) rozumie ona prawo czy też wiązkę uprawnień do danych zewnętrznych zasobów rzadkich – własność jest zatem pojęciem normatywnym. Zwykle wiązka ta pozwala na analityczne wyodrębnienie poszczególnych uprawnień wchodzących w jej skład, jak *inter alia* prawo do posiadania, użycia, zarządzania, pobierania dochodów i pożytków, wyzbycia się, przetwarzania, ochrony przed wywłaszczeniem *etc.*<sup>15</sup> Dodatkowo libertarianizm wyróżnia kategorię *property*, czyli w zależności od kontekstu albo, części, *rzecz objętą prawem własności*, albo *własność tej rzeczy* – tak samo, jak w pojęciu *ownership* (na przykład w przytoczonym wyżej cytacie z Johna Locke’a, gdzie mowa jest o tym, że *every man has a property in his own person*). Zostawiając na pewien czas pracę analityczną, podstawę dowodową dla powyższych rozróżnień znajdziemy w literaturze prymarnej.

<sup>12</sup> S. Kinsella, *How We Come To Own Ourselves*, „Mises Daily” 2006, wrzesień 7, [online]: <http://mises.org/library/how-we-come-own-ourselves>; [accessed 30.05.2015].

<sup>13</sup> H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2012, s. 19.

<sup>14</sup> S. Kinsella, *Libertarian Legal Theory, Self-Ownership, and Drug Laws*, „The Daily Bell”, July 20, 2014, [online]: <http://www.thedailybell.com/exclusive-interviews/35492/Anthony-Wile-Stephan-Kinsella-on-Libertarian-Legal-Theory-Self-Ownership-and-Drug-Laws/>; 25.03.2015

<sup>15</sup> A. Honoré, *Ownership*, w: *Oxford Essays in Jurisprudence*, A.G. Guest (red.), Oxford University Press, Oxford 1961, s. 371-374.

Hans-Hermann Hoppe określa posiadanie (*possession*) jako „fizyczną kontrolę nad dobrami”<sup>16</sup> i mówi o możliwości odróżnienia „transferu własności (*ownership*) danej rzeczy nią objętej (*property*) od transferu posiadania (*possession*) tej rzeczy” oraz o tym, że możliwym jest „zbycie lub nabycie własności (*ownership*) danych rzeczy bez jednoczesnego pozbywania się lub wchodzenia w posiadanie (*possession*) tych samych rzeczy”<sup>17</sup>. Hoppe zauważa też, że spory pomiędzy ludźmi „są zawsze sporami o wcześniej niekwestionowane posiadanie (*possession*) i o to, czy posiadanie to powinno być nadal szanowane a posiadacz (*possessor*) uznany za prawowitego właściciela (*owner*)”<sup>18</sup>. Podobnie Murray N. Rothbard analizując przypadek odbierania zegarka osobie B przez osobę A dokonuje rozróżnienia pomiędzy „byciem złodziejem [czyli naruszaniem praw własności – przyp. aut.] a (...) jedynie odzyskiwaniem przez A posiadania (*repossessing*) własnego zegarka, który wcześniej został mu skradziony przez B”<sup>19</sup>. Z kolei w odniesieniu do kategorii *rzeczy objętej własnością (property)*, na przykład Stephan Kinsella mówi o prawach do materialnych rzeczy objętych własnością, czyli *rights to tangible property*<sup>20</sup> oraz o własności takowych rzeczy materialnych, czyli *ownership of tangible property*<sup>21</sup>; oraz ogólnie o własności rzeczy – *ownership of property owned by individuals*<sup>22</sup>. Także Hoppe posługuje się tym samym terminem rzeczy materialnych objętych własnością, czyli *tangible property*<sup>23</sup>. Przykładów tego typu można by oczywiście wskazać znacznie więcej.

Wracając do pracy analitycznej, należy dodatkowo rozróżnić pomiędzy własnością (*ownership*), czyli prawami własności (*property rights*) a ich podstawą, czyli podstawą przyznania uprawnień do wyłącznego użycia, zarządzania, posiadania, pobierania dochodów i pożytków, wyzbycia się, przetwarzania *etc.* danej rzeczy (*property*). W literaturze przedmiotu podstawę praw własności określa się czasem mianem tytułu własności – jakkolwiek termin ten bywa też używany na określenie dowodu na istnienie podstawy praw własności. Jak zauważa Hans-Hermann

<sup>16</sup> H.-H. Hoppe, *From Aristocracy to Monarchy to Democracy: A Tale of Moral and Economic Folly and Decay*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2014, s. 25.

<sup>17</sup> H.-H. Hoppe, *Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2012, s. 213.

<sup>18</sup> H.-H. Hoppe, *A Short History of Man. Progress and Decline: An Austro-Libertarian Reconstruction*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2015, s. 107.

<sup>19</sup> M. Rothbard, *The Ethics...*, s. 51.

<sup>20</sup> S. Kinsella, *Against Intellectual Property*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2008, s. 14.

<sup>21</sup> S. Kinsella, *Against...*, s. 15.

<sup>22</sup> S. Kinsella, *How We Come To Own Ourselves*, „Mises Daily” 2006, wrzesień 7, [online]: <http://mises.org/library/how-we-come-own-ourselves>; [accessed 30.05.2015].

<sup>23</sup> H.-H. Hoppe, *Economics and Ethics...*, s. 261.

Hoppe, „co do zasady możliwe są wszelkiego rodzaju normy regulujące wyłączną własność zasobów rzadkich (na przykład takie reguły jak: ‘W poniedziałki to ja określam sposoby użycia naszych ciał, we wtorki zaś robisz to ty *etc.*’), jakkolwiek nie wszystkie one miałyby takie same szanse na akceptację”<sup>24</sup>. Podobnie Stephan Kinsella powiada, że „wszystkie systemy polityczne przyporządkowują właścicieli (*owners*) do danych zasobów zgodnie z jakąś zasadą przydziału”<sup>25</sup>. Empirycznie rzecz biorąc, można więc mówić o istnieniu różnych podstaw przyznawania praw własności – w zależności od systemu politycznego czy prawnego. Na przykład, podstawą taką mogłoby być pochodzenie arystokratyczne, aktualne posiadanie czy efektywność z punktu widzenia użyteczności społecznej.

Dla głównego, jusnaturalistycznego nurtu libertarianizmu, reprezentowanego w różnym stopniu przez *inter alia* takich filozofów polityki jak Murray N. Rothbard, Walter Block, Randy Barnett, Hans-Hermann Hoppe *etc.*, podstawą przyznania prawa własności do zewnętrznych zasobów rzadkich jest wejście w ich posiadanie „na trzy i tylko trzy sposoby: poprzez potraktowanie zasobów naturalnych jako rzadkich i aktywne wzięcie ich w posiadanie zanim zrobił to ktoś inny (pierwotne zawłaszczenie); poprzez wyprodukowanie nowych dóbr z pomocą takich właśnie pierwotnie zawłaszczonych zasobów i pracy; lub poprzez nabycie dóbr w drodze dobrowolnego, kontraktualnego transferu od producenta lub kogoś, kto wcześniej dokonał ich pierwotnego zawłaszczenia”<sup>26</sup>. Jak odnośnie do tego uznawanego przez libertarianizm systemu dystrybucji praw własności mówi Hans-Hermann Hoppe, w systemie tym „każdy uznany byłby za *prima facie* (w sensie *common law*) właściciela – wyposażonego w prawo wyłącznej kontroli – wszystkich dóbr, które aktualnie i jak dotąd w sposób niekwestionowany znajdują się w jego posiadaniu i pod jego kontrolą. Jako ich posiadacz posiada on *prima facie* silniejsze roszczenie do tych dóbr niż ktokolwiek inny, kto ich *de facto* nie posiada i nie kontroluje; z drugiej strony, jeśli ktokolwiek ingeruje w wyłączną kontrolę nad tymi dobrami sprawowaną przez ich posiadacza, domniemywa się wówczas, że jest on w błędzie i ciężar udowodnienia, że jest inaczej, spoczywa na nim. Jak więc pokazują niniejsze ograniczenia, aktualne posiadanie nie jest warunkiem wystarczającym bycia prawowitym właścicielem. Istnieje domniemanie na korzyść aktualnego posiadacza i wykazanie, kto sprawuje rzeczywistą kontrolę nad danym dobrem, zawsze stanowi początek rozwiązywania konfliktów (ponieważ konflikt jest zawsze konfliktem pomiędzy kimś, kto już sprawuje kontrolę nad danym dobrem a kimś, kto chce tę

<sup>24</sup> H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism...*, s. 21.

<sup>25</sup> S. Kinsella, *How We Come To Own Ourselves*, „Mises Daily” 2006.

<sup>26</sup> H.-H. Hoppe, *Democracy: The God That Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, Transaction Publishers, New Brunswick 2007, s. 121.

kontrolę przejąć). Jednak istnieją wyjątki od tej reguły. Aktualny posiadacz danego dobra nie jest jego prawowitym właścicielem, jeśli ktoś inny jest w stanie wykazać, że dobro to było wcześniej w jego posiadaniu i zostało mu odebrane wbrew jego woli i bez jego zgody przez obecnego posiadacza. Jeśli jest on w stanie udowodnić taki stan rzeczy, wówczas prawo własności wraca do niego”<sup>27</sup>.

Powyższy cytat wskazuje na konieczność dokonania jeszcze jednego rozróżnienia, tym razem pomiędzy podstawą prawa własności a podstawy tej uzasadnieniem (konkretnie zaś uzasadnieniem, dlaczego prawa własności powinny być dystrybuowane na danej podstawie). Jak zauważyliśmy, w zależności od systemu polityczno-prawnego możliwe są różne, często sprzeczne ze sobą podstawy praw własności, na przykład aktualne posiadanie *versus* posiadanie będące wynikiem pierwotnego zawłaszczenia, produkcji bądź dobrowolnego transferu. Należy więc odróżnić podstawę praw własności od uzasadnienia tej podstawy. Przez uzasadnienie podstawy praw własności rozumiemy zbiór argumentów, które wykazują, dlaczego dana podstawa praw własności jest sprawiedliwa, zgodna z naturą ludzką, racjonalna, skuteczna, niezbędna do unikania konfliktów międzyludzkich czy niemożliwa do podważenia *etc.* Rozróżnienie to można traktować jako dystynkcję między poziomem a metapoziomem: podstawa praw własności jest bowiem ze swojej strony także uzasadnieniem, w tym wypadku uzasadnieniem prawa własności – sama jednak także podlega uzasadnieniu. To rozróżnienie na uzasadnienie (podstawę praw własności) i metauzasadnienie (uzasadnienie podstawy praw własności) jest kluczowe z punktu widzenia filozofii polityki. Dlaczego tak jest, staje się jasne, gdy zauważymy, że toczący się pomiędzy wieloma nurtami filozofii politycznej (utylitaryzm, egalitaryzm, komunizm, libertarianizm *etc.*) spór o to, co konstytuuje uzasadnioną podstawę praw własności, jest w literaturze przedmiotu lepiej znany jako spór o zasady sprawiedliwości dystrybucyjnej.

#### **4. Siatka pojęciowa: posiadanie i własność ciała (samoposiadanie i autowłasność)**

Zanim przeprowadzone zostanie rozróżnienie pomiędzy samoposiadaniem a autowłasnością, winno się zwrócić uwagę na szczególną okoliczność odróżniającą samoposiadanie od posiadania obiektów zewnętrznych, o którym była mowa powyżej. W przeciwieństwie do posiadania obiektów zewnętrznych, samoposiadanie ma charakter *bezpośredniej* kontroli nad zasobem materialnym, jakim jest ciało – nie jest ono zapośredniczone przez żaden inny obiekt materialny. Posiadanie zewnętrznych obiektów materialnych z kolei dokonuje się i jest możliwe tylko i wyłącznie za pośrednictwem innego obiektu materialnego, jakim jest ciało – ma więc charakter

<sup>27</sup> H.-H. Hoppe, *A Short History...*, s. 107-108.



*pośredni*. Jasnym jest, że to, co chcemy wyjaśnić posługując się takimi pojęciami jak „samoposiadanie”, „autowłasność”, „samokontrola” *etc.*, to ów osobliwy fakt *bezpośredniej* kontroli nad ciałem. Istnieje oczywiście możliwość sprawowania *pośredniej* kontroli nad ciałem, jak zawsze ma to miejsce w przypadku rozporządzania zwłokami lub w pewnym tylko sensie w przypadku niewolnictwa, jednak żadna z tych sytuacji nie jest desygnatem tego, co rozumiemy przez pojęcie samoposiadania<sup>28</sup>.

Biorąc pod uwagę powyższe zastrzeżenie i odnosząc się do wypracowanej dotąd siatki pojęciowej (posiadanie, własność, podstawa praw własności, uzasadniona i nieuzasadniona podstawa praw własności), jesteśmy w stanie dokonać dalszych, kluczowych dla naszego toku rozumowania, rozróżnień, w tym rozróżnienia pomiędzy samoposiadaniem a autowłasnością. Przez samoposiadanie rozumieć należy zatem *fakt* sprawowania przez podmiot działania bezpośredniej, intencjonalnej i fizycznej kontroli nad ciałem. Z kolei przez autowłasność (*self-ownership*) rozumieć należy *uprawnienie* (wiązkę uprawnień) podmiotu działania do posiadania (oraz użycia, zarządzania, pobierania dochodów i pożytków, wyzbycia się, przetwarzania, ochrony przed wywłaszczeniem *etc.*) ciała, które *de facto* posiada. Dodatkowo należy odróżnić autowłasność od innego rodzaju zasad dystrybucji praw własności ciał (system niewolniczy, feudalny, socjalistyczny *etc.*), gdzie prawa te przyznawane są w odniesieniu do ciał, których się *de facto* nie posiada w sposób bezpośredni i gdzie w związku z tym podstawą praw własności do ciał nie jest samoposiadanie. To z kolei wskazuje od razu na rozróżnienie pomiędzy prawem własności do ciał a jego podstawą, którą w przypadku autowłasności – jak już zauważyliśmy – jest tylko i wyłącznie samoposiadanie. W końcu musimy także rozróżnić pomiędzy podstawą autowłasności, którą jest samoposiadanie a jej uzasadnieniem (czy konkretnie uzasadnieniem tego, dlaczego prawa własności do ciał powinny być dystrybuowane na podstawie faktu samoposiadania). Racje, dla których samoposiadanie powinno być podstawą przydziału praw własności do ciała (autowłasności) są oczywiście wielorakie, od intuicjonistycznych poprzez utylitarystyczne do jurnaturalistycznych. Jeden rodzaj uzasadnienia jest jednak szczególnie interesujący i to on stanowi główny przedmiot niniejszego artykułu: twierdzenie o aksjomatyczności zasady autowłasności, zgodnie z którym nie jest argumentacyjnie możliwym dla bytów, jakimi *de facto* jesteśmy, to znaczy dla samoposiadaczy, aby zaprzeczyć zasadzie autowłasności bez popadania w sprzeczność bądź to logiczną, bądź performatywną.

<sup>28</sup> Na marginesie można zauważyć, że nawet – traktując tę kwestię całkowicie kontrfaktycznie – pełne posiadanie drugiego człowieka nigdy nie byłoby w stanie spełnić kryteriów samoposiadania, gdyż mogłoby ono odbywać się tylko i wyłącznie *za pośrednictwem* ciała posiadacza, a nigdy *bezpośrednio*.

## 5. Zasada autowłasności jako aksjomat

Zgodnie z klasycznym rozumieniem kategorii aksjomatyczności zaproponowanym przez Arystotelesa w *Metafizyce* w odniesieniu do prawa niesprzeczności, dane twierdzenie posiada status aksjomatu, jeżeli: 1) dowodzenie tego twierdzenia jest niemożliwe bez popadania w błąd *petitio principii*, ponieważ twierdzenie to stanowi podstawę wszelkiego dowodzenia; i 2) zaprzeczenie tego twierdzenia także jest niemożliwe bez popadania w błąd *petitio principii*, ponieważ samo zakłada twierdzenie, któremu przeczy jako swoją podstawę (*elenchos*)<sup>29</sup>. W istocie, to właśnie ma na myśli libertarianizm, gdy posługuje się kategorią aksjomatyczności. Tak więc Murray N. Rothbard definiuje aksjomat jako „twierdzenie, któremu nie można zaprzeczyć bez posługiwania się nim w próbie jego zaprzeczenia”<sup>30</sup> oraz wskazuje, że rozumienie to czerpie swe źródła z „filozofii Arystotelesa, zgodnie z którą aksjomat jest niemożliwy do podważenia i niedowodliwy, ponieważ krytyk, który próbowałby go obalić, musiałby się nim posłużyć w procesie jego rzekomego obalania”<sup>31</sup>. Hans-Hermann Hoppe z kolei mówi, że aksjomaty charakteryzują się tym, że „nie można zaprzeczyć ich prawdziwości bez popadania w sprzeczność wewnętrzną” i że „próbując im zaprzeczyć, uznalibyśmy *implicite* ich prawdziwość”<sup>32</sup>. Jeśli zasada autowłasności miałaby być aksjomatem, próba jej racjonalnego i argumentacyjnego<sup>33</sup> zaprzeczenia musiałaby więc wiązać się z popadnięciem w sprzeczność logiczną bądź performatywną. Jednak zanim przejdziemy do właściwej argumentacji dialektycznej na rzecz tej tezy, należy jeszcze przyjrzeć się sposobowi formułowania zasady autowłasności, ponieważ tam, gdzie mamy do czynienia z racjami logicznymi, tam forma twierdzeń ma kluczowe znaczenie.

Zasada autowłasności w swej najbardziej wpływowej i jednoznacznej formie mówi: *każdy człowiek jest właścicielem samego siebie*, gdzie zwrot „samego siebie” należy rozumieć – zgodnie z przedstawionym powyżej uzasadnieniem (zasada autowłasności *sensu stricto*) – jako odnoszący się jedynie do ciała. Na poparcie tego jej ujęcia można przywołać wiele twierdzeń Murraya N. Rothbarda, który charakteryzując zasadę autowłasności powiada między innymi, że jest ona „fundamentalnym aksjomatem, zgodnie z którym każdy człowiek ma naturalne prawo własności do samego siebie”<sup>34</sup>, że „fundamentalnym aksjomatem filozofii

<sup>29</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2009, 1006a.

<sup>30</sup> M. Rothbard, *Economic Controversies*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2011, s. 10.

<sup>31</sup> M. Rothbard, *Economic Controversies*, s. 69.

<sup>32</sup> H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism...*, s. 18.

<sup>33</sup> Pojęcie racjonalnej argumentacji zob. *inter alia* Ł. Perlikowski, *Potencjał argumentacyjny jako kryterium typologii argumentacji*, „Political Dialogues: Journal of Political Theory” 2014, nr 16, s. 57-78.

<sup>34</sup> M. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, s. 60.

libertarianizmu jest to, że każda osoba z konieczności jest właścicielem siebie i że nikt nie ma prawa ingerować w tę autowłasność<sup>35</sup> oraz że będąc jednym z dwóch podstawowych aksjomatów, z których wyprowadzony jest cały system uzasadniający prawa własności, zasada ta oznacza „prawo *każdego* człowieka do autowłasności”<sup>36</sup>. Dalej twierdzi Rothbard, że „prawo do autowłasności stwierdza absolutne prawo każdego człowieka, wynikające z tego, że jest on istotą ludzką, do bycia ‘właścicielem’ swojego ciała”<sup>37</sup>. Aksjomatyczny status zasady autowłasności wynikać miałby więc z tego, że każdy, kto chciałby jej zaprzeczyć argumentacyjnie i racjonalnie, mógłby podjąć taką próbę tylko dlatego, ponieważ jest właścicielem swojego ciała, za pośrednictwem którego to ciała próba takiego zaprzeczenia może być w ogóle możliwa. A więc próba racjonalnego i argumentacyjnego zaprzeczenia zasady autowłasności sama byłaby potwierdzeniem faktu, iż zaprzeczający jest właścicielem ciała, za pomocą którego podejmuje próbę zaprzeczenia. Sprzeczność, z którą mielibyśmy zatem do czynienia w przypadku próby zaprzeczenia zasady autowłasności miałyby charakter niespójności performatywnej, czyli zachodzącej pomiędzy treścią twierdzenia a faktem jego wypowiedzenia. Potwierdza to Hans-Hermann Hoppe, który powiada, iż „musimy stwierdzić, że prawo własności człowieka do jego ciała jest uzasadnione *a priori*, ponieważ ktokolwiek, kto próbowałby uzasadnić jakąkolwiek normę, musiałby tym samym założyć wyłączne prawo do kontroli nad swym ciałem, aby móc powiedzieć choćby tyle: ‘Oświadczam to a to’. Ktokolwiek, kto chciałby podważyć takie prawo, popadłby tym samym w praktyczną sprzeczność, ponieważ argumentując przeciw temu prawu, *implicite* by je akceptował”<sup>38</sup>.

## 6. Problem aksjomatyczności zasady autowłasności – argumentacja dialektyczna

Czy zatem zasada autowłasności posiada status logiczny aksjomatu? Z poniższych powodów wydaje się, że nie:

1° Z punktu widzenia logiki, zaprzeczenie zdania zbudowanego za pomocą kwantyfikatora uniwersalnego typu *każde x jest y*, przyjmuje postać zdania o kwantyfikacji egzystencjalnej typu *istnieje takie x, które nie jest y*. Jeśli bowiem istnieje takie x, które nie jest y, to wówczas nie każde x jest y, a więc nieprawdą jest, że każde x jest y. Na tej samej zasadzie zaprzeczenie zasady autowłasności mówiącej, że *każdy człowiek jest właścicielem swojego ciała*, mogłoby przyjąć postać zdania egzystencjalnego mówiącego, że *istnieje taki człowiek (tacy ludzie), który nie jest*

<sup>35</sup> M. Rothbard, *The Ethics...*, s. 60.

<sup>36</sup> M. Rothbard, *Economic Controversies*, s. 359.

<sup>37</sup> M. Rothbard, *Economic Controversies*, s. 28.

<sup>38</sup> H.-H. Hoppe, *Economics and Ethics...*, s. 373.

właścicielem swojego ciała. Przyjmując nawet, że wypowiedzenie zdania, które jest zaprzeczeniem zasady autowłasności, czyli zdania *istnieje taki człowiek (tacy ludzie), który nie jest właścicielem swojego ciała*, może dokonać się wtedy i tylko wtedy, gdy wypowiadający je jest właścicielem swojego ciała (inaczej nie mógłby niczego wypowiedzieć), to niespójność performatywna zachodziłaby wtedy i tylko wtedy, gdy desygnatem nazwy *taki człowiek* w zdaniu *istnieje taki człowiek (tacy ludzie), który nie jest właścicielem swojego ciała* byłby *inter alia* wypowiadający to zdanie. Ponieważ jednak konieczność taka w oczywisty sposób nie zachodzi, to znaczy wypowiadający to zdanie nie musi znajdować się w zbiorze desygnatów nazwy *taki człowiek*, sprzeczność performatywna pomiędzy treścią tego zdania a faktem jego wypowiedzenia nie zachodzi z konieczności. Oznacza to zatem, iż jest możliwe argumentacyjne zaprzeczenie zasady autowłasności bez jednoczesnego popadania w sprzeczność performatywną. Zasada autowłasności nie jest zatem aksjomatem.

2° Biorąc w nawias powyższy argument, twierdzenie o aksjomatyczności zasady autowłasności i tak nie wytrzymuje krytyki, ponieważ ignoruje ono fundamentalne rozróżnienie pomiędzy samoposiadaniem a autowłasnością i cierpi w związku z tym na błąd logiczny *non sequitur*. To prawda, że bez ciała nie mógłbym niczego twierdzić, a więc i nie mógłbym zaprzeczyć zasadzie autowłasności. Z faktu tego nie wynika jednak, że aby cokolwiek twierdzić, musiałbym być *właścicielem* ciała, za pośrednictwem którego twierdzę to, co twierdzę, to znaczy, że musiałbym mieć prawo do posiadania tego ciała. W celu wypowiedzenia twierdzenia wystarczy bowiem, że *de facto* posiadam to ciało, nawet jeśli *de iure* nie mam do niego tytułu. Nie jest więc prawdą, że aksjomatyczny status zasady autowłasności wynika z tego, że każdy, kto chciałby jej zaprzeczyć, mógłby podjąć taką próbę tylko dlatego, ponieważ jest właścicielem swojego ciała, za pośrednictwem którego próba takiego zaprzeczenia może być w ogóle możliwa – dla podjęcia takiej próby wystarczy bowiem, że ktoś jest posiadaczem swojego ciała, a więc, że ma nad nim fizyczną kontrolę, która umożliwia wypowiadanie twierdzeń. Potwierdza to Lauren Lomasky w swej krytyce etyki argumentacyjnej Hansa-Hermann Hoppego, gdy zwraca on uwagę, że dla podejmowania działań i przetrwania „konieczne jest nie prawo do kontrolowania obiektów, ale *fakt* ich kontrolowania”<sup>39</sup>. Podobnie także inni autorzy<sup>40</sup> zauważają, że argumentacyjnie można dowieść jedynie faktu samoposiadania, lecz nie uprawnienia do posiadania swojego ciała. Paweł Nowakowski zauważa więc, że „można dowieść jedynie samoposiadania, czyli

<sup>39</sup> L. Lomasky, *The Argument from Mere Argument*, „Liberty” 1989, vol. 3, nr 1. s. 56.

<sup>40</sup> P. Nowakowski, *Kapitalizm bez etosu. Antropologia i etyka w libertarianizmie*, Uniwersytet Wrocławski (praca doktorska), Wrocław 2014, s. 178; J. Wozinski, *A priori sprawiedliwości. Libertarianiska teoria prawa*, Self-Publishing, Poznań 2012, s. 28.

wyłącznej kontroli podmiotu nad swoim ciałem, lecz nie prawa (uprawnienia) samoposiadania, tj. prawa wyłącznej kontroli podmiotu nad swoim ciałem<sup>41</sup>. Tak więc, to nie zasada autowłasności, lecz zasada samoposiadania jest aksjomatem, gdyż bez faktycznego posiadania ciała, nie można niczego twierdzić, w tym nie można twierdzić, że się nie posiada ciała. Z tego jednak nie wynika, że nie można twierdzić, że się nie ma prawa do posiadania ciała.

3° Twierdzenie o aksjomatyczności zasady autowłasności jest logicznie sprzeczne z innymi twierdzeniami proponowanymi przez libertarianizm. Przede wszystkim, libertarianizm uznaje fakt i możliwość istnienia różnych porządków dystrybuowania praw własności do ciał. Na przykład Hans-Hermann Hoppe pisze, że „co do zasady możliwe są wszelkiego rodzaju normy regulujące wyłączną własność zasobów rzadkich (na przykład takie reguły jak: ‚W poniedziałki to ja określam sposoby użycia naszych ciał, we wtorki zaś robisz to ty *etc.*’), jakkolwiek nie wszystkie one miałyby takie same szanse na akceptację<sup>42</sup>. Z kolei Stephan Kinsella zauważa, że „każda filozofia polityczna przedstawia jakąś teorię własności (...) różne nielibertariańskie teorie utrzymują, że to państwo lub społeczeństwo jest przynajmniej częściowym właścicielem ciał ludzi podlegających ich prawom – lub całkowitym ich właścicielem, jak w przypadku poborowych i nieagresywnych ‘przestępców’ skazanych na dożywocie<sup>43</sup>. Jednak jeśli, jak twierdzi libertarianizm, istnieją różne systemy własności, w tym takie, w których moje ciało (w sensie samoposiadania) jest własnością kogoś innego, to wówczas mogę zaprzeczyć zasadzie autowłasności bez popadania w sprzeczność performatywną, ponieważ w tego typu porządkach prawnych nie jestem właścicielem swojego ciała, a więc twierdzenie, że nie każdy jest właścicielem swojego ciała, nie prowadzi z konieczności do niespójności performatywnej. Tak więc libertarianizm sam wkleja się w sprzeczność twierdząc jednocześnie, że a) istnieje wiele porządków własności i że b) zasada autowłasności jest aksjomatem.

Wbrew temu powiedzieć należy, co następuje:

Ad 1° Z faktu, iż zasada autowłasności w swej najbardziej wpływowej i jednoznacznej formie nie jest aksjomatem, nie wynika jeszcze, że nie może być ona aksjomatem, jeśli przyjmie inną formę. Taką formą może być na przykład następujący sposób wyrażenia zasady autowłasności: *jestem właścicielem swojego ciała*. W brzmieniu tym zasada autowłasności jest aksjomatem, ponieważ jej

<sup>41</sup> P. Nowakowski, *Kapitalizm bez etosu...*, s. 178.

<sup>42</sup> H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism...*, s. 21.

<sup>43</sup> *What Libertarianism Is*, w: *Property, Freedom, and Society: Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe*, J. Guido Hülsmann, S. Kinsella (red.), Ludwig von Mises Institute, Auburn 2009, s. 184.

forma logiczna (kwantyfikacja) uniemożliwia jej racjonalne i argumentacyjne zaprzeczenie bez popadania w niespójność performatywną. Każdy, kto próbowałby racjonalnie i argumentacyjnie zaprzeczyć twierdzeniu *jestem właścicielem swojego ciała*, zakładałby tym samym prawdziwość tego twierdzenia, ponieważ owa próba zaprzeczenia mogłaby się dokonać tylko dlatego, że jest on właścicielem swojego ciała i sprawuje nad nim kontrolę – bez ciała, którego jest właścicielem, nie mógłby on niczego twierdzić. Także inne sposoby formułowania zasady autowłasności – na przykład wszelkiego rodzaju uogólnienia wyprowadzane z twierdzenia, że *nie jestem w stanie zaprzeczyć temu, że jestem właścicielem swojego ciała* – pozwalają na uniknięcie niniejszego zarzutu. Zasada autowłasności – w tej mierze, w jakiej wysuwany jest kontrargument na pierwszy zarzut – jest zatem aksjomatem.

Ad 2° Zarzut, że twierdzenie o aksjomatyczności zasady autowłasności wikła się w błąd logiczny typu *non sequitur*, jest zasadny wtedy i tylko wtedy, gdy fakt samoposiadania może stanowić podstawę nie tylko dla autowłasności, ale też dla innych porządków dystrybucji praw własności do ciał. Jeśli zaś jeden i tylko jeden porządek dystrybucji praw własności wynikałby z faktu samoposiadania, mianowicie autowłasność, to wówczas niemożność racjonalnego i argumentacyjnego zaprzeczenia zasadzie samoposiadania (która bez wątpienia ma status aksjomatu) implikowałaby jednocześnie niemożność racjonalnego i argumentacyjnego zaprzeczenia zasadzie autowłasności, a więc i jej aksjomatyczność. Innymi słowy, gdyby każdy samoposiadacz był jednocześnie autowłaścicielem, to niemożność zaprzeczenia zasadzie samoposiadania (mówiącej: *jestem samoposiadaczem*), oznaczałaby niemożność zaprzeczenia zasadzie autowłasności (mówiącej: *jestem właścicielem swojego ciała*). Przy tym założeniu można by zrekonstruować przedstawioną w punkcie 2° linię argumentacyjną w następujący sposób:

Argument: To nieprawda, że nie można zaprzeczyć twierdzeniu *jestem właścicielem swojego ciała*. Można to zrobić, ponieważ warunkiem jego zaprzeczenia jest samoposiadanie (S), a nie autowłasność (A).

Kontrargument: To nieprawda, że można zaprzeczyć twierdzeniu *jestem właścicielem swojego ciała*. Nawet jeśli warunkiem jego zaprzeczenia byłoby samoposiadanie (S), a nie autowłasność (A), to i tak  $S=A$  (samoposiadanie zawsze i z konieczności implikuje autowłasność).

Jak więc widać, ważność zarzutu z punktu 2° opiera się na przesłance, że  $S \neq A$ , a konkretnie, że  $A \subsetneq S$  (autowłasność jest podzbiorem właściwym samoposiadania). Jeśli przesłanka ta byłaby fałszywa, wówczas i cały zarzut byłby fałszywy. Aby zasada autowłasności mogła być aksjomatem, musi więc istnieć jeden i tylko

jeden porządek praw własności odnośnie do ciał, mianowicie taki, w którym każdy samoposiadacz jest też autowłaścicielem. Filozofia polityczna libertarianizmu dostarcza szeregu argumentów na poparcie takiej właśnie tezy i wszystkie z nich mieszczą się w szeroko pojętej teorii prawa naturalnego.

Autowłasność jest normą, zgodnie z którą każdy podmiot działania (faktyczny samoposiadacz) ma wyłączne prawo do posiadania swego ciała. Po pierwsze, celem każdej normy jest zapobieganie konfliktom społecznym oraz promocja ładu, ludzkiej doskonałości (szczęścia), dobrobytu i cywilizacji. „Normy”, które zamiast zapobiegać, prowadzą do konfliktów społecznych, które zamiast promować ład, generują chaos, które zamiast umożliwiać osiągnięcie ludzkiej doskonałości, upośledzają ludzkie życie i które zamiast dobrobytu i cywilizacji przynoszą ubóstwo i upadek cywilizacyjny, nie spełniają definicyjnego celu norm – nie są tym, co rozumiemy pod pojęciem normy. Podobnie „normy” architektury, których zastosowanie prowadziłyby do katastrof budowlanych, czy też normy agrotechniki, które sprowadzałyby głód, nie byłyby żadnymi normami<sup>44</sup>, a użyte w odniesieniu do nich słowo „norma” byłoby zastosowane jedynie we wtórnym znaczeniu, *secundum quid* czy w cudzysłowie. Po drugie, przez pojęcie normy moralnej czy prawnej rozumiemy tylko taką propozycję uregulowania stosunków społecznych, która spełnia kryteria uniwersalności – to znaczy stosuje się do wszystkich na równi, jak złota reguła czy imperatyw kategoryczny. „Norma”, która ma charakter partykularny, jest „normą” tylko *secundum quid* i tylko ze względu na wygodę językową. Jak zauważa Hans-Hermann Hoppe, „aby dana reguła mogła aspirować do rangi prawa – do rangi sprawiedliwej reguły – koniecznym jest, aby była uniwersalna i stosowała się na równi do wszystkich”<sup>45</sup>.

Filozofia polityczna libertarianizmu oraz austriacka szkoła ekonomii przedstawiają obszerną argumentację na rzecz twierdzenia, że tylko normy autowłasności, nieagresji i pierwotnego zawłaszczenia prowadzą do zapobiegania konfliktom, promocji ładu, ludzkiej doskonałości, dobrobytu i cywilizacji, spełniając jednocześnie kryteria uniwersalności i efektywności w sensie Pareto. Są one zatem jedynymi możliwymi normami we właściwym tego słowa znaczeniu. Z punktu widzenia libertarianizmu wszelkie alternatywne systemy dystrybucji praw własności nie tylko nie są racjonalnie uzasadnione, ale w ogóle nie są porządkami normatywnymi lub są nimi jedynie *secundum quid*. Na taką bezalternatywność norm własności prywatnej zwraca uwagę *inter alia* Hans-Hermann Hoppe, gdy

<sup>44</sup> Porównanie pomiędzy normami stosowanych nauk przyrodniczych a normami prawa naturalnego zob. R. Barnett, *The Structure of Liberty*, Oxford University Press, New York 2000, s. 14, 17, *passim*.

<sup>45</sup> H.-H. Hoppe, *Democracy...*, s. 201.

stwierdza, że „należy zauważyć prawnonaturalny charakter zaproponowanego rozwiązania problemu ładu społecznego – mianowicie, że własność prywatna oraz jej nabycie w drodze pierwotnego zawłaszczenia nie są jedynie konwencjami, lecz koniecznym porządkiem instytucjonalnym, pozostającym w zgodzie z naturą człowieka jako istoty racjonalnej (...) Co jest celem norm? Unikanie konfliktów wokół rzadkich zasobów materialnych. Normy, które wywołują konflikty, są sprzeczne z samym celem norm. Jednocześnie w odniesieniu do celu, jakim jest unikanie konfliktów, nie istnieje żadna alternatywa dla własności prywatnej i pierwotnego zawłaszczenia. W obliczu braku pierwotnej harmonii interesów pomiędzy podmiotami działania można zapobiegać konfliktom tylko wtedy, gdy wszystkie dobra są zawsze prywatną własnością konkretnych jednostek i gdy zawsze jasnym jest, kto jest właścicielem danej rzeczy, a kto nie”<sup>46</sup>.

Podobnie Murray N. Rothbard zauważa w swym słynnym argumencie za autowłasnością, że żaden inny, logicznie możliwy, system dystrybucji praw własności nie spełniałby kryteriów stawianych porządkom normatywnym – jednym słowem, że nie byłby systemem normatywnym. Jak zauważa, w kwestii praw własności do ciała „istnieją tylko dwie możliwości: albo przyjmiemy regułę, zgodnie z którą każdemu człowiekowi powinno pozwolić się na pełną własność (tzn. przyznać uprawnienie) odnośnie do jego ciała, albo przyjmiemy regułę, zgodnie z którą nie powinien mieć on takiej pełnej własności (...) Jeśli żaden człowiek nie byłby uprawniony do pełnej, stuprocentowej własności swego ciała, to jakie rodziłyby to skutki? Implikowałyby to jedną z dwóch możliwości: albo (1) rozwiązanie „komunistyczne” polegające na uniwersalnej i równej własności innych ciał (cudzołasności), albo (2) prawa jednej grupy ludzi do częściowej własności drugiej grupy ludzi – system, w którym jedna klasa rządzi drugą. W tym drugim przypadku nie mielibyśmy do czynienia z uniwersalną czy też prawnonaturalną etyką stosującą się do całego rodzaju ludzkiego. Wszystko, z czym moglibyśmy mieć tu do czynienia, to najwyżej stronnicza i arbitralna etyka (...), która stanowi, że klasa G uprawniona jest do rządzenia klasą R, i która implikuje, że klasa R składa się z podludzi, którzy nie mają prawa – przynależnego pełnowartościowym istotom ludzkim – do samoposiadania. Z kolei rozwiązanie pierwsze, gdzie żaden człowiek nie może podjąć żadnego działania bez wcześniejszej aprobaty wszystkich innych członków społeczeństwa, prowadziłoby do sytuacji, gdzie nikt nie byłby w stanie zrobić niczego i rodzaj ludzki wyginąłby w bardzo krótkim czasie. Jednak jeśli świat braku autowłasności

<sup>46</sup> H.-H. Hoppe, *The Great Fiction. Property, Economy, Society, and the Politics of Decline*, Laissez Faire Books, Baltimore 2012, s. 15.



oznaczałyby śmierć całego rodzaju ludzkiego, to także jakiegokolwiek kroki w tym kierunku naruszałyby prawo stanowiące o tym, co jest najlepsze dla człowieka i jego życia na ziemi<sup>47</sup>.

Podążając tym tropem, stwierdzić należy, że libertarianizm wyraźnie przyjmuje stanowisko charakterystyczne dla tradycji prawa naturalnego, zgodnie z którą *lex iniusta non est lex* i twierdzi, że zasada autowłasności jest jedyną możliwą normą określającą stosunek podmiotów działania do ich ciał. Jak zauważa Rothbard, tylko ład oparty na autowłasności „może spełnić wymogi prawa naturalnego i uprawnień naturalnych, a co ważniejsze także wymogi uniwersalnej etyki stosującej się do całego rodzaju ludzkiego”<sup>48</sup>. Zatem nie ulega wątpliwości, że filozofia polityczna libertarianizmu stoi na stanowisku, że jeden i tylko jeden porządek dystrybucji praw własności wynika z faktu samoposiadania, mianowicie autowłasność. Nie jest to jednak tylko uwaga z zakresu historii myśli politycznej (mianowicie, że libertarianizm prezentuje takie stanowisko), ale i twierdzenie na temat obiektywnego stanu rzeczy, na korzyść którego to twierdzenia zostały tu przedstawione argumenty oraz przytoczone racje wysuwane przez filozofów polityki, filozofów prawa czy ekonomistów. Jeśli ktoś chciałby podważyć to stanowisko, musiałby skutecznie podważyć *inter alia* takie argumenty, jak twierdzenie, że celem norm *simpliciter* jest dobrobyt, doskonałość ludzka i zapobieganie konfliktom; jak twierdzenie, że tylko pierwotne zawłaszczenie, produkcja i wolna wymiana handlowa konstytuują działania optymalizujące w sensie Pareto, czyli zwiększają dobrobyt przynajmniej jednego podmiotu działania bez pogarszania sytuacji innych; jak twierdzenie o racjonalnej niemożliwości dokonywania porównań pomiędzy jednostkami i ich skalami wartości; jak twierdzenie, że podział na ludzi będących autowłaścicielami i podludzi będących własnością tych pierwszych jest niesprawiedliwy i nie spełnia wymogów uniwersalności stawianych normom etycznym *etc.* – z których to twierdzeń nie da się podważyć ani jednego i ani jedna skuteczna próba ich podważenia nie została jak dotąd przedstawiona.

Jednak nawet gdyby pominąć powyższe argumenty – lub też przyjąć zasadność zarzutu, że nawet gdyby normy własności prywatnej były jedynymi możliwymi normami *simpliciter*, to i tak nie dowodziłoby to jeszcze, że samoposiadanie z konieczności implikuje jakiegokolwiek porządek normatywny; innymi słowy, że z faktu nie wynika z konieczności powinność – to i tak rozróżnienie na posiadanie i własność nie byłoby w stanie podważyć twierdzenia o aksjomatyczności

<sup>47</sup> M. Rothbard, *The Ethics...*, s. 45–46.

<sup>48</sup> M. Rothbard, *The Ethics...*, s. 43.

zasady autowłasności ze względu na racje przedstawione w ramach tak zwanej etyki argumentacji Hansa-Hermann Hoppego<sup>49</sup>. Hoppe zauważa, że nie można podważyć racjonalnie i argumentacyjnie praw własności prywatnej bez popadania w sprzeczność performatywną, ponieważ, aby argumentować, musimy korzystać z własności prywatnej (przynajmniej z naszego ciała i miejsca, w którym się znajdujemy) – nie jesteśmy odcieleśnionymi duchami czy jaźniami kartezjańskimi, lecz ludźmi, którzy mogą argumentować tylko dzięki swoim ciałom i miejscom w przestrzeni, w których się znajdują. Jeden z głównych zarzutów przeciwko tej koncepcji mówi, że Hoppe w swym argumencie utożsamia własność z posiadaniem i że to, co jest warunkiem koniecznym argumentacji, to nie własność ciała i miejsca, lecz ich posiadanie. Zarzut ten jest jednak błędny i aby się o tym przekonać, należy rozważyć poniższą linię argumentacyjną – linię argumentacyjną kluczową i rozstrzygającą z punktu widzenia uzasadnienia tezy niniejszego tekstu<sup>50</sup>.

Pierwsza możliwość jest następująca. Jeśli ktoś, kto nie uznaje własności prywatnej i stara się racjonalnie argumentować przeciwko niej, korzysta w tym celu nie ze swojej własności, lecz jedynie z dóbr, które posiada (ciało i miejsce), to posiada on te dobra, ponieważ są one własnością kogoś innego. Tu z kolei istnieją dwie dalsze możliwości: albo jest on w posiadaniu tej cudzej własności na zasadach wyznaczonych przez właściciela (jest jej uprawnionym posiadaczem), albo wbrew zasadom wyznaczonym przez właściciela (jest jej nieuprawnionym posiadaczem). Jeśli nie uznaje on własności prywatnej i stara się racjonalnie argumentować przeciwko niej będąc uprawnionym posiadaczem czyjejs własności, to wikała się w niespójność

<sup>49</sup> O etyce argumentacji zob. *inter alia*: H.-H. Hoppe, *Utilitarians and Randians vs Reason*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2, s. 53-54; M. Rothbard, *Beyond Is And Ought*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2, s. 44-45; L. Yeager, *Raw Assertions*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2, s. 45-46; D. Gordon, *Radical and Quasi-Kantian*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2, s. 46-47; E. Waters, *Beyond is and Nought*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2, s. 47; D. Steele, *One Muddle After Another*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2, s. 47-49; M. Jones, *A Matter of Degree*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2, s. 49; T. Virkkala, *A Retreat From Marginalism*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2, s. 49-50; D. Rasmussen, *Arguing and Y-ing*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2, s. 50-52; T. Machan, *Ethics Without Philosophy*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2, s. 52-53; R. Murphy, G. Callahan, *Hans-Hermann Hoppe's Argumentation Ethic: A Critique*, "Journal of Libertarian Studies" 2006, vol. 20, nr 2, s. 53-64; S. Kinsella, *New Rationalist Directions in Libertarian Rights Theory*, "Journal of Libertarian Studies" 1996, vol. 12, nr 2, s. 313-326; F. van Dun, *On the Philosophy of Argument and the Logic of Common Morality*, w: *Argumentation: Approaches to Theory Formation*, E.M. Barth, J.L. Martens (red.), John Benjamins, Amsterdam 1982, s. 281-294; F. Van Dun, *Argumentation Ethics and the Philosophy of Freedom*, "Libertarian Papers" 2009, vol. 1, nr 19, s. 1-32; J.G. Hülsmann, *The A Priori Foundations of Property Economics*, "Quarterly Journal of Austrian Economics" 2004, vol. 7, nr 4, s. 50-57; M. Eabrasu, *A Reply to the Current Critiques Formulated Against Hoppe's Argumentation Ethics*, "Libertarian Papers" 2009, vol. 1, nr 20, s. 1-29.

<sup>50</sup> Argumentacja niniejsza opiera się na i stanowi rozwinięcie obrony etyki argumentacyjnej przedstawionej w: W. Block, *Rejoinder to Murphy and Callaban on Hoppe's Argumentation Ethics*, "Journal of Libertarian Studies" 2011, vol. 22, nr 1, s. 631-639.

performatywną, ponieważ argumentując przeciwko własności prywatnej, uznaje on i szanuje własność prywatną posługując się nią w uprawniony sposób w procesie argumentacji. Jeśli z kolei nie uznaje on własności prywatnej i stara się racjonalnie argumentować przeciwko niej nie będąc uprawnionym posiadaczem czyjejs własności, to bezpośrednio nie wikła się w niespójność performatywną, gdyż zarówno w swym działaniu, jak i argumentacji nie uznaje on instytucji własności prywatnej. Jednak ponieważ narusza on (czyjąś) własność, aby móc argumentować przeciwko własności prywatnej, to popada w sprzeczność performatywną na innym poziomie. Nie może on już wówczas więcej w spójny logicznie sposób zgłaszać roszczenia do *argumentacyjnego* rozwiązania problemu własności prywatnej, ponieważ sam sobie to uniemożliwił używając przemocy fizycznej wobec właściciela dóbr, których użycie miało być warunkiem koniecznym argumentacji – wykluczył się ze sfery argumentacji, która jest przeciwieństwem przemocy fizycznej. Mówiąc językiem jurysprudencki, sprowadził on na możliwość argumentacyjnego rozstrzygnięcia spornej kwestii własności prywatnej *estoppel*<sup>51</sup>, przeszkodę uniemożliwiającą wygłaszanie twierdzeń, zgłaszanie roszczeń czy podejmowanie działań sprzecznych z własnymi czynami. W żadnym więc z powyższych przypadków nie jest możliwe argumentacyjne podważenie własności prywatnej bez wikłania się w niespójność performatywną. Przypadki te nie wyczerpują jednak pola możliwości.

Druga i zarazem ostatnia możliwość jest taka, że ktoś, kto nie uznaje własności prywatnej i stara się racjonalnie argumentować przeciwko niej, korzysta w tym celu nie ze swojej własności, lecz z dóbr, które posiada (ciało i miejsce), ale które nie są niczyją własnością<sup>52</sup>. Również w tym wypadku sprzeczność performatywna zachodzi nie pomiędzy treścią argumentów a faktem argumentowania, lecz pomiędzy treścią argumentu a roszczeniem do *argumentacyjnego* podważenia własności prywatnej. Jeśli ktoś stara się argumentować przeciwko własności prywatnej, sprowadza on *estoppel* na możliwość argumentacyjnego – w przeciwieństwie do siłowego – rozstrzygnięcia spornej kwestii własności prywatnej. Nie może on bowiem spójnie oponować siłowemu rozstrzygnięciu sporu, skoro neguje prawa własności prywatnej, a więc dopuszcza jako uprawnione użycie siły wobec posiadaczy zasobów rzadkich. W ten sposób spór przeniesiony zostaje ze sfery argumentacyjnej w sferę przemocy. Zatem także i w tym przypadku nie

<sup>51</sup> O zasadzie *estoppel* w systemie common law oraz filozofii politycznej libertarianizmu zob. *inter alia*: S. Kinsella, *Estoppel: A New Justification for Individual Rights*, "Reason Papers" 1992, nr 17, s. 61-74; S. Kinsella, *Punishment and Proportionality: the Estoppel Approach*, "Journal of Libertarian Studies" 1996, vol. 12, nr 1, s. 51-73; S. Kinsella, *A Libertarian Theory of Punishment and Rights*, "Loyola of Los Angeles Law Review" 1997, vol. 30, nr 2, s. 608-645.

<sup>52</sup> O systemie, w którym nie występują żadne prawa własności jako krytyce etyki argumentacyjnej zob. D. Friedman, *The Trouble with Hoppe*, "Liberty" 1998, vol. 2, nr 2, s. 44.

jest możliwe argumentacyjne podważenie własności prywatnej bez wikłania się w niespójność performatywną. Zasada autowłasności – jako jeden z przypadków własności prywatnej – jest zatem aksjomatem.

Ad 3° Odpowiedź na trzeci zarzut jest już właściwie zawarta w *ad secundum*. Prawdą jest, że libertarianizm mówi o istnieniu bądź możliwości istnienia różnych systemów własności. Czyni jednak wyraźne rozróżnienie pomiędzy naturalnym, koniecznym, dającym się racjonalnie uzasadnić, *simpliciter* czy rzeczywistym porządkiem autowłasności a konwencjonalnymi, wypaczonymi, arbitralnymi, nie dającymi się racjonalnie uzasadnić, *secundum quid* systemami redystrybucji dóbr. Z punktu widzenia libertarianizmu, systemy te nie tylko nie są uzasadnione racjonalnie, ale w ogóle nie są systemami normatywnymi – w rzeczywistości są to anty-normy. Stąd twierdzenie jakobym mógł zaprzeczyć zasadzie autowłasności bez popadania w sprzeczność performatywną, ponieważ w pewnych „systemach normatywnych” nie byłbym uznany za właściciela swojego ciała (a więc twierdzenie, że nie każdy jest właścicielem swojego ciała, nie prowadziło by z konieczności do niespójności performatywnej), oparte jest na zapoznaniu rozróżnienia pomiędzy porządkiem normatywnym (dającym się racjonalnie uzasadnić) a jego przeciwieństwem (niemożliwym do racjonalnego uzasadnienia). W związku z tym, nie jest prawdą, że libertarianizm wikła się w sprzeczność twierdząc jednocześnie, że a) istnieje wiele porządków własności i że b) zasada autowłasności jest aksjomatem.

## 7. Podsumowanie

W artykule przedstawione zostały racje na rzecz tezy, iż zasada autowłasności jest aksjomatem. Poza wypracowaniem interdyscyplinarnej (filozofia polityki, jurysprudenca) siatki pojęciowej (posiadanie, własność, podstawy własności oraz uzasadnienia podstaw własności, samoposiadanie, autowłasność *etc.*), głównym osiągnięciem analitycznym tekstu jest wykazanie, że krytyka twierdzenia o aksjomatyczności zasady autowłasności opiera się na założeniu, zgodnie z którym samoposiadanie implikuje więcej niż jeden możliwy system dystrybucji praw własności do ciał oraz że krytyka ta traci ważność wraz z udowodnieniem fałszywości tej ukrytej przesłanki. Z kolei głównym osiągnięciem hermeneutycznym tekstu jest wykazanie, poprzez wyraźne umiejscowienie libertarianizmu w tradycji prawa naturalnego, że libertarianizm zakłada, iż samoposiadanie implikuje jeden i tylko jeden system dystrybucji praw własności do ciał. Artykuł połączył powyższe racje analityczne z hermeneutycznymi poprzez wskazanie argumentów, które zwolennicy twierdzenia o istnieniu więcej niż jednego porządku normatywnego

odnośnie do własności ciał musieliby zbić, aby ich twierdzenie mogło mieć rację bytu. Szczegółowe rozważenie tych argumentów – ze względu na ich obszerność i ilość – nie mogło stać się przedmiotem tego artykułu: stanowią one treść tak filozofii politycznej libertarianizmu (a szerzej teorii prawa naturalnego), jak i austriackiej szkoły ekonomii.

W świetle przedstawionych tu argumentów oraz wypracowanej siatki pojęciowej można także wysunąć wnioski co do tłumaczenia na język polski problematycznego terminu *self-ownership*. Ponieważ libertarianizm zakłada, że samoposiadanie i autowłasność to kategorie koekstensywne, to posługiwanie się w tym wypadku tylko jednym terminem *self-ownership*, wydaje się uzasadnione jako swego rodzaju lingwistyczne wzmocnienie tezy filozoficzno-politycznej. Podobnie nie wydaje się, aby powszechna praktyka tłumaczenia *self-ownership* na język polski jako „samoposiadanie” była w kontekście libertarianizmu wadliwa z punktu widzenia filozoficzno-politycznego czy językowego, można ją bowiem traktować, *per analogiam*, jako lingwistyczne wzmocnienie tezy filozoficzno-politycznej; co więcej, tłumaczenie to jest bardziej zgodne z duchem i uzusem języka polskiego. Z drugiej strony, posługiwanie się terminem „autowłasność” bez wątplenia jest bardziej precyzyjne filozoficznie i posiada większy potencjał analityczny oraz siłę wyjaśniającą; jest ono także poprawne pod względem translatorskim. Wydaje się zatem, iż oba te warianty mogą mieć swoje zastosowanie i podczas gdy termin „samoposiadanie” wierniej wyraża tezę filozofii politycznej libertarianizmu, „autowłasność” zdecydowanie bardziej nadaje się do pracy analitycznej.

# Koncepcje jaźni we współczesnej filozofii polityki oraz ich ekonomiczne implikacje

## Wprowadzenie

Odrodzenie refleksji filozoficzno-politycznej, datowane na publikację dzieła Johna Rawlsa pod tytułem *A Theory of Justice* (1971), wiąże się ze znacznymi zmianami w dyskursie polityczno-prawnym, których konsekwencje są widoczne również dziś. Otóż, bez względu na płytkość lub głębię danych koncepcji i postaw politycznych, można z jednej strony zdemaskować ich ideowy rodowód lub, z drugiej, prześledzić argumentację, jaką stosują konkretne stanowiska. Krótko rzecz ujmując – (1) decyzje podejmowane na poziomie ustawodawstwa mają swoje zakorzenienie w (2) systemach etycznych, a te natomiast rozpatrywane mogą być z (3) perspektywy metaetycznej. Struktura ta jest doskonale widoczna na przykładzie amerykańskiej filozofii polityki, gdzie ogniwem tego typu dyskursu jest są Sąd Najwyższy, wymieniany przez Johna Rawlsa jako przykład *rozumu publicznego*<sup>1</sup>.

Do poziomu metaetycznego należy między innymi kategoria jaźni. Debata na ten temat odbywa się w bardzo szerokich ramach – jest to zagadnienie z pogranicza psychologii, epistemologii, antropologii *etc.*. Kontekst, w jakim kategoria ta będzie rozpatrywana w poniższym wywodzie to kontekst ekonomiczny. Podejście to wydaje się koherentne z założeniami współczesnej filozofii polityki, co widoczne jest choćby we fragmencie *Teorii sprawiedliwości*, gdzie czytamy, iż: „Zasady sprawiedliwości określają pewien cząstkowy ideał osoby, który muszą uwzględniać urządzenia społeczne i ekonomiczne”<sup>2</sup>. Ów ideał osoby, koncepcja jaźni zostanie prześledzona w sporze Johna Rawlsa z Michaeliem Sandelem oraz w pobocznych wątkach, o proveniencji libertariańskiej. Wszystkie te wątki łączy refleksja na temat sprawiedliwości dystrybucyjnej oraz uzasadnianie odwołujące się do pojęcia jaźni / podmiotu.

Kontekst ekonomiczny dotyczy przede wszystkim kwestii zasługi oraz redystrybucji dóbr. Szerzej rzecz ujmując – mamy do czynienia z kategorią nierówności społecznych. Kwestia równości jest uważana niekiedy za czynnik rozgraniczający stanowiska na scenie politycznej; jak zauważa Norberto Bobbio: „Uznając trudność wyróżnienia działań, za które jednostka jest odpowiedzialna, jak wie o tym każdy

<sup>1</sup> J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 534.

<sup>2</sup> Idem, *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 362.

sędzia, który musi rozstrzygać o winie lub niewinności danej jednostki, trzeba jednak przyznać, że status nierówności przyrodzonej bądź społecznej, związany wszak z tym, że przyszło się na świat w tej, a nie innej rodzinie, w tym, a nie innym regionie świata, jest odmienny od statusu związanego z różnicami zdolności, różnymi celami, jakie się przed sobą stawia, zróżnicowaniem wysiłku, jaki wkłada się w jego osiągnięcie. A odmienność statusu musi mieć wpływ na to, jak rzeczzone działania są widziane przez władze publiczne”<sup>3</sup>.

### Koncepcja osoby wg J. Rawlsa, M. Sandela i M. Rothbarda

Powszechnie stosowana praktyka w przydzielaniu wynagrodzenia finansowego czy też innych dóbr<sup>4</sup> polega na stosowaniu kryterium zasługi. Ci, którzy zasłużyli na więcej, powinni otrzymać więcej niż ci, którzy taką zasługą się nie wykazali. Jednakże Rawls odrzuca ten pomysł, ze względu na to, iż nikt z ludzi nie zasłużył sobie na naturalne uposażenia jakimi dysponuje – „(...) nikt nie zasłużył na swoje miejsce w dystrybucji naturalnych uposażeń, tak samo jak nie zasłużył na swoje miejsce startu w społeczeństwie”<sup>5</sup>. Cała teoria sprawiedliwości jako bezstronności budowana jest na kanwie tego założenia, co autor ujmuje w słowach: „Są one [zasady sprawiedliwości – przyp. Ł.P.] wyrazem odrzucenia tych aspektów świata społecznego, które wydają się arbitralne z moralnego punktu widzenia”<sup>6</sup>. I dalej: „Tak więc korzystniej sytuowana reprezentatywna osoba nie może powiedzieć, że z powodu zasługi ma prawo do takiego systemu kooperacji, w którym wolno jej osiągać korzyści bez oglądania się na położenie innych; nie ma do takich roszczeń podstawy. Ze zdroworozsądkowego punktu widzenia zasada dyferencji zdaje się więc być do zaakceptowania zarówno dla osoby bardziej, jak i mniej uprzywilejowanej”<sup>7</sup>. Teza stanowiąca jądro tej teorii mówi, że: „[...] ludzie zasługują na to, co przyznaje im teoria sprawiedliwości, a nie, że powinna przyznawać ludziom to, na co zasługują”<sup>8</sup>.

W tak nakreślonym kontekście mamy do czynienia z tzw. jaźnią nieuwarunkowaną, a zatem pustą figurą, której treść jest stanowiona przez atrybuty, które zyskuje w toku aktualizacji swego Ja. Talenty oraz inne przymioty jednostek, jak cele, role społeczne, funkcje *etc.* są traktowane jako jakoby przyczepione do

<sup>3</sup> N. Bobbio, *Prawica i lewica*, Społeczny instytut wydawniczy Znak, Kraków 1996, s. 82.

<sup>4</sup> Warto wspomnieć w tym miejscu, iż problem dotyczy na przykład kwestii edukacji; vide: *affirmative action* w USA. Wątek ten jak najbardziej wpisuje się w rozważania o koncepcji jaźni oraz zasługi, jako kryterium rekrutacji na uczelnie wyższe. Jednakże – choć ma pośredni wpływ na gospodarkę – nie jest to problem stricte ekonomiczny.

<sup>5</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 427.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 149.

<sup>8</sup> H. Brighouse, *Sprawiedliwość*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 51.

podmiotu; posiadane przez niego, jednak go nie stanowiące. Jak wskazuje Łukasz Dominiak: „Koncepcja jaźni nieuwarunkowanej może być scharakteryzowana jako pojęcie podmiotu, który znajduje się w pewnym dystansie w stosunku do swojej sytuacji”<sup>9</sup>. Idąc dalej Rawls wyciąga wnioski, które będą miały znaczenie dla perspektywy właśnie ekonomicznej, otóż uznaje on, że jeśli konkretne przymioty jednostek nie należą do nich w ścisłym sensie tego słowa (a więc, że nie są nieodłączną częścią ich jaźni), to nie są własnością jednostek, lecz są wspólne<sup>10</sup> (tzw. druga zasada sprawiedliwości). Rawlsa koncepcja osoby składa się z woluntarystycznej idei podmiotowości czynnej i oddzielającego aspektu posiadania. Oznacza to wyizolowanie podmiotu, oraz prymat woli w konstytuowaniu jaźni. Takie ujęcie jaźni prowadzi do wydania jednostki na pastwę różnych ról społecznych<sup>11</sup>.

W opozycji do Rawlsa występuje Michael Sandel, który w swoim dziele *Liberalizm a granice sprawiedliwości* dokonuje krytyki Rawlsowskiej wizji jaźni, którą identyfikuje, jako trzon teorii sprawiedliwości jako bezstronności, oraz wyklada swoją koncepcję. Ujmując rzecz najkrócej: „[...] można powiedzieć, że o ile jaźń nieuwarunkowana ma charakter posesywny (podmiot posiadania) o tyle jaźń uwarunkowana ma charakter konstytutywny”<sup>12</sup>. Zgodnie z Kantowskim postulatem, iż żaden człowiek nie może być traktowany jedynie jako środek, lecz również jako cel Rawls zakłada, że jednostka nie jest środkiem, lecz traktuje jako środek jej przymioty. Sandel analizując jego argumentacje dochodzi do wniosku, iż rozdzielenie człowieka od jego przymiotów i traktowanie tylko tych drugich jako środki jest po prostu niewiarygodne, a tego typu argumentacja wydaje się być karkołomna. „Gdzieś na końcu musi istnieć podmiot, który sam nie jest w posiadaniu”<sup>13</sup> – zauważa Sandel. Jaźń według koncepcji komunitarystycznej występuje w aspekcie konstytutywnym – istnieje osoba zakorzeniona w danej kulturze, w swego rodzaju zastanym ładzie, który jest w stanie odkryć, oraz zidentyfikować cele, dobra, funkcje, które są jej przynależne, oraz w aspekcie posesywnym, czyli określonym przez posiadanie przez tę osobę rozmaitych przymiotów.

<sup>9</sup> E. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 188. Vide: J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

<sup>10</sup> W tym kontekście ważna jest kwestia podniesiona przez Roberta Nozicka: *Dlaczego przymioty, które rzekomo nie należą do mnie, automatycznie stają się wspólne?* M. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, Wydawnictwa akademickie i profesjonalne, Warszawa 2009, s. 85.

<sup>11</sup> Argument ten, obecny w komunitarystycznej krytyce liberalizmu, jest zbliżony do rozważań J. P. Sartre’a, zwłaszcza tzw. *mauvaise foi* – vide: J.P. Sartre, *Drogi wolności*, Wydawnictwo Zielona Sowa Kraków 2005, s. 773.; J. P Sartre, *Byt i nicność*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 778.).

<sup>12</sup> E. Dominiak, *Wartość wspólnoty...*, s. 195.

<sup>13</sup> Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, Wydawnictwa akademickie i profesjonalne, Warszawa 2009, s. 83.



Spośród wielu teorii libertarianizmu wybrana została teoria Murraya Rothbarda, gdyż w sposób najbardziej wyraźny oddaje sedno pewnego założenia. Otóż cały system etyczny tego nurtu oparty jest na aksjomacie o nieagresji oraz aksjomacie o samoposiadaniu. Pomijając wszelkie inne kontrowersje, które pojawiają się w związku z tak okrojonym systemem skupić należy się na istocie aksjomatu o samoposiadaniu, gdyż nakreśla on pewną wizję jaźni, a raczej relacje w jakie może ona wchodzić.

Popularny jest argument Murraya Rothbarda na rzecz aborcji: „Jeśli płód ludzki miałby korzystać z tych samych praw, co wszyscy ludzie, to postawmy następujące pytanie: Jakiemu człowiekowi wolno przebywać bez pozwolenia, jako niechcianemu pasożytowi, w ciele innego człowieka? Tu leży sedno sprawy: w absolutnym prawie każdego człowieka, więc także kobiety, do dysponowania swoim ciałem. W momencie przerwania ciąży kobieta powoduje wydalenie ze swojego ciała niepożądanego bytu. Jeśli płód przy tym umiera, to nie podważa to argumentu, że nikt nie ma prawa żyć bez pozwolenia, jak pasożyt, wewnątrz lub na ciele innego człowieka”<sup>14</sup>. W tym miejscu nie jest istotny wymiar ściśle etyczny tej koncepcji; nie jest ważne czy Rothbard atakował tutaj rolę państwa w kształtowaniu systemu etycznego. Istotna jest natomiast koncepcja jaźni; otóż, jeśli relacje są opisywane w kategoriach posiadania, to nie ma tutaj możliwości pośredniej – albo posiadam albo nie. Jeśli aksjomat o samoposiadaniu miałby rzeczywiście rację bytu, to relacje motywowane emocjami jak np. opieka, troska o bliźniego wykraczają poza obszar, który opisany może być przez libertariańską siatkę pojęciową. Wymienione działania godzą w autonomię ich adresatów oraz zakładają istnienie uniwersalnych wartości moralnych wykraczających poza rzeczony aksjomat. Kategoria posiadania obejmuje tutaj wszystkie dziedziny życia i również relacji międzyludzkich, co oznacza, iż tak ważka kwestia jak na przykład rodzicielstwo i wychowanie zostaje zdeterminowana przez odrębność i autonomię podmiotów podlegających zasadzie samoposiadania<sup>15</sup>. Co więcej, również Michael Sandel odnosi się *expressis verbis*

<sup>14</sup> M. Rothbard, *O nową wolność. Manifest libertariański*, Fundacja Odpowiedzialność Obywatelska: Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2007, s. 66

<sup>15</sup> Teza ta znajduje rozwinięcie w obserwacji społeczeństwa neoliberalnego poczynionej przez Ericha Fromma, otóż wskazuje on, że: „Ja jest mieszaniną rzeczywistych właściwości takich jak wiedza i umiejętności oraz pewnych właściwości fikcyjnych, obudowanych wokół tych pierwszych. Istotną kwestią nie jest jednak struktura naszej podmiotowości, lecz fakt, iż myślimy o niej jako o rzeczy, której jesteśmy właścicielami, a nadto, że ta „rzecz” jest podstawą naszego poczucia tożsamości” E. Fromm, *Mieć czy być?*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1997, s. 126. W wymiarze społecznym natomiast można zauważyć, iż: „Coraz większy nacisk kładziony na różnicę pomiędzy ego i Ja, posiadaniem i byciem, znajduje swoje odbicie w rozwoju naszego języka. Przyjęło się mówić „mam problem” zamiast „jestem smutny, zakłopotany” lub „mam szczęśliwą rodzinę, zamiast „moja żona, dzieci i ja kochamy się. [...] Współczesny człowiek wszystko posiada: samochód, dom, pracę, „dzieciaki”, sukcesy, kłopoty [...]”. E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1996, 115.

do problemu samoposiadania, wiążąc go z moralnym subiektywizmem. Należy podkreślić, iż aksjomat o samoposiadaniu kłóci się z istnieniem realnego podmiotu, co uwidacznia się w świetle klasycznej teorii osoby, która pełną podmiotowość upatruje w konglomeracie samoposiadania, samoopanowania oraz samostanowienia.

### **Ekonomiczne implikacje**

Każda z wymienionych wyżej koncepcji posiada konkretne odniesienia w dziedzinie ekonomii. W tym miejscu zaprezentowane zostaną problemy związane z (1) zobowiązaniami międzypokoleniowymi, (2) paradygmatem ekonomicznym opartym na zasłudze oraz (3) kwestii fiskalnej.

Kwestia zobowiązań międzypokoleniowych to głównie problemy długu publicznego oraz systemu emerytalnego. Ze strony libertarianizmu mamy do czynienia ze skrajnie indywidualistycznym podejściem, gdzie sama kwestia dysponowania funduszami, którego podmiotem jest państwo stanowi przedmiot absolutnej krytyki, a kwestie emerytur, tak jak innych świadczeń kojarzonych raczej z domeną państwową, leżą w gestii podmiotów prywatnych.

Jedna z ważniejszych aporii w teorii Johna Rawlsa dotyczy właśnie tzw. sprawiedliwości międzypokoleniowej. Otóż zasada sprawiedliwego oszczędzania nie może być przyjęta na drodze demokratycznej. Co więcej, oszczędzanie – jeśli nie stoi w sprzeczności – to na pewno ogranicza zasadę dyferencji. Jeśli konsekwentnie udać się drogą wnioskowania, jaką proponuje Rawls, to sytuacja pierwotna powinna zakładać konieczność ustalenia zasad oszczędzania. Jednak, jak wskazuje autor Teorii sprawiedliwości: „Zasadę sprawiedliwego oszczędzania można traktować jako porozumienie między pokoleniami co do udziału w ciężarach urzeczywistniania i zachowania sprawiedliwego społeczeństwa. Cel procesu oszczędzania jest z góry ustanowiony, choć tylko w ogólnych zarysach. Bardziej szczegółowe aspekty zostaną określone przez konkretne okoliczności czasu”<sup>16</sup>. Stwierdzenie o porozumieniu między pokoleniami (zwłaszcza w sytuacji wyobcowania podmiotów z danych sytuacji) jest wysoce enigmatyczne. Sprawiedliwość jako bezstronność wnosząc o sformułowanie minimum socjalnego; zaistnienie warunków sprzyjających równej wolności opowiada się za państwowym systemem emerytalnym oraz możliwością zadłużania publicznego jeśli zostaną określone przez „konkretne okoliczności czasu”. Tutaj podmiotem oszczędzania lub zaciągania długów ma być państwo, na które składają się sprawiedliwe instytucje, których celem jest podtrzymanie samych siebie.

Omawianie stanowiska komunitarystycznego w tej kwestii musi być podparte uwagami na temat ogólnego paradygmatu ekonomicznego. Mianowicie, Michael

<sup>16</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości...*, s. 396-397.

Sandel wyróżnia trzy sposoby posiadania. Po pierwsze istnieje możliwość posiadania czegoś na zasadzie własności – dane przymioty przynależą wtedy jego właścicielowi i tylko on jest ich dysponentem. Po drugie, podmiot może być strażnikiem – to właśnie wizja komunitaryzmu, ale również chrześcijaństwa. Wiąże się to to z idą wspólnego podmiotu posiadania. I tak, społeczeństwo jest właścicielem przymiotów, których jednostki są strażnikami<sup>17</sup>. Komunitaryzm zbliżony jest jednak do merytokracji, lecz nie wyklucza wszelkich działań o charakterze prowsólnotowym; łącznie z ideą sprawiedliwości międzypokoleniowej.

Jak wspomniano powyżej, John Rawls rysuje swoją teorię w sposób całkowicie odwrotny. Trzeci typ posiadania jaki wymienia Sandel to tzw. „składnica” i właśnie z tym typem identyfikuje koncepcje Johna Rawlsa. Jest to pełny sprzeciw wobec idei merytokracyjnych. Popularny badacz merytokracji, Daniel Bell zauważa następująca kwestię: „Rezultatem rywalizacji między jednostkami jest ich różny status, niejednakowe dochody i autorytet. To różnicowanie osiągnięć znajduje uzasadnienie w twierdzeniu, iż zostały one uzyskane dzięki włożonemu wysiłkowi. Stanowi to podstawę koncepcji „sprawiedliwej merytokracji”, a historycznie – dążenia do osiągnięcia zarazem wolności i równości”<sup>18</sup>. W dalszej części autor zauważa, że współczesne dążenia do spłaszczania nierówności (vide: sprawiedliwość jako bezstronność) nieuchronnie zmierzają ku zmniejszeniu wolności jednych, by zwiększyć równość innych. Sprawiedliwa merytokracja posiada uzasadnienie, które – inaczej niż Rawlsa – nie odwołuje się ani do poziomu metaetycznego, ani do abstrakcyjnej sytuacji pierwotnej, lecz do konkretnej wizji społeczeństwa. Bell artykułuje to następująco: „Tak więc odróżniam autorytet od posiadanej władzy. Autorytet wynika z umiejętności, wykształcenia itp. i jest funkcjonalnym składnikiem pozycji instytucjonalnej. Władza to umiejętność kierowania, za którą *explicite* lub *implicite* stoi siła. Władzę w społeczeństwie sprawować może zasadnie rząd w celu zapewnienia porządku i bezpieczeństwa. Wewnątrz społeczeństwa usiłuje się ograniczyć władze (przymus), a rozszerza autorytet. Kiedy ludziom brak jest autorytetu, usiłują odwoływać się do władzy”<sup>19</sup>. Również idąc tropem Bella, można zauważyć, iż sprawiedliwość jako bezstronność, zawiera fałszywe założenie o skłonności do unikania ryzyka przez jednostki<sup>20</sup>.

W kwestii fiskalnej, która zostanie omówiona bardzo ogólnie, mamy do czynienia ze swego rodzaju gradacją. Otóż w koncepcjach Rawlsa, konsekwentnie je

<sup>17</sup> M. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, Wydawnictwa akademickie i profesjonalne, Warszawa 2009, rozdział: *Roszczenia indywidualne i społeczna: kto jest właścicielem czego?*

<sup>18</sup> D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 299-300.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 299-300.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 307.

interpretując, widać najszersze otwarcie na kwestie obciążeń fiskalnych. Dochód mógłby być redystrybuowany właściwie na zasadzie podatku progresywnego i to nawet przy niższych niż zazwyczaj progach podatkowych. Rawls jednak broni swojej propozycji w ten sposób, że dopuszcza wydzieloną sferę wolnego rynku, gdyż zapewniać ona ma tworzenie dochody na utrzymanie sprawiedliwych instytucji oraz systemu kooperacji zapewniających właściwe funkcjonowanie zasad sprawiedliwości.

Michael Sandel, połowicznie opowiadający się za merytokracją, wykląda w swojej teorii tezy mówiące o nieograniczaniu działalności jednostek, przez co należy rozumieć również swobody w sferze gospodarczej, z drugiej jednak strony wspólnota ma prawo w określonych sytuacjach rościć sobie prawo do obciążania jednostek na rzecz dobra wspólnego.

Pozycja libertariańska, zgodnie z Chaima Perelman typologią sprawiedliwości, wpisuje się w nurt sprawiedliwości na zasadzie każdemu według jego dzieł - tylko w tym przypadku kryterium nie jest już moralne, nie bierze bowiem pod uwagę ani intencji, ani poświęcenia człowieka, ale jedynie wynik jego działalności<sup>21</sup>. W przeciwieństwie do dwóch poprzednich koncepcji filozoficznych, libertarianizm nie wychodzi ku zagadnieniom etycznym i tak jak koncepcja jaźni, oparta na aksjomacie o samoposiadaniu, posiada wątpliwy walor etyczny. Aby właściwie pojąć znaczenie tego wniosku, należy wrócić do tez początkowych powyższego wywodu. O ile dwie pozostałe koncepcje posiadają walor uzasadniania twierdzeń etycznych, to libertarianizm nie przewiduje takiej możliwości. Twierdzenie, iż domeną państwa nie powinny być spory moralne prowadzi do paradoksalnych rozwiązań. Często przywoływany przykład to sprawa legalizacji aborcji. Jeśli państwo nie zajmie stanowiska w sporze moralnym dotyczącym aborcji, to *de facto* zajmuje stanowisko, które dopuszcza jej wykonywanie. Kontrargument w postaci przeciwstawienia stanowiska głoszącego ograniczenie kompetencji państwa z powodu braku opłacalności, stanowisku ograniczającemu kompetencje państwa z powodu braku uprawnień po temu, byłby słuszny, gdyby nie fakt, iż dystynkcja nie jest jasna. Problem powyższy, rozpatrywany z perspektywy systemu podatkowego, wydaje się zasadzać na tym jak ujęta zostanie podstawa roszczeń państwa względem jednostek. Otóż jeśli za ekwiwalent czasu jaki jednostki poświęcają na prowadzenie działań zarobkowych uznać konkretną i wymierną sumę pieniędzy, to sformułowanie, iż „państwo nie ma prawa do...” wynika z tego, iż państwo – najkrócej rzecz ujmując - nie opłaca się jednostkom. Dlatego kwestia systemu podatkowego jest prosta – polega na negacji wszelkich podatków, czasem jedynie dopuszczając podatki w dziedzinie infrastruktury; czysto technokratyczne.

<sup>21</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwości*, Polskie Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, s. 24.

## Dygresja: inna perspektywa osoby

Gwoli uzupełnienia powyższych tez, oraz poddania ich ocenie warto zaznaczyć, iż istnieje refleksja oparta na pełniejszym definiowaniu jednostki. Do owej koncepcji zbliża się pozycja komunitariańska; nie wyraża ich jednak w tych samych terminach. Otóż, możliwe, że to wymóg ścisłości i precyzji używanych pojęć we współczesnej filozofii polityki spowodował odejście od tak abstrakcyjnych terminów jak kwestia „bycia”. W świetle powyższych rozważań stosowne wydaje się przytoczenie następujących słów Ericha Fromma: „Wielu ludzi myli tożsamość ego z tożsamością Ja, czy osobowością. Różnica wszakże jest zasadnicza i nie dopuszcza pomyłek. Doświadczenie ego i tożsamość ego opiera się na pojęciu posiadania. Mam „siebie” tak samo, jak posiadam wszystkie inne rzeczy, które ego posiada. Tożsamość Ja odnosi się do kategorii bycia, nie zaś posiadania. Jestem Ja tylko w takim zakresie, w jakim jestem żywy, zainteresowany, powiązany ze światem, i aktywny, i w jakim osiągnąłem zespolenie swojego obrazu z innymi lub ze sobą i z istota własnej osobowości. Kryzys tożsamości naszych czasów wynika przede wszystkim z rosnącego wyobcowania i reifikacji człowieka (...) Wszystkie kategorie procesu bycia przekształcone zostają w kategorie posiadania”<sup>22</sup>. Fromm kładzie tutaj nacisk na egzystencjalny wymiar życia ludzkiego. Wychodząc poza definiowanie jednostki li tylko w kategoriach ekonomicznych, wydaje się kreślić jego pełniejszą kondycję. Choć trudno przenosić tego typu koncepcje na grunt ekonomii, to kwestie kultury i życia społecznego, a zwłaszcza kwestie polityczne – te w których centrum leży człowiek, winny być rozpatrywane z perspektywy humanistycznej, a niekoniecznie ekonomicznej.

Tradycja zgoła odmienna, jednakże posługująca się podobną retoryką to współczesny personalizm, którego przedstawicielem jest Mieczysław Gogacz, który następująco definiuje pojęcie osobowości: „zespół relacji w człowieku podmiotowanych zarówno przez duszę, jak i przez ciało, zarazem suma wiedzy i uczuć towarzyszącym realnym relacjom poznania i postępowania oraz relacjom istnieniowym, głównie osobowym, ponadto skutek sprawności uzyskanych przez intelekt i wolę oraz uświadamianie sobie tej całości i odnoszenie się do niej jako do dobra lub zła. To odnoszenie jest nazywane przeżyciem lub przeżywaniem, czyli uświadamianiem z przewagą uczuć”<sup>23</sup>. Personalizm wydaje się mieć również coraz większe znaczenie w ekonomii; opisując człowieka w kategoriach godności, bycia, moralności wprowadza etyczny wątek do rozważań o wolnym rynku i jego podmiotach.

<sup>22</sup> E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, Dom wydawniczy REBIS, Poznań 1996, s. 114-115.

<sup>23</sup> M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Oficyna wydawnicza NAVO, Warszawa 2008, s. 160.

## Podsumowanie

Tabela nr 1

	Jaźń nieuwarunkowana	Jaźń zakorzeniona	Samoposiadanie
Merytokracja	NIE	TAK	„każdemu wg jego dzieł”
System podatkowy	Podatek progresywny / redystrybucja dochodów	Ewentualne obciążenia ukierunkowane na potrzeby wspólnotowe	BRAK lub minimalny
Zobowiązania międzypokoleniowe	TAK (ograniczają zasadę dyferencji)	TAK	NIE

źródło: opracowanie własne

## Konkluzja

Koncepcja jaźni zarówno w filozofii polityki, jak i w psychologii, można znaleźć o wiele więcej, jednakże wyżej wymienione odnoszą się ściśle do kwestii ekonomicznych. Wnioski końcowe jakie jawią się po przeprowadzeniu wyводу są następujące:

1. Otworzenie pola debaty publicznej wiązać musi się z uzasadnianiami konkretnych tez, przy czym uzasadnienia mogą przebiegać wielopoziomowo i wielowymiarowo. Wszelki spór polityczny ma możliwość zostać rozwiązany w sposób, jeśli nie zawsze racjonalny, to na pewno świadomy.

2. Koncepcje ekonomiczne, nawet jeśli nie są bezpośrednio motywowane dociekaniem metaetycznymi, to w przypadku konfliktu między systemami etycznymi, można wyjść poza tę płaszczyznę sporu i znaleźć inną – jak np. rozważania z pogranicza antropologii.

3. Sprawy tak kluczowe jak system podatkowy, zobowiązania międzypokoleniowe, oraz panujące paradygmaty ekonomiczno-gospodarcze, nie tylko ze względu na doniosłość, ale również na fakt uczestniczenia w nich społeczeństw jako całości winny być głównym przedmiotem troski uczestników debaty publicznej.

4. Rozpatrywanie tak istotnych wątków w życiu społeczeństw powinno odbywać się przy użyciu argumentów wielorakich, by wskazać choć wspomniane stanowiska egzystencjalne i personalistyczne.

## Cztery koncepcje *zoon politikon*.

### Uwagi dotyczące problematyczności politycznej natury człowieka<sup>1</sup>

W szeroko rozumianych naukach o polityce jako punkt odniesienia traktuje się twierdzenie wyrażane i uznawane przez starożytnych Greków, iż człowiek jest z natury zwierzęciem politycznym<sup>2</sup>. Jednak historia ludzkiej refleksji nad polityką oraz sposobów jej prowadzenia wskazuje, że teza ta jest rozumiana wielorako, często na różne, wzajemnie sprzeczne sposoby – a nierzadko kwestionowana lub deprecjonowana, choćby poprzez wskazywanie, że najwyższym powołaniem człowieka nie jest to, co doczesne, lecz to, co wieczne<sup>3</sup> albo też poprzez zalecanie postawy wycofania<sup>4</sup> jako właściwej ludzkiej naturze. Sposób rozstrzygnięcia tego problemu politycznej natury człowieka ma także konkretne konsekwencje dla rozumienia polityki, racji jej istnienia oraz metod jej prowadzenia.

Naszym celem nie jest zdanie relacji z owej różnorodności historyczno-filozoficznych ujęć problematyczności politycznego trybu egzystencji ludzkiej. Oddanie wszelkich niuansów, wzajemnych wpływów myślicieli, spornych interpretacji ich koncepcji, odtworzenie ciągów chronologicznych – jakkolwiek ważne i interesujące, nie będzie przedmiotem tego eseju. Mamy raczej zamiar argumentować za pewną konkretną wersją twierdzenia, że „człowiek jest z natury zwierzęciem politycznym” (Arystoteles) jako za poglądem, którego artykulacji być może potrzebujemy w życiu *naszych* wspólnot politycznych.

W tym celu chcielibyśmy zwrócić uwagę na trzy – naszym zdaniem – dominujące współcześnie, ogólne i czasem przecinające w poprzek spektrum filozoficzno-politycznych pozycji, stanowiska dotyczące politycznego charakteru kondycji

---

<sup>1</sup> Publikacja powstała przy wsparciu finansowym Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. Pierwotnie tekst ukazał się w nieco innej formie w: „Horyzonty Polityki” 2010, nr 1(1), s. 91-109.

<sup>2</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2008, 1253a 2-3, gdzie Stagiryta stwierdza: „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie”; dosłownie – człowiek jest Πολιτικόν ζῷον.

<sup>3</sup> Zob. zwłaszcza Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. o. Pius Belch, Veritas, Londyn 1975, z. 179, art. 23, gdzie cel życia praktycznego a więc też politycznego, kierowanego rozumem praktycznym określane jest jako „zaspokajanie potrzeb życia doczesnego”. O pojęciu *imperfecta beatitudo* u Tomasza z Akwinu, czyli niemożliwości osiągnięcia *eudaimonii* na tym świecie oraz o roli kontemplacji w *imperfecta beatitudo* zob. J. Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, New York 2004, s. 103-131.

<sup>4</sup> O konieczności wycofania, odwrócenia się od zjawisk jako warunku kontemplacji mówili już starożytni Grecy. Zob. greckie *scholē* i rzymskie *otium* jako wolność od działalności politycznej oraz Epikurejskie „żyj w ukryciu” jako wezwanie do odwrócenia się od świata zjawisk i aktywnego życia.

człowieka a następnie przeciwstawić im i uzupełnić je o czwarte, w naszej opinii warte poważnego rozważenia rozumienie tego, co to znaczy być *zoon politikon*. Pierwszy sposób myślenia wiąże polityczny tryb życia ludzkiego przede wszystkim z koniecznością koordynacji i zabezpieczenia wielości działających, odrębnych jednostek – nazwijmy go poglądem indywidualistycznym (odnajdziemy go w pewnej postaci m.in. u Johna Locke'a). Drugi sposób rozumienia widzi nieuniknionosc politycznego charakteru natury ludzkiej w fakcie wplątania człowieka w totalną sieć dominacji – nazwijmy go poglądem hegemonistycznym (jest on widoczny np. u Michela Foucaulta). Trzeci sposób postrzegania polityczności natury człowieka wiąże się z przekonaniem, że właściwie urządzone życie polityczno-społeczne jest jednocześnie wynikiem oraz warunkiem realizacji przez człowieka jego prawdziwego, niezmiennego, rozpoznanego w drodze refleksji zazwyczaj metafizycznej, *telos*, celu – nazwijmy ten pogląd perfekcjonistycznym (w pewnym stopniu widoczny jest on np. u Platona). Natomiast czwarty pogląd, choć zbliżony do poglądu perfekcjonistycznego i także reprezentatywny dla klasycznego racjonalizmu, przyjmuje jednak tezę mimo wszystko inną: polityczna natura człowieka wiąże się z jego zdolnością do mówienia, racjonalnego dyskusowania i decydowania o zasadniczych, dotyczących go kwestiach, takich jak sprawiedliwość, słusność, dzielność *etc.*, i w tym też sensie polityka może być sferą realizowania ludzkiej wolności i doskonałości – nazwijmy ten pogląd deliberacyjnym (jak sądzimy, odnaleźć go można u Sokratesa). Przyjrzyjmy się teraz bliżej tym czterem wizjom politycznego charakteru kondycji człowieka.

### **1. Pogląd indywidualistyczny – polityka jako koordynacja**

Pogląd, który określamy mianem indywidualistycznego, co do zasady nie podziela Arystotelesowskiej definicji człowieka jako *zoon politikon*. Wprost przeciwnie, wedle tego sposobu myślenia człowiek w swej naturalnej kondycji nie jest istotą polityczną, lecz przedpolityczną lub przedspołeczną – jest indywidualum, wobec którego wspólnota, w tym zwłaszcza wspólnota polityczna, jest wtórna. Pogląd indywidualistyczny przyjmuje więc, że jeśli człowiek łączy się w społeczeństwo, zawiera związek polityczny, uczestniczy w życiu politycznym, to nie jest to wynikiem jego naturalnej skłonności, lecz jakichś innych, zewnętrznych, dodatkowych okoliczności. Konieczność zaistnienia politycznego trybu egzystencji ludzkiej wynika nie z natury człowieka, lecz z różnie rozumianych i stopniowanych dolegliwości, niedogodności czy niedoskonałości stanu przedspołecznego czy przedpolitycznego. Powołanie wspólnoty społecznej lub politycznej ma więc na celu niwelację bądź zmniejszenie owych przeszkód na drodze do realizacji indywidualnych celów ludzi.



Trzech wielkich kontraktualistów, postaci najbardziej reprezentatywnych dla opisywanego stanowiska, Thomas Hobbes (który liberałem we właściwym tego słowa znaczeniu bez wątpienia nie był), John Locke oraz Jan Jakub Rousseau, przyjmuje jakiś wariant tego twierdzenia. Dla Hobbesa człowiek jest z natury aspołeczny i na względzie ma jedynie interes własny. Jego przedpolityczny tryb egzystencji to stan wojny wszystkich ze wszystkimi, w którym zagrożone są tak owoce ludzkiej pracy, jak i samo życie – niebezpieczeństwo i strach przed nagłą i gwałtowną śmiercią jest powszechną cechą kondycji człowieka i głównym motywem zawiązania umowy społecznej. „Życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”<sup>5</sup> i dlatego potrzebne jest społeczeństwo polityczne i suweren, który stanie na straży obowiązywania umowy społecznej i zagwarantuje, że życie egoistycznych jednostek będzie lepsze niż w stanie natury. Z kolei Locke przyjmuje, że stan natury jest już stanem społecznym a człowiek jest skłonny do kooperacji, jednak mimo to niedogodności tego stanu – takie jak fakt, że każdy jest sędzią we własnej sprawie – wymagają i skłaniają jednostki do zawarcia umowy powołującej wspólnotę polityczną, dzięki której warunki życia indywidualów zostaną poprawione. Celem instytucji politycznych jest „uniknięcie i niedopuszczenie do niedogodności stanu natury”<sup>6</sup>. Racją bytu związku politycznego i rządu są więc korzyści, jakie przynoszą one jednostkom. Również dla Rousseau uzasadnieniem powołania wspólnoty politycznej w drodze umowy społecznej jest położenie kresu bolączkom, które towarzyszą człowiekowi (z natury będącemu samotnikiem) w wyniku wytworzenia się społeczeństwa i towarzyszących mu nierówności, degradacji moralnej, nieautentyczności *etc.*

Także współczesny reprezentant tradycji umowy społecznej, John Rawls, podziela ten sposób rozumienia politycznej strony kondycji ludzkiej. Człowiek nie jest z natury istotą polityczną czy społeczną, lecz niezakorzenioną we wspólnocie jaźnią<sup>7</sup>, dla której wybór zasad rządzących podstawową strukturą społeczno-polityczną jest koniecznością wynikającą z tzw. otoczenia sprawiedliwości – czyli warunków zewnętrznych względem natury ludzkiej, które decydują o tym, że jakiś rodzaj zasad regulujących współżycie na poziomie związku politycznego jest zarówno pożądany, jak i niezbędny. Warunki te wiążą się z takimi faktami dotyczącymi ludzi, jak ich wielość, wyższy poziom korzyści płynących ze współpracy niż z działania indywidualnego czy też ograniczone zasoby pożądanych dóbr *etc.*<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Th. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2015, I, XIII.

<sup>6</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, (*Drugi traktat*), § 90.

<sup>7</sup> Zob. M. Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, w: M. Sandel, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2005, s. 156-173.

<sup>8</sup> Zob. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1999, s.126-130.

Ogólnie rzecz biorąc można więc scharakteryzować pogląd indywidualistyczny jako taki, który odrzuca twierdzenie, że człowiek jest z natury istotą polityczną, widzi natomiast konieczność politycznego trybu egzystencji ludzkiej poza tą naturą – w okolicznościach życia na ziemi z innymi ludźmi o tak samo niepolitycznej naturze. Jednostki posiadają własne, indywidualne cele, pragnienia, motywacje, zaś cel związku politycznego jest wyłącznie instrumentalny – jest to odpowiednia koordynacja, organizacja, strukturyzacja życia owych jednostek, aby mogły one w ogóle bądź pełniej realizować swoje prywatne cele.

## 2. Pogląd hegemonistyczny – polityka jako dominacja

Pogląd hegemonistyczny, podobnie jak indywidualistyczny, nie podziela twierdzenia Arystotelesa o politycznej naturze człowieka – czyni to jednak z innych powodów. W najmocniejszej wersji jest to stanowisko co do zasady antyesencjalistyczne, które odrzuca samą kategorię trwałej, ustalonej raz na zawsze natury ludzkiej. Obok tego jednak wskazuje, że to, co określamy mianem podmiotu, jaźni bądź natury ludzkiej jest historycznym konstruktem i jako taki twór ma ona charakter wtórny względem – jeśli można tak powiedzieć – otoczenia. Jakiego jednak rodzaju jest to otoczenie? W odpowiedzi na to pytanie ujawnia się polityzacja człowieka. Otóż otoczenie to ma charakter hegemonii politycznej.

Podmiot ludzki jest konstruowany przez uprzednią względem niego sieć bezosobowych relacji władczych. Funkcjonujące w społeczeństwie dyskursy prawdziwościowe<sup>9</sup> nierozzerwalnie powiązane z władzą<sup>10</sup> konstytuują kategorię natury ludzkiej, kategorię jaźni, powodując, że człowiek nie jest autonomicznym podmiotem, lecz produktem władzy-wiedzy. Nasza natura, nasze ja jest więc wynikiem ujarznienia<sup>11</sup> przez hegemoniczne w danym miejscu i czasie dyskursy. Nie ma zatem niezmiennej natury ludzkiej, lecz historyczny konstrukt, za pomocą którego blokuje<sup>12</sup> się, czyli dyscyplinuje i tresuje ciała (technologie dyscyplinarne) oraz podporządkowuje populacje (biopolityka). Z drugiej zaś strony nie istnieje nic takiego, jak prawdziwa wiedza, która zapewniałaby możliwość wyzwolenia z owej

<sup>9</sup> Zob. M. Foucault, *Powers / Knowledge (interviews)*, C. Gordon (red.), Harvester Press, Brighton 1986, s. 131, gdzie autor *Porządku dyskursu* zauważa: „Każde społeczeństwo ma swój reżim prawdy, swą generalną politykę prawdy, tzn. typy dyskursu, które akceptuje i powoduje, że funkcjonują one jako prawdziwe”.

<sup>10</sup> Zob. M. Foucault, *Gry władzy*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 273: „Ani władza nie może być praktykowana bez wiedzy, ani wiedza nie może nie płodzić władzy”.

<sup>11</sup> Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998, s. 35, gdzie Foucault mówi „o zbiorze elementów materialnych i technik, które dostarczają narzędzi, powiązań, dróg przepływu i punktów wsparcia relacjom władzy i wiedzy, blokującym ludzkie ciała i ujarzmiającym je poprzez tworzenie z nich przedmiotów władzy”.

<sup>12</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać...*, s. 35.

powszechnej, ciągle restrukturyzującej się hegemonii – wszelkie bowiem twierdzenia, argumentacje, uzasadnienia nie są niczym więcej niż ideologiami, bronią w wojnie jednych partykularnych i aspirujących do dominacji dyskursów z innymi.

Na przykład nasza tożsamość seksualna jest wedle tego poglądu nie związana z biologiczną stroną natury ludzkiej, lecz skonstruowana przez hegemoniczny dyskurs heteronormatywny. Nie wyraża ona żadnej prawdy na temat naszej natury, lecz jest mechanizmem (urządzeniem<sup>13</sup>), za pomocą którego jesteśmy dyscyplinowani i tresowani – jest więzieniem dla naszego ciała<sup>14</sup>. Ma charakter wtórny wobec sieci władzy-wiedzy i gdyby struktura owej sieci była inna, inna byłaby nasza tożsamość seksualna. Wyzwolenie się z tej hegemonii jest niemożliwe (wszelkie stanowisko polityczne, filozoficzne, intelektualne *etc.* jest bowiem jedynie partykularnym dyskursem, który akurat przegrywa wojnę z innym partykularnym dyskursem – a w żadnym razie nie może wyrażać prawdy lub czegoś do niej zbliżonego), prawdopodobne jest natomiast zastąpienie jednego rodzaju hegemonii, innym rodzajem dominacji: np. heteronormatywizmu – homonormatywizmem.

Ogólnie charakteryzując pogląd hegemonistyczny można więc zauważyć, że jest on swoistym odwróceniem twierdzenia Arystotelesa, iż człowiek jest *zoon politikon*. U Stagiryty bowiem to natura ludzka jest warunkiem możliwości i powinności istnienia polityki (w poglądzie indywidualistycznym takim warunkiem możliwości i powinności polityki nie jest natura ludzka, lecz zewnętrzne wobec niej okoliczności życia między innymi ludźmi), w poglądzie hegemonistycznym zaś to polityka jest warunkiem istnienia natury ludzkiej – polityka rozumiana i skupiona wokół relacji władzy konstytuuje jaźń człowieka. Jest to bez wątpienia „postawienie na głowie” Arystotelesa i jego definicji ludzi jako zwierząt politycznych – w tym odwróconym sensie twierdzenie Stagiryty wyraża jednak treść poglądu hegemonistycznego.

### 3. Pogląd perfekcjonistyczny – polityka jako realizacja dobra

W poglądzie, który określamy mianem perfekcjonistycznego, chcielibyśmy zwrócić uwagę na dwa główne elementy. Pierwszy z nich to twierdzenie, że dobra polityka, która zapewnia warunki dla aktualizacji ludzkiej natury, może być prowadzona jedynie w oparciu o rozpoznaną prawdę (*aletheia*) dotyczącą bytu, dobra, natury ludzkiej czy zasad ładu. Drugi zaś to twierdzenie, iż człowiek jest z natury istotą społeczną i dlatego polityczną – owa natura jest więc warunkiem istnienia polityki.

<sup>13</sup> Pojęcie „urządzenia seksualności” zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1, *Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000.

<sup>14</sup> Pojęcie „duszy jako więzienia ciała” zob. tamże oraz w M. Foucault, *Nadzorować i karać...*, *passim*.

W stanowisku perfekcjonistycznym podstawą właściwej polityki, racją istnienia instytucji państwa i władzy politycznej jest ich kontakt z prawdą (*aletheia*). Legitymizowana, dobra polityka polega bowiem na roztroprnym wprowadzaniu w życie wspólnoty rozpoznanych (przez refleksję metafizyczną, poznanie noetyczne, kontemplację wiecznych Idei lub Absolutu – zdolności dostępne nielicznym prawdziwym filozofom) zasad ładu, realizowaniu odkrytego dobra wspólnego. Zdobyte prawdziwej wiedzy (*episteme*) o celu i przeznaczeniu człowieka, o idealnym ładzie społecznym pozwala w ograniczonym niestety stopniu urządzić związek polityczny tak, aby zbliżał się do owego transcendentnego wzorca, aby umożliwiał egzystującym w nim ludziom partycypowanie – na ich miarę – w owym wiecznym i doskonałym porządku rzeczywistości, aby stwarzał warunki, w których poddani będą uczestniczyć<sup>15</sup> w dobru wspólnym.

Aby poznać ową prawdę o wiecznych zasadach ładu, filozof opuszcza swą wspólnotę polityczną, wychodzi z jaskini, wspina się na wzgórze i tam dostępuje oświecenia, dokonuje odkrycia, w samotności ogląda okiem duszy (*nous*) prawdę zakrytą przed swymi współobywatelami. Następnie kierowany współczuciem wraca, aby ogłosić prawdę tkwiącym w ciemnościach jaskini współbraciom i poprzez utworzenie dobrego państwa pozwolić im na udział w Idei Dobra. Wiedza prawdziwa, którą zdobył, wskazuje zaś, że człowiek może żyć dobrze, realizować swój *telos*, spełniać swą naturę, osiągać szczęście i doskonałość tylko w społeczeństwie i to społeczeństwie właściwie urządzonym – zgodnie z rozpoznanymi zasadami ładu.

Ład ten może być wyrażany w postaci Platońskiego transcendentnego wzorca państwa doskonałego, w którym sprawiedliwość i dobro każdego człowieka łączy się ze spełnianiem właściwej mu funkcji w podzielonej na trzy stany strukturze społecznej, gdzie autorytarną władzę ukierunkowaną na dobro państwa sprawują ci, którzy oglądają prawdę, czyli filozofowie. Może też wiązać się, jak u Arystotelesa, z uprzednim rozpoznaniem istoty doskonałego i najlepszego rodzaju życia ludzkiego, gdyż natura najlepszego ustroju politycznego tak długo nie będzie znana, jak długo nie odkryjemy tego, co jest prawdziwym i najwyższym *telos* człowieka. Artykułuje go też koncepcja oparcia prawa na rozpoznanym w drodze noetycznego oglądu zasadach rozumności praktycznej, jak we współczesnej filozofii Johna M. Finnis. Jednak w każdym z tych, i wielu innych, wariantów stanowiska perfekcjonistycznego dają się zauważyć dwie kwestie.

Po pierwsze, natura ludzka okazuje się społeczna i polityczna w tym sensie, w jakim człowiekiem w pełni można być tylko w społeczeństwie, które pozwala

<sup>15</sup> O pojęciu uczestnictwa w dobru zob. J. Finnis, G. Grisez, J. Boyle, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, "The American Journal of Jurisprudence" 1987, vol. 32.

aktualizować ludzkie potencjalności, prowadzić dzielne życie, uczestniczyć w dobru wspólnym czy ułatwiać zbawienie (zaś poza społeczeństwem można być kimś na kształt zwierzęcia lub skarlałej postaci człowieka) – i w tym sensie człowiek jest *zoon politikon*. Po drugie zaś, ów kontakt polityki z prawdą wymaga z jednej strony istnienia jakiegoś rodzaju i zakresu przymusu wobec tych, którzy hołdują mniemaniom – dla ich dobra, z drugiej natomiast w jakiejś mierze wyklucza dyskusję z tymi, którzy nie wyszli z jaskini (filodoksami) – prawda bowiem jest nienegocjowalna ani nie wyłania się w drodze kompromisów i debaty z mniemaniami.

#### 4. Pogląd deliberacyjny – polityka jako dyskusja

Stanowisko określane przez nas jako deliberacyjne cechuje się pewnym podobieństwem do poglądu perfekcjonistycznego – wskazuje bowiem politykę jako dziedzinę aktywności, w której udział pozwala człowiekowi realizować jego możliwości i doskonałości (konkretnie zdolność do mówienia i dyskusowania). Zakłada więc – mówiąc językiem Alasdaira MacIntyre’a – teleologiczny schemat natury ludzkiej, w którym właśnie w sferze tego, co polityczne umiejscawiany jest cel, czyli dobro człowieka: polityka pozwala (przynajmniej w części) na urzeczywistnienie ja, natury człowieka (w tym wypadku łączonych z mową i argumentacją) i w tym sensie, wedle poglądu deliberacyjnego, człowiek jest *zoon politikon*. Aby jednak właściwie przedstawić sens i racje tego stanowiska, należy rozważyć dwa główne – analogiczne do tych prezentowanych w ujęciu perfekcjonistycznym – elementy tego sposobu myślenia. Są to twierdzenia o 1) politycznej naturze człowieka oraz o 2) związku polityki z kategorią prawdy.

1) W pierwszym przypadku punktem wyjścia stanowiska deliberacyjnego jest teza przedstawiona przez Hannah Arendt w *Kondycji ludzkiej* wskazująca, iż już od czasów starożytności (przywołuje ona Senekę jako tego, u którego po raz pierwszy pojawia się jasna artykulacja tej kwestii) Arystotelesowskie pojęcie *zoon politikon* było źle rozumiane i tłumaczone – nie jako zwierzę polityczne, lecz jako zwierzę społeczne (*animal socialis*). Faktycznie natomiast zarówno w koncepcji Arystotelesa, jak i w powszechnym, greckim rozumieniu tego pojęcia polityczny tryb egzystencji ludzkiej stał w sprzeczności z trybem społecznym. Pierwszy bowiem był domeną wolności, drugi zaś domeną konieczności. Łączenie się ludzi w społeczności, w tym w główną ich formę, czyli *oikos*, dom, rodzinę, uważano za konieczność wynikającą z naszych biologicznych ograniczeń (podtrzymanie egzystencji, przekazanie życia gatunku *etc.*) – w tym też sensie życie w społeczności nie było wyróżnikiem ludzi, lecz naszą cechą wspólną ze zwierzętami. Z kolei to, co polityczne było dla Greków związane z bardzo szczególną formą wspólnoty,

wybraną w sposób wolny i cechującą się brakiem wszelkiej konieczności. Zdaniem Arendt sfera polityczności nie była więc połączona z jakimkolwiek rodzajem działania koniecznym do tego, aby wprowadzić i utrzymać zasady ładu w zbiorowości ludzkiej – porządek (nawet rozpoznany w drodze noetycznego oglądu Absolutu), który wymagałby przymusu w celu swego ustanowienia, wiązałyby się z definicji z tym, co konieczne, a więc nie byłyby w ogóle polityczne, gdyż nie byłyby domeną wolności. „Absolutna, niepodważalna władza oraz dziedzina polityczna, ściśle rzecz biorąc, wzajemnie się wykluczały”<sup>16</sup>. Tylko człowiek – zdaniem Greków w interpretacji Arendt – jest w stanie (dzięki temu, że posiada zdolność mówienia) ustanowić taki rodzaj wspólnoty, który pozostaje wolny i nie jest efektem i dziedziną jakiegoś rodzaju konieczności – w tym też w części wyraża się specyficznie ludzki tryb egzystencji.

Zasadniczej opozycji tego, co polityczne i społeczne, tego, co wolne i konieczne, odpowiada opozycja między tym, co oparte na mowie, słowach, argumentach i racjach, a tym, co oparte na sile i przemocy. Polityka w *polis* była prowadzona w słowach zmierzających do przekonania, rozgrywała się w argumentacyjnym sporze publicznym między równymi obywatelami. „*Polis* nie bez racji nazywano najbardziej rozmownym spośród wszystkich ciał politycznych”<sup>17</sup>. Pojawienie się przymusu oznaczało zaś koniec polityki. „Być istotą polityczną, żyć w *polis*, znaczyło, że o wszystkim decydowały słowa i perswazja, a nie siła i przemoc. Dla Greków zmuszanie poprzez przemoc, rozkazywanie w miejsce perswazji, to przedpolityczne sposoby postępowania charakterystyczne dla życia poza *polis*”<sup>18</sup>.

Wedle stanowiska deliberacyjnego twierdzenie, że człowiek jest *zoon politikon* wiązałyby się zatem z faktem, iż posiada on naturalną zdolność mówienia i że owa potencjalność realizuje się w sferze tego, co polityczne, gdzie możliwy jest argumentacyjny, racjonalny, wolny spór dotyczący tego, co sprawiedliwe, dobre, słuszne *etc.* i gdzie instancją rozstrzygającą są przekonujące racje, nie zaś siła. Dlatego też pogląd deliberacyjny mimo pewnych podobieństw, różni się w aspekcie koncepcji politycznej natury ludzkiej od poglądu perfekcjonistycznego wyraźnie. Twierdzenie Tomasza z Akwinu, iż człowiek jest z natury polityczny, to znaczy społeczny<sup>19</sup> lub też koncepcja społecznej natury ludzkiej MacIntyre’a, wedle której to praktyki społeczne są szkołą cnót i drogą realizacji *telos* człowieka<sup>20</sup> – zaciemniają

<sup>16</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 33.

<sup>17</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 31.

<sup>18</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 32.

<sup>19</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna...*, z. 96, art. 4 oraz z. 109, art. 3.

<sup>20</sup> Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 338, *passim*.

dystynkcję między tym, co społeczne a tym, co polityczne, sprowadzają drugie do pierwszego i są po prostu innymi stanowiskami.

2) Archetypowym przykładem stanowiska określanego jako deliberacyjne, odnajdującego istotę człowieka w mowie i racjonalnej dyskusji o kwestiach najważniejszych dla indywidualnego i zbiorowego życia ludzi jest Sokrates, zaś jego aforystycznym wyrazem słowa z *Apologii*, iż „bezmądrym życiem żyć człowiekowi nie warto”<sup>21</sup>. Istnieje zasadnicza różnica między tym, co w wydaniu Platonskim oferuje stanowisko perfekcjonistyczne, które opiera się na komunikowaniu, w przemyślany i skrojony na miarę słuchaczy sposób, odkrytej przez filozofa prawdy, a wspólnym, racjonalnym i krytycznym dociekaniami spraw nurtujących wszystkich obywateli, które odnajdujemy u Sokratesa. Sokratejski rozum kieruje się w stronę prawdy i nie unika żadnych ważnych dla człowieka problemów. Działa on jednak we wspólnocie obywatelskiej, obca jest mu Platonska niechęć do agory wyrażająca się w twierdzeniu, że wielcy filozofowie od młodości nie znają drogi na rynek. W poglądzie deliberacyjnym dyskusja, dialektyka jest jedyną drogą zapewniającą postęp poznawczy, moralny i polityczny. Sokrates nie przychodzi z gotową odpowiedzią, nie wygłasza prawdy, którą wcześniej ujrzał okiem duszy. Wprost przeciwnie, jest bezpłodny i wszystko, co robi, to pomaga współobywatelom pozbyć się przekonań fałszywych, utartych, konwencjonalnych sądów zwalniających ich od myślenia. Dlatego też wszystkie dialogi sokratyczne kończą się niekonkluzywnie – żadna absolutna prawda nie jest tu komunikowana. „Bo to nie tak, żebym ja sam miał dużo, a tylko drugich w biedę wprowadzałem, tylko całkiem na pewno ja sam nic nie mam i przez to drugich też w biedę wciągamy”<sup>22</sup>.

W poglądzie deliberacyjnym nie ma żadnego filozofa, który opuszczałby wspólnotę, wychodził z jaskini czy osiągał jakiś Boski punkt widzenia, z którego oglądałby prawdę komunikowaną następnie z góry zwykłym śmiertelnikom, ślepym na metafizyczną istotę rzeczywistości. Wszystko dokonuje się tu, w tym świecie, we wspólnej przestrzeni znaczeń i problemów podzielanych przez obywateli republiki. Sokrates nie opuszcza jaskini, nie wspina się na wzgórze, nie abstrahuje od tego, co partykularne, lecz zostaje w mieście, na agorze i tu, razem z innym prowadzi najkrytyczniej, najodważniej i najracjonalniej, jak to możliwe dociekania nad sprawiedliwością, pobożnością czy wspólnym dobrem związku politycznego. Punktem wyjścia metody Sokratejskiej jest istniejąca w danej wspólnocie moralność, instytucje polityczne, intuicje moralne mieszkańców „gęstego” świata społecznego. Zaś owe intuicje, opinie (*doxai*) jako przedrefleksyjne, przedteoretyczne czy

<sup>21</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, 38a.

<sup>22</sup> Platon, *Menon*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, 80c.

przedfilozoficzne spostrzeżenia świata moralnego wymagają nie zlekceważenia czy porzucenia, lecz krytycznego naświetlenia i skorygowania.

W tak rozumianej polityce siła i przymus są zawsze porażką. Odwołuje się ona bowiem do rozumu ludzkiego i jest obszarem argumentacji i przekonywania. Natomiast dyskusja, krytyczne dociekania i racjonalny spór może przebiegać tylko między równymi obywatelami. Żaden z poglądów nie jest tu z góry prawdziwy lub lepszy niż inne – wszystko podlega Sokratejskiemu badaniu. Także prawda w rozumieniu stanowiska perfekcjonistycznego, odkrywana w samotności przez uprzywilejowanych, ma charakter „despotyczny” – wyklucza bowiem dyskusję a co za tym idzie kończy politykę jako obszar wolności oraz zatrzymuje myślenie. To, co polityczne jest przestrzenią opinii (*doxai*) i ich krytycznego, racjonalnego sprawdzania w drodze deliberacji. Tutaj też narzędziem wspólnych dociekań jest rozum a celem prawda – czym innym jest jednak jej posiadanie, a czym innym poszukiwanie i wykluczanie miejsc, w których znaleźć jej nie można.

## 5. Dyskusja

Przedstawiliśmy cztery sposoby rozumienia politycznego wymiaru kondycji ludzkiej. W poglądzie indywidualistycznym człowiek jest *zoon politikon* nie na mocy swej natury, lecz z konieczności stwarzanych przez zewnętrzne wobec niego okoliczności. W stanowisku hegemonistycznym to sama natura ludzka jest konstytuowana i rekonstruowana przez politykę, czyli sieć dyskursów prawdziwościowych. Perfekcjonistyczny sposób myślenia widzi we właściwie urządzonym społeczeństwie i związku politycznym odpowiednie środowisko do tego, aby zaktualizować ludzkie możliwości rozpoznane w drodze refleksji najczęściej metafizycznej. Z kolei być *zoon politikon* w ujęciu deliberacyjnym oznacza, że w bardzo specyficznym rodzaju wolnej wspólnoty politycznej możliwa jest realizacja właściwej człowiekowi doskonałości, czyli zdolności mówienia, argumentowania, dociekania i racjonalnego dyskusowania o problemach przede wszystkim moralnych.

Każdy z tych antropologicznych poglądów na polityczną stronę natury ludzkiej rodzi doniosłe implikacje dla tego, jak rozumiana, oceniana i prowadzona będzie polityka. W przypadku koncepcji indywidualistycznej można by spodziewać się tendencji do ograniczania sfery politycznej do kwestii technicznych, kładzenia szczególnego nacisku na zagadnienia ekonomiczne – niezwykle istotne z punktu widzenia egoistycznych celów jednostek. Z dużym prawdopodobieństwem scena publiczna byłaby też wyjąłowana z dyskusji dotyczących kluczowych kwestii moralnych i religijnych, wizji dobra wspólnego, cnót politycznych i osobowych czy



w ogóle dzielnego życia wspólnoty i jej obywateli – wszystko to byłoby bowiem traktowane jako przynajmniej tematy zastępcze i nieistotne. Jedną z przyczyn takiego ukształtowania sfery publicznej byłoby charakterystyczne dla stanowiska indywidualistycznego przekonanie, że rolą ustawodawcy, polityki, państwa jest jedynie stworzenie jak najlepszych warunków do tego, aby obywatele mogli realizować swoje pragnienia i cele, bez względu na to, jakie one są – pod warunkiem, że nie wchodzą w bezpośrednią kolizję z pragnieniami i celami innych jednostek. Przy indywidualistycznej wizji *zoon politikon* można spodziewać się polityki technokratycznej i jednocześnie stabloidyzowanej (osobiste wady polityków przyciągają bowiem uwagę tak samo, jak dobra rozrywka w telewizji), gdyż wypłukanej z poważnych dyskusji moralno-publicznych (tematy zastępcze).

Hegemonistyczne ujęcie *zoon politikon* może z kolei skutkować znaczną radykalizacją polityki i sprowadzeniem debaty publicznej do wymiaru wojny ideologicznej czy kulturowej. Jeśli wszystko jest jedynie jakąś pozycją na froncie, wówczas sfera publiczna nie może być rozumiana jako przestrzeń racjonalnej dyskusji, w której wygrywać bądź przegrywać mogą tylko argumenty i racje, ale obszar starcia wrogich armii. Kantowskie rozróżnienie na instrumentalne (czyli manipulacyjne – używające wszelkich skutecznych środków, aby osiągać cele mojej partii) i nieinstrumentalne (czyli takie, gdzie jedynym sposobem przekonania mojego interlokutora jest przedłożenie mu najlepszych racji, które ja sam uznaję i pozostawienie ich jego racjonalnej ocenie i autonomicznej decyzji) relacje międzyludzkie traci tu znaczenie – wszystko jest bowiem partykularnym dyskursem prawdziwościowym; jeden rodzaj hegemonii zastępuje inny jej rodzaj – nie ma nic poza tym. Jeśli zaś argumentacja i rozum zostają zdezawuowane, ich miejsce zajmują „inne socjotechniki” – główną rolę w polityce zaczyna odgrywać *public relations* i zabiegi marketingowe. Z drugiej zaś strony można spodziewać się znacznej radykalizacji w kontekście istniejącego ładu – nie tyle politycznego, co raczej kulturowego. Kiedy wypracowany przez wieki sposób wspólnego życia, trwałe instytucje społeczno-polityczne czy specyficzna dla danego związku politycznego struktura społeczna demaskowane są jako opresywne i hegemoniczne, wtedy nie istnieje już wiele powodów, aby pozostawić choćby kamień na kamieniu ze starego, fałszywego, przedrewolucyjnego porządku. Sposoby działania są tu kwestią raczej wtórną i zależną od kontekstu np. międzynarodowego – czym innym były te przedsięwzięte w 1917 roku w Rosji, czym innym są uświadamiające warsztaty walczące z fałszywą świadomością.

W przypadku poglądu perfekcjonistycznego można by spodziewać się pewnego dystansu, wstrzemięźliwości bądź niechęci w stosunku do demokracji. Ustrój

demokratyczny nie ma kontaktu z prawdą, dominuje w nim sofistyczny typ obywatela, rządzi się on mniemaniem i fałszem. Polityka ukierunkowana na realizację konkretnego dobra wspólnego, odkrytego przez nielicznych mędrców mających dostęp do prawdy, nie wymaga już dyskusji czy debaty nad tym dobrem, obywatelska forma uczestnictwa w polityce nie jest potrzebna – każdy powinien raczej zajmować się swoimi obowiązkami wynikłymi z ról społecznych, które odgrywa, robić dobrze to, co do niego należy, nie zaś mieszać się do polityki. Obywatele winni być posłuszni rozkazom władzy, gdyż zmierzają one do ich właściwie rozpoznanego dobra. Należy się tu spodziewać pewnej formy autorytarnego trybu udziału w sferze politycznej – poddańczy typ kultury politycznej wedle teorii Almonda i Verby byłby w tym wypadku pożądanym.

Deliberacyjny sposób myślenia o *zoon politikon* może rodzić politykę republikańską z „gęstą” i szeroką sferą publiczną, opartą na racjonalnych dociekaniach i dyskusji nad dobrem wspólnym oraz kwestiami cnót obywatelskich, wizji sprawiedliwości czy dobrego życia. Efektem tego rodzaju antropologii mogłaby być silna wspólnota polityczna, połączona – jak widział to Arystoteles – więzami obywatelskiej przyjaźni oraz cnotą patriotyzmu. Wyrazista tożsamość tej wspólnoty opierałaby się na cenieniu i przywiązaniu do ideałów wolnej dyskusji, zaangażowaniu w sprawy publiczne, rozstrzygania problemów w drodze racjonalnej debaty za pomocą argumentów. Deliberacyjny rozum publiczny byłby też w tej mierze nie tylko konstytucją tożsamości związku politycznego, ale i obroną oraz barierą dla wchodzenia na scenę publiczną z jednej strony stabilizowanej polityki (polityki odracjonalnionej), z drugiej zaś fundamentalizmów, które nie uznają racji, lecz fanatycznie głoszą swą wiarę (antyracjonalizują politykę). Związki między obywatelami miałyby charakter przypominający to, co Michael Sandel<sup>23</sup> określił mianem szacunku deliberacyjnego jako przeciwstawionego charakterystycznemu dla indywidualistycznej antropologii szacunkowi liberalnemu. Wedle koncepcji liberalnej szanujemy przekonania polityczne, moralne i religijne naszych współobywateli ignorując je, pozostawiając nienaruszonymi, prowadząc debatę publiczną bez odwoływania się do nich. Wedle koncepcji deliberacyjnej szanujemy te przekonania przez angażowanie się w nie, krytykowanie, debatowanie nad nimi, czasem kontestowanie, czasem słuchanie ich, uznawanie racji i uczenie się od nich. Po deliberacyjnym rozumieniu *zoon politikon* można by więc spodziewać się polityki republikańskiej, opartej na cnotach obywatelskich zakorzenionych w naszej zdolności do mówienia, dyskusowania, argumentowania oraz na kompatybilnym z tym decydowaniu i działaniu.

<sup>23</sup> M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, New York 1998, s. 217-218.

W zaprezentowanym w tym eseju rozumowaniu można wskazać wiele argumentów oraz wyprowadzić wiele implikacji uzasadniających siłę stanowiska deliberacyjnego i jego zgodności z jednej strony ze znaną w naszej cywilizacji od czasów Sokratesa tradycją postrzegania polityki jako sfery wolności i racjonalnej debaty o dobru publicznym, z drugiej zaś ze strukturą współczesnego pluralistycznego społeczeństwa świata zachodniego. W tym miejscu chcielibyśmy, w ramach podsumowania, wzmiankować tylko kilka takich argumentów. Zasadniczą kwestią jest fakt, że każde z trzech stanowisk – indywidualistyczne, hegemonistyczne i perfekcjonistyczne – z różnych powodów, na mocy różnych przesłanek rodzi względnie identyczny efekt, jakim jest ograniczenie bądź całkowite zabicie racjonalnej dyskusji publicznej. Jest to zduszenie Sokratejskiego impulsu z trzech różnych pozycji: kapitulacji rozumu w poglądzie indywidualistycznym, wrogości wobec rozumu w poglądzie hegemonistycznym oraz ostatecznego tryumfu rozumu w poglądzie perfekcjonistycznym. Można dodać do tego jeszcze po jednym argumentie krytycznym dla każdego z tych trzech stanowisk. Pogląd indywidualistyczny odmawia rozstrzygnięcia zasadniczych kwestii politycznych i moralnych w drodze racjonalnej dyskusji – przez to jednak rozstrzyga je jakby „tylnymi drzwiami” i już niestety nie w oparciu o rozum. Hegemonistyczny sposób myślenia nie widzi jasnej i nie dającej się zanegować różnicy między racją a siłą – jeśli twierdzi, że wszystko jest jakimś rodzajem dominacji, to pogląd ten nie jest już racją, ale kolejnym, partykularnym rodzajem dominacji. Stanowisko perfekcjonistyczne porusza się w ramach określonego, niezwykle doniosłego rodzaju metafizyki, w ramach którego samo się uzasadnia (zresztą skutecznie) przeciw odrębnym od niego, słabszym poznawczo poglądom – zdaje się jednak nie dostrzegać, że może być inny rodzaj metafizyki, w którym to zadanie samouzasadnienia jest dużo trudniejsze. Prezentuje on bowiem metafizykę wertykalną. Świat jest podzielony na to, co w górze i to co na dole, na tamten świat Idei i ten świat cieni, na niebo i piekło (lub niebo i ziemię), na duszę i ciało. To, co ważne nie jest na tym świecie, lecz w innym, wyższym świecie, w rzeczywistości wiecznych Form lub Absolutu. Z owej góry poucza się ten gorszy świat – relacja jest tu wertykalna. Poglądowi deliberacyjnemu bliższa jest natomiast inna metafizyka – metafizyka horyzontalna<sup>24</sup>. Można ją odnaleźć w tradycji żydowskiej a wydaje się, że także Sokrates zbliża się do niej. Nie tamten świat się liczy, lecz ten, w którym teraz razem żyjemy. Prawdy nie odkrywa się poprzez „drogę w górę”, lecz na płaszczyźnie wspólnych znaczeń, w dialogu i rozmowie z równymi, w interakcji, w działaniu – interpretując krytycznie to,

<sup>24</sup> Na różnicę między wertykalną (np. Platoniską czy chrześcijańską) a horyzontalną / energetyczną (np. żydowską i w pewnym stopniu także Sokratejską) metafizyką (transcendencją) zwrócił mi uwagę Marek Szulakiewicz.

co jest *między* nami. Różnicę tę wydaje się oddawać Hannah Arendt analizując uzasadnienie dla wypicia cykuty, jakie przedstawia Sokrates: „Sokrates mówi coś bardzo odmiennego od tego, co Platon każe mu powiedzieć w *Fedonie*. W *Obronie* Sokrates powiada bliźnim, dlaczego będzie żył, a także dlaczego, choć życie jest mu ‘drogie’, nie boi się śmierci; w *Fedonie* zaś wyjaśnia, jak kłopotliwe jest życie i dlaczego miło będzie umrzeć”<sup>25</sup>. Otóż będzie on żył dlatego, aby myśleć, wspólnie dyskutować, racjonalnie dociekać – umrze zaś nie dlatego, że gdzieś w górze jest prawdziwy świat, w którym osiągnie spełnienie, lecz dlatego, że życie tu, na tym świecie, między współobywatelami pozbawione rozważania i myślenia „nie jest warte przeżycia”.

---

<sup>25</sup> H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 233.

# Hans-Hermann Hoppe

## i konserwatywne implikacje anarchokapitalizmu<sup>1</sup>

Hans-Hermann Hoppe przestawia w swych pracach teoretyczno-historyczną rekonstrukcję wydobycia się człowieka – dzięki *par excellence* ewolucji jego inteligencji na przestrzeni dziejów – z pułapki maltuzjańskiej oraz upadku cywilizacyjnego wynikającego z rozwoju instytucji państwa, czyli terytorialnego monopolu jurysdykcyjno-fiskalnego. Bez wątplenia obie tezy wysuwane przez autora *Demokracji* muszą jawić się współczesnemu „umysłowi zamkniętemu” jako obrazoburczy atak na demoliberalny (nie)ład. Zgodnie bowiem z obecnymi standardami mitologizowania, *primo*, różnice pomiędzy ludźmi wynikają li tylko z niesprawiedliwego *milieu* instytucjonalnego, które zawsze można wynaleźć na nowo za zasłoną niewiedzy, nigdy zaś z „dobrze znanych i wielokrotnie potwierdzanych empirycznie” faktów, zgodnie z którymi, *exempli gratia* „poziom inteligencji narodów jest w miarę przesuwania się z północy na południe stopniowo coraz niższy”; *secundo*, demokracja liberalna jest największym osiągnięciem politycznym w dziejach ludzkości, które kończy nareszcie historię wojen i konfliktów, nie zaś „bogiem, który zawiódł”, *teratoma maturum* w ewolucji instytucji państwa.

W tym miejscu chciałbym jednak spojrzeć na tezy Hansa-Hermann Hoppego z trochę innej perspektywy. Jeśli upadek i szaleństwo współczesnego świata jest jedynie anomalią rozwijającą się w warunkach istnienia instytucji państwa, odejściem od tego, co naturalne i wieczne, to w jaki sposób społeczeństwo bezpaństwowe „pracowałoby” na rzecz tego, co naturalne i wieczne, w jaki sposób gwarantowałoby ono czy też konstytuowało ład naturalny? Choć udzielenie wyczerpującej odpowiedzi na to pytanie nie jest możliwe na przestrzeni tego krótkiego eseju, postaram się jednak zaprezentować częściowy szkic takowej poprzez wysunięcie dwóch hipotez co do prakseologicznej i socjologicznej zgodności anarchokapitalizmu na poziomie politycznym i ekonomicznym z konserwatywnym ładem kulturowo-moralnym.

### 1. Sfera publiczna i zamęt moralny współczesności

We współczesnej filozofii polityki trudno chyba o bardziej ważki problem niż kwestia sporów moralnych i ich (nie)rozstrzygalności. Jak zauważył Alasdair

---

<sup>1</sup> Pierwotnie tekst ukazał się w nieco innej formie w: H.-H. Hoppe, *Krótką historia człowieka: Austriacko-libertariańska rekonstrukcja postępu i upadku*, tłum. Łukasz Dominiak, Fijorr Publishing, Warszawa 2015, s. .

MacIntyre w *Dziedzictwie cnoty*: „Najbardziej uderzającą cechą współczesnych wypowiedzi moralnych jest to, że przytłaczająca ich większość stanowi sposobność do wyrażenia niezgody na coś, zaś najbardziej widoczną cechą debat, w których owe niezgodności uzyskują swój wyraz, jest z kolei to, że mają niekończący się charakter. Nie chodzi mi o to, że debaty te ciągną się w nieskończoność – chociaż rzeczywiście tak właśnie jest – ale o to, że najprawdopodobniej one po prostu nie mają w ogóle rozwiązania. Wydaje się, że w naszej kulturze nie ma żadnego racjonalnego sposobu dochodzenia do moralnej zgody”<sup>2</sup>. Podobnie Robert P. George (przed nim zaś James Kurth) zdiagnozował stan współczesnej kultury jako „zderzenie (...) pomiędzy tymi, którzy reprezentują światopogląd judeochrześcijański a tymi, którzy porzucili go na rzecz wszelkiego rodzaju „izmów” typowych dla dzisiejszej kultury amerykańskiej – feminizmu, multikulturalizmu, ‘liberacjonizmu’ gejų, ‘styżyciowego’ liberalizmu – które określam wspólnym mianem ‘ortodoksji sekularystycznej’”<sup>3</sup>. Także „wielkie” teorie liberalne końca XX wieku skoncentrowane były na problemie osiągnięcia konsensu światopoglądowego czy to w drodze idealnej komunikacji – jak miało to miejsce w przypadku nauczyciela Hoppego – czy to kontraktu w sytuacji pierwotnej (wczesny Rawls), czy też identyfikacji „rozumnego pluralizmu” (późny Rawls).

Przyjmując więc – co, jak pokazują powyższe przykłady, jest wysoce uzasadnione – że świat współczesny charakteryzuje się zamętem moralnym, należy zadać pytanie o przyczynę tegoż nieładu. W tym miejscu, nie wchodząc tu w polemikę z alternatywnymi ujęciami, chciałbym postawić pierwszą hipotezę, która wynika z mojego odczytania filozofii anarchokapitalizmu, specyficznie zaś Hoppego, mianowicie: *condicio sine qua non* istnienia konfliktów moralnych na poziomie społecznym jest istnienie sfery (własności) publicznej (a więc ostatecznie istnienie instytucji państwa).

Aby właściwie oddać istotę tej hipotezy, chciałbym wprowadzić termin „jurysdykcja moralna” – przez nawiązanie do przedstawionej przez Randy’ego Barnetta w książce *The Structure of Liberty* koncepcji uprawnień jako jurysdykcji osobistej – który, mam nadzieję, ułatwi dalsze rozważania. Przez jurysdykcję moralną rozumiem ten aspekt właściwej ładowi anarchokapitalistycznemu jurysdykcji osobistej, który polega na wyłącznym prawie każdego posiadacza własności prywatnej do podejmowania ostatecznych decyzji co do wizji dobrego życia w granicach tej i tylko tej własności. Cechą charakterystyczną koncepcji jurysdykcji moralnej jest to, że pytanie o zakres obowiązywalności tak zwanych szerokich doktryn moralnych

<sup>2</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 29.

<sup>3</sup> R.P. George, *The Clash of Orthodoxies: Law, Religion, and Morality in Crisis*, ISI Books, Wilmington 2007, s. 3.

znajduje w jej ramach obiektywną i jednoznaczną odpowiedź. Granice jurysdykcji moralnej są bowiem z istoty swej obiektywne, ponieważ wyznaczają je *fizyczne* granice własności prywatnej oraz intersubiektywnie kontrolowalne i komunikowalne, ponieważ dowolny „badacz” jest w stanie sprawdzić ich istnienie organoleptycznie za pomocą zawsze tej samej procedury. Granice te jednocześnie odzwierciedlają (demonstrują w wymiarze intersubiektywnym) przekonania ludzi na temat tego, co skutecznie uważają oni za wartościowe – w innym wypadku bowiem ludzie ci nie weszliby dobrowolnie w posiadanie danej własności i nie użytkowaliby jej w dany sposób (zgodny z daną wizją dobrego życia). Jak zauważa Hoppe w *Krótkiej historii człowieka*, „własność prywatna jest wynikiem zawłaszczenia i/lub produkcji konkretnych fizycznych przedmiotów lub efektów przez konkretne jednostki w konkretnych lokalizacjach. Każdy dokonujący zawłaszczenia lub produkujący człowiek (właściciel) demonstruje swoim działaniem, że postrzega on zawłaszczone i wyprodukowane rzeczy jako wartościowe (jako dobra), w innym wypadku bowiem by ich nie zawłaszczył ani nie wyprodukował. Granice własności prywatnej są więc obiektywne i intersubiektywnie weryfikowalne. Są one określone przez obszar zajmowany przez materialne obiekty zawłaszczone lub wyprodukowane przez konkretne jednostki. Granice wszystkich wartościowych miejsc i rzeczy są tożsame z granicami własności prywatnej. W każdej chwili każde wartościowe miejsce lub rzecz jest posiadane przez kogoś. Tylko bezwartościowe miejsca i rzeczy nie mają właścicieli”. Zasadniczo można więc powiedzieć, że jurysdykcja moralna jest jednym z aspektów jurysdykcji osobistej oraz kategorii własności prywatnej i jej granice pokrywają się z granicami własności prywatnej.

Z punktu widzenia koncepcji jurysdykcji moralnej sfera publiczna jest zatem obszarem, w którym posiadacze własności prywatnej (którą nabyli w drodze pierwotnego zawłaszczenia, produkcji lub wolnej wymiany) pozbawiani są przez instytucję państwa wyłącznego prawa do ostatecznego decydowania co do wizji dobrego życia w granicach ich własności; „w zamian” zaś wyposażani są oni w różnego rodzaju instrumenty „uczestnictwa” w owej sferze (wybory przedstawicieli, referenda, budżety partycypacyjne *etc.*), to znaczy wpływania na proces decyzyjny dotyczący własności publicznej. Jednak w przeciwieństwie do zasady jurysdykcji moralnej, nowe instrumenty decyzyjne oraz granice własności publicznej są arbitralne (nie mają związku z tym, co ludzie postrzegają jako wartościowe), nieobiektywne (nie mają fizycznej podstawy, lecz oparte są na *fiat* państwa) i intersubiektywnie niekontrolowalne (procedura ich „weryfikacji” zależy od danego urzędnika).

Przed wszystkim, jeśli odrzuci się koncepcję jurysdykcji moralnej, nawet samo pytanie o to, co stanowi kwestię publiczną, co zaś takową nie jest, nie

znajduje żadnej obiektywnej odpowiedzi. Jak zauważył Habermas, „zwyczajowe posługiwanie się określeniami ‘publiczny’ i ‘sfera publiczna’ ujawnia wielość konkurencyjnych znaczeń. Znaczenia te wywodzą się z różnych okresów historycznych, a stosowane synchronicznie w odniesieniu do stosunków właściwych przemysłowo rozwiniętemu i ukonstytuowanemu jako państwo socjalne społeczeństwu mieszczańsko-obywatelskiemu tworzą mętną mieszaninę”<sup>4</sup>. Tym bardziej zaś kwestia ta staje się problematyczna, gdy próbuje się zaklasyfikować poszczególne dylematy moralne jako publiczne bądź niepubliczne. Aby wymienić tylko kilka kłopotliwych przykładów: Czy działalność mediów prywatnych leży w obszarze interesu publicznego czy też nie? Czy wykonywanie zawodu lekarza jest kwestią publiczną czy jedynie sprawą między nim a pacjentem? Czy prywatne uniwersytety powinny móc ograniczać wolność badań naukowych? Czy matki powinny móc karmić piersią w takich miejscach publicznych (*sic!*), jak restauracje czy centra handlowe? Spory te są oczywiście – jak to dobrze zdiagnozował MacIntyre – nierozwiązywalne, ponieważ w obliczu braku obiektywnych kryteriów rozróżnienia pomiędzy tymi pytaniami oraz w obliczu istnienia rozbieżnych interesów poszczególnych grup społecznych, wszelkie rozstrzygnięcia mogą być jedynie siłowe i prowizoryczne (prakseologicznie niemożliwa jest bowiem odpowiedź postmodernistyczna, która kończyłaby tę dyskusję, że wszystko jest kwestią publiczną – ostatecznie jakaś sfera prywatna musi bowiem istnieć, aby móc wyżywić klasę pasażerską).

Po drugie, granice sfery publicznej nie pokrywają się z tym, co ludzie uważają za wartościowe (gdyby tak było, nie miałyby miejsca wywłaszczanie jednostek i wspólnot przez aparat przymusu państwowego w celu utworzenia sfery publicznej). Zwłaszcza zaś podkreślić należy, że nie pokrywają się one z żadną konkretną wizją dobrego życia czy tradycją moralną. Wprost przeciwnie, sfera publiczna jest więc z natury rzeczy obszarem własności (publicznej), na którym ścierają się ze sobą rywalizujące wizje dobrego życia (z konieczności przynajmniej wizje dobrego życia wywłaszczających i wywłaszczanych muszą być sprzeczne, w innym wypadku transfer własności następowałby dobrowolnie i nie byłoby potrzebne użycie zinstytucjonalizowanego przymusu) bez przypisanych im obiektywnych jurysdykcji moralnych, co powoduje zamęt co do tego, kto, w jakim konkretnie obszarze i w jakich kwestiach może decydować o tym, jaka wizja dobrego życia będzie realizowana. W granicach sfery publicznej *musi* więc istnieć konflikt pomiędzy sprzecznymi wizjami dobrego życia. Natomiast przewaga bądź zwycięstwo w tym konflikcie

<sup>4</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2007, s. 55.



*musi* oznaczać – posługując się żargonem współczesnego liberalizmu – narzucenie jakiejś partykularnej wizji dobrego życia wszystkim „obywatelom” (wprost bądź pod płaszczykiem neutralności światopoglądowej państwa), co z kolei prowadzi dalej do eskalacji konfliktu.

Istnienie sfery publicznej a ostatecznie instytucji państwa oznacza zatem, że jednostki, rodziny, kościoły, osiedla, dzielnice, przedsiębiorstwa, uniwersytety, szkoły *etc.* zmuszone są do życia pod obcym prawem i obcą moralnością, to znaczy, że ich właściciele lub wspólnoty właścicieli nie mogą cieszyć się jurysdykcją moralną, lecz muszą podlegać prawu ustanowionemu za pomocą narzuconych instrumentów „uczestnictwa”. Oznacza to konieczność funkcjonowania „pod jednym dachem” z ludźmi i organizacjami, które uważamy za niepożądane, zepsute, grzeszne, kalekie, szpetne, obrzydliwe *etc.* Co więcej, oznacza to, że ci ludzie i organizacje mają wpływ na decyzje dotyczące nas, naszej własności, naszego sposobu życia i wizji dobra.

W przeciwieństwie do sfery publicznej, zasada jurysdykcji moralnej *ex definitione* oznacza kompatybilność pomiędzy granicami jurysdykcji a granicami partykularnej wizji dobrego życia. Dodatkowo oznacza nieskrępowane prawo decydowania o tym, z kim i na jakich zasadach chcemy żyć we wspólnocie, sąsiadować, handlować, widywać się, przebywać w tym samym miejscu *etc.* Pozwala na tworzenie dowolnych umów służebności gruntowych i ustalanie dowolnych restrykcji wejścia na teren danej posiadłości, kondominium czy miasta. *Summa summarum* oznacza możliwość wspólnego życia pod własnym prawem i moralnością, a więc tworzenie nie pluralistycznych i skonfliktowanych *Gesellschaften*, lecz relatywnie homogenicznych i zgodnych *Gemeinschaften*.

## 2. Społeczeństwo prywatne i internalizacja kosztów

Choć brak sfery publicznej *sensu stricto* w ładzie anarchokapitalistycznym i funkcjonowanie w nim zasady jurysdykcji moralnej oznaczałyby daleko idącą eliminację konfliktów moralnych na poziomie społecznym oraz tendencję do tworzenia się i umacniania homogenicznych i ekskluzywnych wspólnot, co wskazuje na konserwatywne implikacje tego modelu organizacji polityczno-ekonomicznej, to przynajmniej jeden poważny argument przeciwko prezentowanej w tym eseju tezie może być wysunięty właściwie od razu. Ta sama tendencja działałaby na rzecz tworzenia i umacniania wspólnot, które żadną miarą nie mogą być zaklasyfikowane jako konserwatywne. Podobnie określone praktyki społeczne uważane za moralnie naganne i grzeszne w ramach etyki judeochrześcijańskiej (prostytcja, aborcja, narkomania *etc.*), mogłyby cieszyć się większą wolnością i ochroną w ramach społeczeństwa anarchokapitalistycznego i zasady jurysdykcji moralnej.

Zasadniczo piszący te słowa nie zna konkluzywnej odpowiedzi na ten argument, a przynajmniej odpowiedzi, która spełniałaby wymagania stawiane dobrej odpowiedzi przez konserwatystów. Jakkolwiek hipoteza, którą wywodzę z mojego odczytania Hansa-Hermann Hoppego i którą mam zamiar tu zaproponować wydaje się stanowić przynajmniej częściową odpowiedź na powyższy argument, zaś w obszarze swego obowiązywania zdaje się być dobrze uzasadniona i interesująca teoretycznie. Ze względu na jej złożoność i ograniczenie charakterem niniejszego eseju, przedstawię w tym miejscu jedynie jej, moim zdaniem, najciekawszą część i to w odniesieniu tylko do jednego przykładu.

W swej ogólnej formie hipoteza ta mówi, że w społeczeństwie anarchokapitalistycznym koszty działań uważanych za niemoralne z punktu widzenia – nawiązując do Roberta P. George’a – etyki judeochrześcijańskiej byłyby *volens nolens* internalizowane przez podmioty je praktykujące. Oznaczałoby to zwiększenie kosztów działań niemoralnych dla wszystkich jednostek je praktykujących (w porównaniu do sytuacji, w której w wyniku nierespektowania przez instytucję państwa praw własności prywatnej koszty te mogą być eksternalizowane), zaś w przypadku tych osób, które znajdowałyby się – mówiąc językiem ekonomii – „na marginesie” danej działalności, do odwiedzenia ich od ich podjęcia. Teoretyczna rekonstrukcja nieskrępowanego rynku ubezpieczeń w społeczeństwie anarchokapitalistycznym ujawnia jeden z przypadków działania tego typu mechanizmu internalizacji kosztów niemoralnych działań.

Jak charakteryzując logikę działania wolnego rynku ubezpieczeń zauważa Hans-Hermann Hoppe w *Krótkiej historii człowieka*, „nie można ubezpieczyć się od każdego rodzaju ‘ryzyka’. Jest to możliwe tylko w przypadku ‘wypadków’, czyli ryzyka zdarzenia, nad którym ubezpieczony nie ma kontroli i na które nie ma wpływu. Tak więc możliwym jest na przykład ubezpieczenie się od ryzyka śmierci czy pożaru, lecz niemożliwym jest ubezpieczenie się od samobójstwa czy samodzielnego podpalenia własnego domu. Na tej samej zasadzie nie można ubezpieczyć się od porażki biznesowej, bezrobocia czy nielubienia swoich sąsiadów, ponieważ w każdym z tych przypadków ma się nad nimi w jakimś stopniu kontrolę. Co najważniejsze, niemożność ubezpieczenia się od swoich własnych działań i sentymentów (w przeciwieństwie do wypadków) implikuje także niemożliwość ubezpieczenia się od ryzyka szkód wywołanych swoim wcześniejszym agresywnym zachowaniem lub prowokacją. Stąd każdy ubezpieczyciel musi nałożyć ograniczenia na działania swoich klientów tak, aby wykluczyć z nich wszelką agresję czy prowokację. Oznacza to, że wszelkie ubezpieczenie od katastrof społecznych, takich jak przestępczość, musi być uzależnione od poddania się przez ubezpieczonych

konkretnym normom kulturalnego, nieagresywnego zachowania”. Ta intuicyjnie jasna charakterystyka logiki ubezpieczeń, zgodnie z którą nie można ubezpieczyć się od swoich własnych intencjonalnych działań (jak podpalenie własnego domu przez ubezpieczonego) a jedynie od wypadków (jak pożar domu ubezpieczonego, na który nie miał on wpływu), oparta jest na rozważaniach o prawdopodobieństwie Franka H. Knighta i częstotliwościowej teorii prawdopodobieństwa Richarda von Misesa rozwiniętej następnie przez Ludwiga von Misesa w teorię prawdopodobieństwa klas. Aby zrozumieć w pełni logikę ubezpieczeń, należy przyjrzeć się krótko tej teorii prawdopodobieństwa.

Zgodnie z teorią częstotliwościową prawdopodobieństwa Richarda von Misesa prawdopodobieństwo, które stanowi podstawę rachunku prawdopodobieństwa, odnosi się tylko do jednakowych (*uniform*) zdarzeń powtarzających się bez końca (*unlimited repetition*) lub dużych ilości jednakowych elementów zachodzących w tym samym czasie, czyli ogólnie rzecz ujmując do fenomenów masowych. Na przykład w popularnej grze orzeł czy reszka powtarzającymi się jednakowymi zdarzeniami są rzuty monetą. Należące do tego kolektywu<sup>5</sup> zdarzenia (rzuty monetą w grze orzeł czy reszka) różnią się tylko jednym atrybutem, czyli stroną, na którą upada moneta. Stosunek przypadków, w których wystąpił atrybut (na przykład orzeł) do wszystkich przypadków w danym kolektywie (wszystkie rzuty monetą w grze orzeł czy reszka) nazywany jest częstotliwością wystąpienia atrybutu w tym kolektywie, a więc prawdopodobieństwem. Podobnie w przypadku ubezpieczeń na życie kolektywem jest grupa ludzi, na przykład pięćdziesięcioletnich mężczyzn wykonujących dany zawód i żyjących w danym regionie, zaś atrybutem przypadek śmierci w tej grupie osób. Przez prawdopodobieństwo śmierci rozumiemy natomiast częstotliwość występowania atrybutu (śmierci) w tym kolektywie (pięćdziesięcioletni mężczyźni wykonujący dany zawód i żyjący w danym regionie). Oznacza to, że mówiąc o prawdopodobieństwie, myślimy o określonej klasie jednorodnych zdarzeń (kolektywie), nie zaś o konkretnym zdarzeniu czy jednostce. A więc rachunek prawdopodobieństwa stosuje się tylko do kolektywu – sekwencji jednakowych zdarzeń, które różnią się tylko jednym obserwowalnym atrybutem. Te zdarzenia, w przypadku których nie można pomyśleć o kolektywie, do którego należą, nie są przedmiotem rachunku prawdopodobieństwa (każde takie zdarzenie samo tworzy kolektyw)

<sup>5</sup> Dwa warunki, które musi spełniać kolektyw, aby miała do niego zastosowanie kategoria prawdopodobieństwa są zgodnie z teorią Richarda von Misesa następujące: 1) kolektyw to taki fenomen masowy, w którym częstotliwość występowania atrybutu zbliża się do określonej granicy w miarę kontynuowania obserwacji w nieskończoność; 2) kolektyw to taki fenomen masowy, co do którego nie ma możliwości podania metody wyboru elementów kolektywu w taki sposób, aby dały one inny rozkład częstotliwości niż ta występująca w całym kolektywie.

i niemożliwe jest liczbowe określenie ich prawdopodobieństwa, co więcej, zastosowanie kategorii prawdopodobieństwa do zdarzeń niebędących elementem kolektywu nie ma sensu<sup>6</sup>.

Niemożliwość zastosowania kategorii prawdopodobieństwa (i rachunku prawdopodobieństwa) do konkretnych zdarzeń niebędących elementem kolektywu demonstrowa Richard von Mises na następującym przykładzie. Jeśli w ubezpieczeniach na życie określilibyśmy prawdopodobieństwo śmierci w danym kolektywie (np. pięćdziesięcioletni mężczyźni wykonujący dany zawód i żyjący w danym regionie) jako wynoszące dajmy na to 0,015, to twierdzenie, że prawdopodobieństwo śmierci pana X (pięćdziesięcioletniego mężczyzny wykonującego ten zawód i żyjącego w tym regionie) jako takie wynosi w związku z tym 0,015, byłoby bezsensowne. Pan X należy bowiem nie tylko do kolektywu pięćdziesięcioletnich mężczyzn o takich a takich charakterystykach, lecz także do niezliczonej ilości innych możliwych kolektywów. Nie wiemy więc i nie możemy wiedzieć, ile wynosi prawdopodobieństwo śmierci pana X jako takie. Jeśli prawdopodobieństwo byłoby liczone dla kobiet i mężczyzn, wówczas wyniosłoby mniej niż 0,015. Która z tych wartości prawdopodobieństwa byłaby tą właściwą? Przecież pan X należy do tego drugiego kolektywu tak samo jak do pierwszego. Z kolei argument, że prawdziwa wartość prawdopodobieństwa śmierci pana X może być określona poprzez ograniczenie kolektywu, do którego należy pan X tak dalece, jak to tylko możliwe (aby kolektyw ten był określony jak najprecyzyjniej), nie rozwiązuje problemu, ponieważ metoda ta prowadziłaby do sytuacji, w której ów precyzyjny kolektyw składałby się tylko z pana X, czyli praktycznie w ogóle by nie istniał<sup>7</sup>.

Ludwig von Mises dokonał generalizacji i ulepszenia tej teorii prawdopodobieństwa wprowadzając pojęcie prawdopodobieństwa klas. Zgodnie z koncepcją Ludwiga von Misesa kategoria prawdopodobieństwa i rachunek prawdopodobieństwa mają zastosowanie tylko do takiej klasy zdarzeń, w przypadku której wiemy wszystko o zachowaniu całej tej klasy zdarzeń, ale o konkretnym, pojedynczym zdarzeniu nie wiemy nic poza tym, że należy ono do tej klasy<sup>8</sup>. Zdarzenie, o którym wiedzielibyśmy coś więcej niż tylko to, że należy ono do danej klasy, z definicji nie należałoby do tej klasy, byłoby bowiem zdarzeniem unikalnym i samo w sobie stanowiłoby klasę „zdarzeń”.

Rozważania te, pozornie wysoce teoretyczne, mają jednak kluczowe znaczenie praktyczne, ponieważ opiera się na nich logika ubezpieczeń. Ubezpieczenie oznacza

<sup>6</sup> R. von Mises, *Probability, Statistics and Truth*, George Allen and Unwin LTD, London 1961, s. 10-15.

<sup>7</sup> R. von Mises, *Probability...*, 17-18.

<sup>8</sup> L. von Mises, *Human Action*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2008, s. 107.

eliminację ryzyka poprzez jego grupowanie czy łączenie (*pooling*). Jak zauważa Ludwig von Mises, aby ubezpieczyć osobę X od ryzyka, dajmy na to, utraty w danym zdarzeniu 100 dolarów, czyli aby ryzyko to wyeliminować, ubezpieczalnia musi znać prawdopodobieństwo wystąpienia tego zdarzenia w danej klasie zdarzeń. Jeśli więc założymy, że ryzyko tego zdarzenia w danej klasie zdarzeń wynosi 0,1 i że ubezpieczalnia ubezpiecza łącznie 10 osób od ryzyka tego zdarzenia, to jest w stanie obliczyć wysokość składki ubezpieczeniowej (10 dolarów) i zagwarantować osobie X wypłatę pełnego odszkodowania. Jeśli jednak w tej samej grupie osób (w tej samej klasie) ryzyko tego zdarzenia wynosi nie 0,1, lecz 0,2, wówczas składka ubezpieczeniowa niezbędna do wywiązania się przez firmę ubezpieczeniową z jej zobowiązań wobec klientów musi być wyższa (20 dolarów), w innym wypadku firma wygeneruje straty<sup>9</sup>. Do obliczenia wysokości składek ubezpieczeniowych niezbędna jest więc wiedza na temat prawdopodobieństwa w danych klasach zdarzeń. Zdarzenia, które są unikalne i stanowią klasę same w sobie nie mogą więc być przedmiotem działalności ubezpieczeniowej, ponieważ w ich przypadku niemożliwa jest kalkulacja prawdopodobieństwa (rachunek prawdopodobieństwa w ogóle nie ma zastosowania i wszelkie dane dotyczące ich występowania mogą mieć charakter wyłącznie historyczny), a więc i kalkulacja wysokości składek ubezpieczeniowych.

Wszelkie zdarzenia, które mogą być wynikiem decyzji czy działań potencjalnego ubezpieczonego stanowią zdarzenia unikalne, będące klasą samą w sobie. O każdym z takich zdarzeń wiadomo bowiem coś więcej niż tylko to, że należy ono do danej klasy zjawisk – przynajmniej sam potencjalny ubezpieczony zna warunki konieczne jego wystąpienia, ponieważ zależy ono od jego woli. Oznacza to, że zdarzenia te nie mogą być przedmiotem grupowania ryzyka i ich koszty muszą być ponoszone indywidualnie. Rozważmy krótko jeden z przypadków, który stanowi rdzeń sporu pomiędzy światopoglądem judeochrześcijańskim a ortodoksją sekularystyczną – przypadek eutanazji.

Z punktu widzenia filozofii politycznej libertarianizmu (anarchokapitalizmu) jako refleksji nad uzasadnionym i nieuzasadnionym stosowaniem przemocy w relacjach międzyludzkich, dobrowolna eutanazja klasyfikowana jest jako działanie legalne, zaś jej penalizacja czy delegalizacja jako przypadek nieuzasadnionego stosowania przemocy (naruszenie zasady nieagresji). Pozostając na tym *stricte* filozoficzno-politycznym poziomie dyskusji, można by zatem uznać, że libertarianizm opowiada się po stronie sekularystycznej ortodoksji w sporze o eutanazję. Konkluzja ta byłaby jednak jedynie powierzchownym odczytaniem filozofii politycznej libertarianizmu, pominięciem faktu, że poza wąskimi ramami prawnymi określającymi katalog

<sup>9</sup> L. von Mises, *Human Action...*, s. 108.

czynów zabronionych, działanie wolnego rynku i wolnych jednostek posiadających jurysdykcję (w tym moralną) w obszarze swojej własności prywatnej prowadziłyby do wyłonienia się spontanicznego ładu kulturowego i moralnego, w ramach którego określone jednostki i działania obciążone byłyby pozaprawnymi kosztami. Jeden z takich kosztów miałby swoje źródło w przedstawionej powyżej logice działania nieskrępowanego rynku ubezpieczeń.

Dobrowolna eutanazja jest wynikiem decyzji konkretnego cierpiącego człowieka (ubezpieczonego lub nie), który uważa, że w sytuacji, w której się znalazł, śmierć jest dla niego lepszym rozwiązaniem niż kontynuowanie życia. Nie istnieje zatem coś takiego, jak prawdopodobieństwo poddania się dobrowolnej eutanazji, ponieważ za każdym razem, gdy dobrowolna eutanazja ma miejsce, jest ona wynikiem decyzji eutanowanego. Niemożliwa jest więc w jej przypadku kalkulacja wysokości składek ubezpieczeniowych. Jako taka dobrowolna eutanazja nie może więc stanowić przedmiotu grupowania ryzyka. Oznacza to, że w sytuacji działania nieskrępowanego rynku ubezpieczeń jej koszty musiałyby być ponoszone indywidualnie. Jakie byłyby to koszty? W zależności od przypadku albo brak ubezpieczenia na życie, albo utrata świadczenia z ubezpieczenia na życie. W ten sposób działające w ramach swej nieskrępowanej i zgodnej z ogólnymi zasadami filozofii politycznej libertarianizmu jurysdykcji firmy ubezpieczeniowe, kierując się co do zasady jedynie własnym interesem ekonomicznym, kształtowałyby w społeczeństwie anarchokapitalistycznym spontaniczny, relatywnie konserwatywny ład kulturowo-moralny.

### 3. Podsumowanie

Filozofia polityczna Hansa-Hermanna Hoppego zarówno w sposobie argumentacji, jak i treści argumentów przelamuje wiele współczesnych polityczno-poprawnościowych mitów i wymyka się tradycyjnym podziałom czy to na poszczególne nurty myśli politycznej, czy to na dyscypliny naukowe. Jeden z takich niekonwencjonalnych aspektów myśli Hansa-Hermanna Hoppego starałem się choć trochę przybliżyć w tym esej: tezę o prakseologicznej, socjologicznej i filozoficznej kompatybilności anarchokapitalizmu i konserwatyizmu. Z twierdzeniem tym, ale i z innymi tezami prezentowanymi przez Hansa-Hermanna Hoppego – o wyższości monarchii nad demokracją, o plutokratycznej naturze tej drugiej, o różnicach w inteligencji pomiędzy rasami, o niemoralnej naturze instytucji państwa *etc.* – można zmierzyć się w pełni tylko studiując argumenty samego autora *Ekonomii i etyki własności prywatnej*.

# Anarcho-Capitalism, Aggression and Copyright<sup>1</sup>

## 1. Introduction

In the present paper I deliver a politico-philosophical argument against intellectual property, particularly against copyright. The criticism I provide here is based on the anarcho-capitalist political philosophy of Hans-Hermann Hoppe and the theory of intellectual property developed by Stephan Kinsella. My main research problem is the following question: *What is the relation between the institution of copyright and aggression?* It is a ubiquitous belief that the institution of copyright protects original authors' property against violation (aggression). Notwithstanding these common beliefs, the main thesis of the paper is the following assertion: *Copyright is an instance of aggression.* Many libertarian thinkers endorse the idea that the institution of intellectual property is incompatible with private property and consists in violation thereof. In this paper I present the libertarian case against the institution of intellectual property and provide philosophical background for this criticism by elaborating on the relations between freedom, private property and aggression; particularly, I highlight the link which connects the fact of scarcity with the possibility of conflicts and demonstrate how this link influences the question of rights and aggression.

To investigate my research problem I employ both the case-based method that reasons by analogy with paradigmatic cases<sup>2</sup> and the method of reflective equilibrium that examines relations between sets of assertions<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Pierwotnie tekst ukazał się w nieco innej formie w (originally published in): "Political Dialogues. Journal of Political Theory" 2014, nr 16, s. 37-47.

<sup>2</sup> On the case-based method see: S.E. Toulmin, A.R. Jonsen, *The Abuse of Casuistry*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1989, p. 323-324, passim; S.E. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, New York 2008, p. 87-109, passim; J.F. Childress, *Methods in Bioethics*, [in:] *The Oxford Handbook of Bioethics*, B. Steinbock (ed.), Oxford University Press, New York 2007, p. 29-34.

<sup>3</sup> On the method of reflective equilibrium see: N. Daniels, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, "The Journal of Philosophy" 1979, Vol. 76, No. 5; D.W. Haslett, *What Is Wrong With Reflective Equilibria?*, "Philosophical Quarterly" 1987, No. 37/148; J. Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, "The Philosophical Review" 1951, Vol. 60, No. 2; J.D. Arras, *The Way We Reason Now: Reflective Equilibrium in Bioethics*, [in:] *The Oxford Handbook of Bioethics*, B. Steinbock (ed.), Oxford University Press, New York 2007; N. Daniels, *Reflective Equilibrium*, [in:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2011; J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971; R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury Academic, London 2013; Ł. Dominiak, *Metoda równowagi refleksyjnej [reflective equilibrium] w filozofii polityki*, "Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne" 2012, No. 36.

## 2. The Libertarian Case Against Copyright

Commencing with the libertarian case against copyright, I will provide grounds for a fully-fledged philosophical argument for my thesis. Let's then consider the following series of thought experiments. Imagine that you have a luxurious wrist watch. You wear the watch on every occasion and proudly so. During your usual afternoon stroll a pickpocket silently approaches you and steals your wrist watch. What is the effect of the pickpocket's action as far as your private property is concerned? It is simple: legitimate property that you had before (the wrist watch) has been taken from you without your consent and you do not have it any more. The pickpocket's action constitutes an instance of private property violation: the property that you had before has been taken from you (stolen, destroyed, diminished *etc.*) without your consent. This simple story represents of course the paradigmatic case of private property rights violation: theft.

Now imagine a different story. You wrote a very good paper. Being proud of it, you keep the journal with your paper exposed on a shelf in your flat. Your academic challenger copies some parts of your paper and publish it under his name. This simple story represents the paradigmatic case of intellectual property violation: plagiarism. But what is the effect of the plagiarists' action? You still have the journal with your paper on the shelf. It has not been taken from you. Nor have the ideas expressed in your paper been taken from you. Everything you had before the plagiarist copied your paper is still yours: the physical journal with your paper on your shelf, the ideas expressed in your paper, the patterns of words in which you expressed the ideas. Hence, the plagiarist's action does not constitute an instance of private property violation, let alone theft: the property you had before (the journal with your paper on your shelf, the ideas, the patterns of words) has not been taken from you without your consent. As Stephan Kinsella noticed, "if you copy a book I have written, I still have the original (tangible) book, and I also still 'have' the pattern of words that constitute the book. Thus, authored works are not scarce in the same sense that a piece of land or a car are scarce. If you take my car, I no longer have it. But if you 'take' a book-pattern and use it to make your own physical book, I still have my own copy"<sup>4</sup>.

Our possible opponent could disagree with this conclusion on the basis that when the plagiarist from our story copies the paper, he steals something from the author, namely he steals the value of the paper. If copyright were abode by, the author would gain financial and other profits (colleagues' admiration, social status, fame *etc.*) from selling copies of the paper and being its exclusive author.

---

<sup>4</sup> S. Kinsella, *Against Intellectual Property*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2008, p. 32.



Hence, the plagiarist's action constitutes an instance of "property" violation: the "property" the author had before, namely the value of the paper, has been taken from him (diminished) without his consent. In a word, by copying the paper, the plagiarist steals the value of the paper. The position that property rights are about creating values and that any diminution of value of things constitutes therefore an infringement on property rights is espoused for example by objectivist thinkers. For instance, Ayn Rand points out that "by forbidding an unauthorized reproduction of the object, the law declares, in effect, that the physical labor of copying is not the source of the object's value, that that value is created by the originator of the idea and may not be used without his consent; thus the law establishes the property right of a mind to that which it has brought into existence"<sup>5</sup>. Also David Kelley expresses this value-based theory of property rights when he says that "the essential basis of property rights lies in the phenomenon of creating value"<sup>6</sup>.

Unfortunately, this reply would have the extremely paradoxical implications. Consider another story. Imagine that you run a distillery. You sell whisky and you are very successful businessman. Your neighbour realises how successful you are and opens a winery next to your distillery. He starts to sell wine. Some of your existing customers sometimes prefer to drink wine rather than whisky. You see that you are losing customers on behalf of your neighbour. The value of your whisky business drops because of your neighbour's actions. To stay in the business you have to considerably lower the price of your whisky to compete with your neighbour for customers. But this again means that the value of your distillery plummets because of your neighbour's actions. However, your neighbour did not commit any immoral act, let alone a breach of law or crime. He just used his property to open his own business. Your neighbour did not violate your tangible property. He did not steal your whisky nor interfered with your distillery. Yet he, the same as the plagiarist, diminished the value of your property.

Any free market competition diminishes value of goods and services offered for purchase on the market. If the supply of a given good increases, the price (the value) of this good decreases. If one would like to protect the value of tangible goods against diminution, one would have to oppose any free market competition, being thereby involved in violation of individuals' freedom and private property rights. As Hans-Hermann Hoppe points out, "it is easy to recognize that nearly every action of an individual can alter the value (price) of someone

---

<sup>5</sup> A. Rand, *Patents and Copyrights*, in *Capitalism: The Unknown Ideal*, New American Library, New York 1967, p. 130.

<sup>6</sup> D. Kelley, *Intellectual Property Rights. Response to Stephan Kinsella*, „Institute of Objectivist Studies Journal”, vol. 5, no. 2, 1995, p. 13.

else's property. For example, when person A enters the labor or the marriage market, this may change the value of B in these markets. And when A changes his relative valuations of beer and bread, or if A himself decides to become a brewer or baker, this changes the value of the property of other brewers and bakers. According to the view that value damage constitutes a rights violation, A would be committing a punishable offense vis-à-vis brewers or bakers"<sup>7</sup>. As this line of argument clearly demonstrates, the policy of protecting value of tangible goods that the institution of intellectual property (according to our possible opponent) is based on violates individuals' freedom and property rights and therefore is an instance of aggression.

Our possible opponent could try to defend his position by singling out intellectual property as the only instance where the protection of value is justified. But such a strategy would equal surrender. This would mean that protecting value of tangible goods in general violates individuals' freedom and property rights but in one special case it is allegedly justified notwithstanding this violation. That would straightaway confirm my thesis. So, to argue that intellectual property does not violate individuals' freedom and property, our opponent has to find different criterion than the protection of value.

He could try to claim that property violation does not consists only in stealing, destroying, diminishing or, generally speaking, expropriating but also in using property in a way that is not permitted by the owner. He could argue that the author of the paper or the owner of copyright sells the paper only conditionally, i.e. with the restriction that the paper cannot be copied; that the owner sells only part of his property rights to the paper. This is a position more or less represented by Murray Rothbard. Rothbard formulates his argument in favour of intellectual property in the following way: "Suppose that Brown allows Green into his home and shows him an invention of Brown's hitherto kept secret, but only on the condition that Green keeps this information private. In that case, Brown has granted to Green not absolute ownership of the knowledge of his invention, but *conditional* ownership, with Brown retaining the ownership power to disseminate the knowledge of the invention. If Green discloses the invention anyway, he is violating the residual property right of Brown to disseminate knowledge of the invention, and is therefore to that extent a thief"<sup>8</sup>. At first glance this argument seems persuasive. There are many tangible goods that are sold only conditionally.

---

<sup>7</sup> H.-H. Hoppe, *The Great Fiction. Property, Economy, Society, and the Politics of Decline*, Laissez Faire Books, Baltimore 2012, p. 15.

<sup>8</sup> M. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, New York University Press, New York 1998, p. 123.

For example some breeds of animals are sold under condition that they will not serve as sires; also real estate is subject to many conditions limiting property rights of the purchaser *etc.* In a word, it can be stipulated in the purchase contract that only some property rights to a given good are being sold and if both parties of the contract agree on it, there is by definition no violation of freedom or property rights. Unfortunately, this analogy is far-fetched as far as such intangible goods as these protected by copyright are concerned. Consider the following line of argument.

If I buy a house that I cannot sell until five years pass under the sanction that I will be burdened with extra payments, this limitation of my property rights pertains only to this very house. If somebody else sees my house and builds a very similar house of his own, he is not bound by the purchase contract that I signed with regard to my house. Similarly, if I contractually agree that the cat I buy will not serve as sire, this contract is binding only as far as me, the seller and this very cat are concerned. If somebody else sees my cat and obtains a very similar cat from other source, he is not bound by the contract that I signed. Intellectual property works utterly differently. If I buy a paper protected by copyright, it is not only me who is allegedly bound by the contract with the copyright owner but also any other person who does not buy the paper nor borrows it *etc.* If somebody else sees my paper or listens to the conversation about its content *etc.* and copies it, he also infringes on copyright. Here the analogy with the real contracts and tangible property collapses. Copyright does not place contractual duties on the parties of contract but imposes obligations on people who have never signed any contract with copyright owners, not even the implicit one. As Stephan Kinsella points out, “even if a seller of an object could somehow ‘reserve’ certain use-rights with respect to the sold object, how does this prevent third parties from using information apparent from or conveyed in that object? Reserved rights proponents say more than that the immediate buyer B1 is bound not to reproduce the book; for this result could be obtained by pointing to the implicit contract between seller A and buyer B1. Let us consider a third party, T1, who finds and reads the abandoned book, thus learning the information in it. Alternatively, consider third party T2, who never has possession of or even sees the book; he merely learns of the information in the book from gossip, graffiti, unsolicited e-mail, and so forth. Neither T1 nor T2 has a contract with A, but both now possess certain knowledge. Even if the book somehow does not contain within it a ‘right to reproduce,’ how can this prevent T1 and T2 from using their own knowledge? And even if we say that T1 is somehow “bound” by a contractual copyright notice printed on the book (an untenable view of contract), how is T2 bound by any contract or reserved

right?”<sup>9</sup>. Hence, copyright cannot be construed in terms of contractual duties. These though are the only one which do not violate people’s private property. Imposing uncontractual duties on individuals by definition constitutes an invasion on their freedom and property rights.

This broken analogy with tangible property reveals the most important feature of the institution of intellectual property, especially of the copyright: the fact that copyright directly violates individuals’ freedom and property rights. From the moment I publish a paper that is protected by copyright, you are not allowed to use your tangible property, i.e. your paper, computer, printer, ink, brain, hands *etc.*, in a way that infringes on my copyright; from this moment on I am an owner of a part of your property. Again Kinsella writes: “ownership of ideal rights gives the IP owner some degree of control—ownership—over the tangible property of innumerable others. Patent and copyright invariably transfer partial ownership of tangible property from its natural owner to innovators, inventors, and artists”<sup>10</sup>. Even though you appropriated your tangible property before I wrote my paper and even though you did it in a legitimate way, without violating anyone’s rights, I become an owner of a part of your tangible property without your consent: you are expropriated by me to the extent my copyright holds. I did not buy your property rights to your printer, ink or computer, you did not give it to me as a free gift. I became an owner of a part of your property without your consent, just by the act of writing something that you are not even interested in. Since one can legitimately appropriate an item only in two ways, viz. either by homesteading it or by free exchange, then if one becomes an owner of an item in some other way, it constitutes a form of theft. In this sense copyright is not a way of protecting individuals’ private property but of expropriating people and violating their property rights.

### 3. Freedom, Private Property and Aggression

Political philosophy knows a conundrum concerning the boundaries of personal freedom. The conundrum consists in delineating the boundaries of personal freedom in such a way as to avoid an overlap of individuals’ spheres of freedom and the resultant conflict between people. The most famous attempt to solve this conundrum is Isaiah Berlin’s theory of negative liberty according to which “I am normally said to be free to the degree to which no human being interferes with my activity. Political liberty in this sense is simply the area within which a man

<sup>9</sup> S. Kinsella, *Against...*, p. 51.

<sup>10</sup> S. Kinsella, *Against...*, p. 15.

can do what he wants”<sup>11</sup> (or “the area within which a man can act unobstructed by others”<sup>12</sup>). The problem with Berlin’s solutions as well as with many others is that, notwithstanding the appearances, they do not help to avoid conflicts between people nor delineates the respective spheres of personal freedom whatsoever. An example (different than copyright which would also be apt in this case) will suffice here. If I viciously disseminate a false and derogatory information about you that prevent you from getting a job that you would otherwise have got, you do not act “unobstructed by others” nor can you “do what you want” because I “interfere with your activity”. However, if you wanted to stop me for instance by suing me for slander, you would “interfere with my activity” of gossiping and I would be obstructed by you. There could be some considerations of greater good or lesser evil but the fact would still remain the same: my freedom of speech would be encroached by you. Similarly, if I disseminate derogatory information about you, I interfere with your activity and obstruct your actions. Whichever direction we move, the violation of freedom construed in a Berlinian way will result. As we see then, Berlin’s criterion does not delineate the respective spheres of personal freedom and therefore does not help to avoid conflicts between people. Why is it so? Because the praxeological condition of possibility of conflict between people is the fact of scarcity. Conflicts can take place only over scarce goods. If “all external goods were available in superabundance, if they were ‘free goods’, such as the air that we breathe is normally a ‘free’ good, if whatever one did with these goods, his actions had repercussions *neither* with respect to his own future supply of such goods, nor with regard to the present or future supply of the same goods for others (and vice versa), it would be impossible that there could ever be a conflict between people concerning the use of such goods. A conflict becomes possible only if goods are scarce”<sup>13</sup>. Hence, a theory of freedom, justice, property rights or, generally speaking, a norm of conduct not only has to allow for avoiding conflicts over already scarce goods but also cannot itself generate such scarcity. Reputation is not a scarce good though. If A has an opinion about C it does not mean that B cannot have the same opinion about C. By treating reputation as a scarce good, Berlin’s theory of freedom not only does not allow for avoiding conflicts but generates scarcity where there was none before and therefore induces conflicts over these artificially scarce goods. It means that Berlin’s criterion, the same as the institution of intellectual property, cannot serve as a norm of conduct because “it

<sup>11</sup> I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1958, p. 7.

<sup>12</sup> I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969, p. 122.

<sup>13</sup> H.-H. Hoppe, *Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2012, p. 381.

is the purpose of norms to help avoid otherwise unavoidable conflict. A norm that generates conflict rather than helping to avoid it is *contrary to the very purpose of norms*. It is a dysfunctional norm or a perversion”<sup>14</sup>.

This politico-philosophical conundrum has been solved satisfactorily by libertarian criterion of personal freedom. According to libertarianism, liberty is understood in terms of private property. It means that I am free as far as my private property is not violated, provided I do not violate your private property. Murray Rothbard explains “how the libertarian defines the concept of ‘freedom’ or ‘liberty’. Freedom is a condition in which a person’s ownership rights in his own body and his legitimate material property are *not* invaded, are not aggressed against. A man who steals another man’s property is invading and restricting the victim’s freedom, as does the man who beats another over the head. Freedom and unrestricted property right go hand in hand. On the other hand, to the libertarian, ‘crime’ is an act of aggression against a man’s property right, either in his own person or his materially owned objects. Crime is an invasion, by the use of violence, against a man’s property and therefore against his liberty”<sup>15</sup>. Hence, if the libertarian (or anyone else’s) criterion of delineating respective spheres of personal freedom is to be able to avoid conflicts and overlaps, its construal of private property must itself preclude the possibility of conflicts and overlaps. It means that for the boundaries of liberty to be clearly delineated, the boundaries of private property also has to be clearly delineated, visible and objective. To boot, since the source of any conflict is the scarcity of goods, the institution of private property cannot itself generate such a scarcity.

That is why the institution of private property can concern only physical resources. First of all, only physical goods are naturally scarce, so a conflict over them can arise. If conflict can arise, then there is a need for norms that establish conflictless ways of dealing with these scarce goods: this is the role of private property rights. Second of all, if property rights concern only naturally scarce physical resources, they do not themselves create scarcity and therefore they do not themselves generate conflicts. Third, because the borders between physical goods are objective and visible, the possibility of blunders is essentially non-existent; therefore it is easy for people to say in advance what constitutes the violation of property rights. As Hans-Hermann Hoppe writes, “it is some sort of technical necessity for any theory of property (not just the natural position described here) that the delimitation of the property rights of one person against those of another be formulated

<sup>14</sup> H.-H. Hoppe, *The Great...*, p. 161.

<sup>15</sup> M. Rothbard, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, Macmillan Publishing, New York 2002, p. 41.

in *physical, objective, intersubjectively* ascertainable terms. Otherwise it would be impossible for an actor to determine *ex ante* if any particular action of his were an aggression or not, and so the social function of property norms (any property norms), i.e., to make a conflict—free interaction possible, could not be fulfilled simply for technical reasons<sup>16</sup>.

Unfortunately, neither of these conditions is fulfilled in the case of the institution of intellectual property. First of all, as I demonstrated above, ideas and their expressions are not scarce. If A has pattern P expressing idea I and if B copies pattern P, A still has both pattern P and idea I. Second of all, since ideas and patterns are not naturally scarce and intellectual property rights nonetheless protect them, they by necessity create an artificial scarcity. As Stephan Kinsella points out, “by recognizing a right in an ideal object, one creates scarcity where none existed before”<sup>17</sup>. But if intellectual property in general and copyright in particular create scarcity and if scarcity is the praxeological condition of possibility of conflicts, intellectual property does not help to avoid conflicts but to create them. Therefore intellectual property rights are dysfunctional norms and perversion of justice. Third, the borders between intellectual property are blurred, ambiguous, arbitrary and subjective. There has not been probably other case in the history of law (besides trial by ordeal) where the answer to the question of what constitutes an illegal act would be even in ten percent so intricate and arbitrary as in the case of intellectual property law. It is vague what is protected, how many “chunks” of this ideal “something” is enough to constitute intellectual property and correspondingly to constitute violation thereof *etc.* So, Stephan Kinsella writes that the institution of intellectual property “almost invariably protects only certain types of creations—unless, that is, every single useful idea one comes up with is subject to ownership. But the distinction between the protectable and the unprotectable is necessarily arbitrary”<sup>18</sup>. Intellectual property “involves arbitrary distinctions with respect to what classes of creations deserve protection, and concerning the length of the term of the protection”<sup>19</sup> and “has no moorings to objective borders of actual, tangible property, and thus is inherently vague, amorphous, ambiguous, and subjective”<sup>20</sup>.

Finally, we have come to the question of aggression. The same as in the case of the concept of freedom, the concept of aggression hinges upon the clear construal of private property. Libertarian political philosophy defines aggression in general

<sup>16</sup> H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2012, p. 23.

<sup>17</sup> S. Kinsella, *Against...*, p. 33.

<sup>18</sup> S. Kinsella, *Against...*, p. 23.

<sup>19</sup> S. Kinsella, *Against...*, p. 25-26.

<sup>20</sup> S. Kinsella, *Against...*, p. 24.

terms as violence against private property. First of all, since property is understood as tangible property, aggression means only physical violence or “invasion of the *physical* integrity of another person’s property”<sup>21</sup>. Second of all, the category of property is broadly construed within libertarianism, i.e. it refers on the one hand to person’s body and then is covered by the principle of self-ownership and, on the other hand, to external tangible resources and then is covered by the principle of homesteading and free exchange. Similarly, aggression is understood as both violence against person’s body and violence against person’s external tangible property. As Stephan Kinsella points out, “libertarians tend to elaborate or define the non-aggression principle in a somewhat counterintuitive or idiosyncratic way, so that ‘aggression’, as they mean it, covers both interpersonal bodily violence and theft or trespass against other owned resources. In their elaborations they say that we oppose aggression against the bodies or property of other people”<sup>22</sup>. Moreover, not each act of violence is aggressive. For an act to be an aggressive act, it has to initiate violence against other people and their property without their consent.

Now it is clearly visible that both intellectual property in general and copyright in particular are instances of aggression. They initiate invasion of legitimate property of individuals who either homesteaded it or acquired it through free exchange. This aggressive violence concerns both persons’ bodies and external tangible property. A copyright holder is allowed to violently stop legitimate self-owners against their will from employing their hands, vocal cords, brains *etc.* to the extent his copyright stretches. Similarly, a copyright holder is allowed to violently stop other people against their will from using their computers, printers, paper, ink *etc.* to the extent his copyright stretches. In this sense and to this extent a copyright holder becomes an owner of other people’s bodies and their tangible property. As far as the first type of infringement is concerned, copyright and other kinds of intellectual property rights verge on slavery – possessing other people, though to a very small extent. In the second case, they constitute theft. Again, libertarian theory gets it right: “Copyright and patent grants of privilege are another form of property infringement — courtesy of the state. While they have their origins in a much earlier privilege given to ‘friends of the crown’, in their modern incarnation they blend in with the welfare state’s wealth-distributing impetus. Far from being ‘natural’ property rights grounded in the common law, patent and copyright are monopoly privileges granted solely by state legislation (...) The mere act of

<sup>21</sup> H.-H. Hoppe, *A Theory...*, p. 166.

<sup>22</sup> S. Kinsella, *Libertarian Legal Theory, Self-Ownership, and Drug Laws*, “The Daily Bell”, July 20, 2014, [online]: <http://www.thedailybell.com/exclusive-interviews/35492/Anthony-Wile-Stephan-Kinsella-on-Libertarian-Legal-Theory-Self-Ownership-and-Drug-Laws/>; 25.03.2015.



creation — composing a song, penning a novel or inventing a mousetrap — gives the creator control over the tangible property of others. In addition to allowing the author partially to control the paper, ink, computer and photocopies of others, copyright in particular restricts not only our rights to our property, but to our very bodies (...) Patent and copyright clearly undermine private property. A staunch defense of private property must lead to anti-intellectual-property conclusions”<sup>23</sup>.

#### **4. Conclusions**

In this paper I provided arguments in favour of the thesis that copyright is an instance of aggression. My line of argument was based on the theory developed by Stephan Kinsella and political philosophy of Hans-Hermann Hoppe. Deriving from this Austro-libertarian tradition, I demonstrated that since a copyright holder becomes an illegitimate owner of other people’s bodies and tangible property, copyright means expropriation, redistribution and thereby aggression. For norms of conduct, theories of justice and freedom included, to work and stay coherent, they have to solve conflicts over scarce resources. If a given norm of conduct, for instance copyright, itself produces scarcity where there was none before, conflicts and inconsistencies will result. The costs of such mistaken norms and theories are then paid by these people whose property and freedom is violated, often with the full sanction of the state.

---

<sup>23</sup> I. Mercer, S. Kinsella, *Do Patents and Copyrights Undermine Private Property?*, [online]: [http://www.stephan-kinsella.com/wp-content/uploads/publications/InsightMag\\_com\\_symp\\_printable.htm](http://www.stephan-kinsella.com/wp-content/uploads/publications/InsightMag_com_symp_printable.htm); 25.03.2015.

# Libertarianism and Obligatory Child Support<sup>1</sup>

## 1. Introduction

It is commonly believed amongst libertarians that the institution of obligatory child support as an instance of uncontractual positive duty is incompatible with the fundamental tenets of the libertarian doctrine. As Walter Block puts it, “a basic premise of libertarianism is that there are no positive obligations”<sup>2</sup>. The strongest formulation of this ubiquitous idea concerning children’s rights was formulated by Murray Rothbard in his widely acclaimed book *The Ethics of Liberty*. Starting with the purely negative concept of right as an area of human action that no one is allowed to interfere with, Rothbard demonstrates that “any positive duty that coerces a man to perform an act for another’s sake is an infringement on the former’s liberty and property rights and as such is unacceptable in the free society”, hence “the parent should not have a legal obligation to feed, clothe, or educate his children, since such obligations would entail positive acts coerced upon the parent and depriving the parent of his rights”<sup>3</sup>. What is more, in the case of parents who do not want to work (or do not want to work so much) and generate income, the state forces them to work under threat of property seizure and imprisonment what makes obligatory child support a form of involuntary servitude i.e. “a condition in which the victim is forced to work for another by the use or threat of physical restraint or physical injury, or by the use or threat of coercion through law or the legal process”<sup>4</sup>. This very feature of obligatory child support is what libertarianism opposes particularly vehemently. As Murray Rothbard says: “If there is anything a libertarian must be squarely and totally against, it is *involuntary servitude*—forced labor—an act which denies the most elemental right of self-ownership”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Pierwotnie tekst ukazał się w nieco innej formie w (originally published in): „Athenaeum. Polish Political Science Studies” 2015, vol. 48, s. 90-106.

<sup>2</sup> W. Block, *Libertarianism, Positive Obligations, and Property Abandonment: Children’s Rights*, „International Journal of Social Economics”, Vol. 31, No. 3, 2004, p. 275.

<sup>3</sup> M. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, New York University Press, New York 1998, p. 100.

<sup>4</sup> *United States v. Kozminski*, 487 U.S. 931, 942 (1998).

<sup>5</sup> M. Rothbard, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2002, p. 78.

In the present paper I investigate the following research question: *What construal of the libertarian theory of distributive justice is the institution of obligatory child support compatible with?* To solve my research problem, I first analyse the reasons for which obligatory child support is incompatible with the classical libertarian theory of distributive justice. I identify two main reasons of this incompatibility: 1) obligatory child support is not an instance of a duty that stems from creation of peril; 2) obligatory child support is not a contractual duty in a sense of the property title-transfer model of contracts. I claim that main of all the background reasons of this incompatibility is what I call the *Conjoined Child Ownership Account* that is presupposed by the classical libertarian theory of distributive justice. Hence, for obligatory child support to be compatible with libertarianism, the *Conjoined Child Ownership Account* has to be jettisoned and replaced with the *Exclusive Child Ownership Account*. This however is possible only if the libertarian theory of distributive justice is construed in an unorthodox way. The main thesis of this paper is then the following assertion: *Obligatory child support is compatible with the libertarian theory of distributive justice interpreted in terms of the "finders-creators ethic"*.

To investigate my research problem I employ the method of reflective equilibrium<sup>6</sup>. Generally speaking, the method of reflective equilibrium aims at putting our considered judgements, principles and background theories into a state of coherence. However, since social institutions are embodiments of our beliefs, they also can correspond with theories, doctrines or principles. In this sense, an institution can be compatible with doctrines or theories. Since "institutions are stable and recurring patterns of behavior"<sup>7</sup>, it follows from the concept of institution that the thesis of compatibility or incompatibility of a particular institution with a given theory or belief should not hinge on the incidental, extraordinary, whim-dependent or pathological behaviours that occur within the purview of an institution. Quite to the contrary, the analysis should focus on stable, recurrent, default and normal elements of an institution.

<sup>6</sup> On the method of reflective equilibrium see: N. Daniels, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, "The Journal of Philosophy" 1979, vol. 76, nr 5; D.W. Haslett, *What Is Wrong With Reflective Equilibria?*, "Philosophical Quarterly" 1987, nr 37/148; J. Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, "The Philosophical Review" 1951, vol. 60, nr 2; J.D. Arras, *The Way We Reason Now: Reflective Equilibrium in Bioethics*, [w:] *The Oxford Handbook of Bioethics*, red. B. Steinbock, New York 2007; N. Daniels, *Reflective Equilibrium*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wiosna 2011; J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge 1971; R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London 2013; Ł. Dominiak, *Metoda równowagi refleksyjnej [reflective equilibrium] w filozofii polityki*, "Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne" 2012, nr 36.

<sup>7</sup> S.P. Huntington, *Political Development and Political Decay*, "World Politics", Vol. 17, No. 3, 1965, p. 394.

## 2. Positive Duties, Theory of Contracts, and Obligatory Child Support

In his seminal paper on the topic, *The Law of Omissions and Neglect of Children*, Williamson M. Evers considers four sorts of legal duties existing in Anglo-American law in terms of which parents' obligation to support their children could possibly be interpreted: a duty to help the government, a status-based duty, a duty that stems from creation of peril and a contractual duty. According to the libertarian political philosophy for a positive duty not to violate individuals' rights it has to be either a duty that stems from creation of peril or a contractual duty. The first two types of duty are incompatible with libertarianism for obvious reasons: 1. the government is either as such incompatible with anarcho-libertarianism or compatible only as a minimal government with the minarcho-libertarianism, i.e. in neither case duties to help the government are justified; 2. if you oblige A, who peacefully works in a given profession (or who adopts a given social role), to perform some positive actions he does not want to perform, you prevent him from pursuing this profession and at the same time you prevent innumerable others from voluntarily dealing with A (employing A, buying A's services or goods *etc.*); you thereby initiate aggression against A and innumerable others.

Hence, according to the libertarian political philosophy for a positive duty not to violate individual rights it has to be either a duty that stems from creation of peril or a contractual duty. The first case, as far as it corresponds with the libertarian principles, presupposes that for a positive duty to occur, the obliged person has to put somebody in danger by committing an invasive act. As Williamson Evers points out, "the criminal law punishes persons who put into motion some force that invades individual rights and who then neglect to halt the force which they originally set in motion"<sup>8</sup>. If you push somebody into water, you have a positive duty to rescue him or you will be guilty not only of infringing upon his bodily inviolability (pushing him into water against his will) but also of homicide (if he drowns in effect of your already illicit act). What is the basis of positive duties in these types of cases is that "the creator of the peril has effectively committed an invasive act" and that the obliged person is the same person as the person who has created the peril: "the duty of the perpetrator to aid the imperiled in such cases is to be distinguished from a more generalized duty that is sometimes advanced, namely, a duty of everyone to aid imperiled"<sup>9</sup> which is unjustified on libertarian grounds.

<sup>8</sup> W.M. Evers, *The Law of Omissions and Neglect of Children*, „Journal of Libertarian Studies“, Vol. 2, No. 1, 1978, p. 3.

<sup>9</sup> W.M. Evers, *The Law of Omissions...*, p. 3.

Some libertarians hold that bringing a child into being is a situation analogous with putting this child into danger and so that it places positive duties on parents. Stephan Kinsella writes (not espousing this contention himself): “the libertarian could argue that the parent has various positive obligations to his or her children, such as the obligation to feed, shelter, educate, *etc.* The idea here is that libertarianism does not oppose ‘positive rights’; it simply insists that they be voluntarily incurred. One way to do this is by contract; another is by trespassing against someone’s property. Now, if you pass by a drowning man in a lake you have no enforceable (legal) obligation to try to rescue him; but if you push someone in a lake you have a positive obligation to try to rescue him. If you don’t you could be liable for homicide. Likewise, if your voluntary actions bring into being an infant with natural needs for shelter, food, care, it is akin to throwing someone into a lake. In both cases you create a situation where another human is in dire need of help and without which he will die. By creating this situation of need you incur an obligation to provide for those needs”<sup>10</sup>.

Unfortunately, this analogy is entirely tenuous. First of all, for a positive duty that stems from creation of peril to take place, an invasive act or “trespassing against someone’s property” has to take place first. But getting pregnant is not an invasive act. Nor is it “trespassing against someone’s private property” since there is nobody yet whose private property could be trespassed: a child and its private property is only called into existence by getting pregnant; there is no child floating in the air whose private property is violated by pregnancy. Second of all, as the Non-Identity Problem<sup>11</sup> demonstrates, for this very child with its “natural needs for shelter, food, care”, the only option was either to exist with these needs or not to exist at all and since we do not consider a life with needs not worth living or worse than non-existence, the analogy with “throwing someone into a lake” is again broken. By throwing someone into a lake you worsen his situation, otherwise he would not complain or there would be no issue at stake; by getting pregnant, on the other hand, you do not worsen anyone’s situation, you create life. Hence, obligatory child support cannot be justified as a duty that stems from creation of peril.

<sup>10</sup> S. Kinsella, *How We Come To Own Ourselves*, „Mises Daily”, September 7, 2006, [online]: <http://mises.org/library/how-we-come-own-ourselves>; 30 V 2015.

<sup>11</sup> On the Non-Identity Problem see: D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1987, p. 351-379; J. McMahan, *Wrongful Life: Paradoxes in the Morality of Causing People to Exist*, [in:] *Bioethics*, J. Harris (ed.), Oxford University Press, New York 2004, p. 445-475; J. Glover, *Future People, Disability, and Screening*, [in:] *Bioethics*, J. Harris (ed.), Oxford University Press, New York 2004, p. 429-444; B. Steinbock, *Life Before Birth. The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*, Oxford University Press, New York 2011, p. 83-92; P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, New York 2011, p. 109-119; Ł. Dominiak, *Prenatal Harm and Theory of Identity*, „Political Dialogues. Journal of Political Theory”, No. 15, 2013, p. 46-52.

The second possibility is that obligatory child support could be an instance of a contractual duty. Unfortunately, this theory also meets insurmountable difficulties. Referring to the fact that “some persons believe that the obligation to support children stems from a contract or implied contract between the parents themselves or between the parents and children”<sup>12</sup>, Evers claims that the attempt to interpret a duty to support one’s minor children as a contractual duty is implausible for two main reasons. First of all, it is usually the case that people do not sign contracts to support their children, therefore what we can talk about here is just an implicit contract. But the problem with implicit contracts is that “deriving obligations from implicit contracts looks very much like simply imposing obligations on others by force. Then we are no longer talking about contract and consent but about might defining right”<sup>13</sup>.

Second of all, even if a contract to support one’s children were an explicit and formal one, no transfer of property title would take place in such a contract: “it should from the first be clear that no transfer of property title has occurred in such alleged contracts, and that therefore they should not be legally binding”<sup>14</sup>. From a libertarian point of view, as it is clearly expressed by Murray Rothbard in *The Ethics of Liberty*, for a contract to be binding it has to involve a real property transfer between parties. Mere promises and expectations cannot be legally binding, even if they assume a formal and explicit character. For a contract to bind, there has to be some property that one party conditionally transfers to the other party so if the other party did not fulfil her part of the contract, she would be in an illegitimate possession of this property; in other words, she would initiate an invasion of the property rights creating thereby a reason to seize her property (and more) as a compensation for the violation. Rothbard writes: “In short, a contract should only be enforceable when the failure to fulfill it is an implicit theft of property. But this can only be true if we hold that validly enforceable contracts only exist where title to property has already been *transferred*, and therefore where the failure to abide by the contract means that the other party’s property is retained by the delinquent party, without the consent of the former (implicit theft)”<sup>15</sup>.

By the same token, for obligatory child support to be a contractual duty, there has to be first some property transfer *to the payer* of child support to legally oblige

<sup>12</sup> W.M. Evers, *The Law of Omissions...*, p. 5.

<sup>13</sup> W.M. Evers, *The Law of Omissions...*, p. 7.

<sup>14</sup> W.M. Evers, *The Law of Omissions...*, p. 5.

<sup>15</sup> M. Rothbard, *The Ethics of Liberty...*, p. 133.

him to pay child support *to the receiver*<sup>16</sup>. It means that child support would be obligatory in the libertarian social order if and only if it were the case that child-support avoider would thereby come to the position of being in an illegitimate possession of the obligee's property. On the other hand, if we were to recognise a contractual duty of child support where there was no real transfer of property title involved, we would end up with "the promised expectations model or the present mixed content of the law of contracts"<sup>17</sup> that legally enforce promises and thereby violate people's property rights.

Why enforcing promises violates people's property rights? A person who makes a mere promise does not violate anyone's property rights, does not initiate aggression and thereby is not an aggressor; she merely enjoys her property rights to her vocal cords and brain. On the other hand, if we hold a person who is not an aggressor liable for breaking a promise and take of her property as a compensation to a promisee, we initiate aggression against the former's property rights.

Hence, since if obligatory child support is to be a contractual duty, there has to be first some property transfer *to the payer* of child support, the question arises: What kind of property could it be and who would be the parties of child support contracts? The only natural candidate for the answer to the first part of the question is that this property would be the child itself. As to the second part of the question there are two possibilities: either parents and children or only parents would be the parties of child support contracts.

If we construe child support contracts as contracts between parents and children, we fall into contradiction. Children cannot act as consenting agents until relatively late in their lives. Without the ability to act as consenting agents they are unable to conclude contracts. The moment at which they acquire this ability is the moment at which they stop being children and so the moment at which paying *child* support to them is not logically possible any more. So, if we wanted child support contracts to be contracts between children and parents, we would make these contracts objectless by the very act of signing them. Even if one argued that this contradiction is only

<sup>16</sup> Of course, it is imaginable and perhaps even probable that the obligation to pay child support would be generated by the present property transfer in the future by the child support payer alone. For instance, if A said at time t1: "Hereby I transfer my property title to such and such sum of money at t2, t3, t4... to the mother of my child (or to my child etc.)", he would generate thereby a duty to pay child support at t2, t3, t4... in an agreed on sums. The question though remains: why should he do it if he was not obligated in the first place? The present essay tries to address this question.

<sup>17</sup> W.M. Evers, *Toward a Reformulation of the Law of Contracts*, „Journal of Libertarian Studies”, Vol. 1, No. 1, 1977, p. 5.

an apparent one, the fact that we could not conclude child support contracts until relatively late would utterly undermine the very idea and purpose of child support. This possibility is then excluded.

So, we are left only with the second possibility, namely, that these are parents who could be the parties of child support contract. However, if we assume – as it is assumed in the current legal systems – that both parents are owners of the child, we end up with the promised expectation model of contracts. If both parents own the child, there is nothing that the child support payments could be exchanged for and the promised expectations model of contracts is the only option available to us. Imagine for instance a child support contract modelled on the actual child support law. Parents who consider securing their children's material situation in the case of divorce oblige themselves to support financially their children in such a manner that the custodial parent will incur the costs of bringing them up whereas the non-custodial parent will transfer, let's say, 25% of his income to the non-custodial parent. Does any transfer of property titles between parties of the contract take place here? Not really. The only transfer of property title is between parents and children. They transfer their property to children by supporting them, both before divorce and after it. But they do not transfer any property titles between each other, or more specifically the custodial parent does not transfer any property to the child support payer – therefore, what is to be the source of the latter obligation to pay child support?<sup>18</sup> Hence, what we are dealing here with is a sheer promise: the mother promises the father to support their children in the case of divorce and the father does the same.

Therefore it seems that the only possibility for obligatory child support to function as a contractual duty (as well as the only possibility for obligatory child support to be compatible with libertarianism) would be the situation in which only one of the parents would be the exclusive owner of the child. Then the owner could conclude a contract with the other parent stipulating e.g.: “Hereby I transfer the title to half of my property in the child to the father and the father obliges himself to pay child support to me in exchange for the title”. However, can such

---

<sup>18</sup> As mentioned earlier, they could make this promise a valid contract by “hereby transferring the property title to their resources in the future”. But again, the question is: why should they do it in the first place? The custodial parent cannot “blackmail” the non-custodial parent with entirely taking the child away from him, since the child is a common property and that would be not a blackmail but an extortion, i.e. violation of the non-custodial parent's rights. On the other hand, Walter Block's suggestion that a parent who does not care for a child forfeits his guardianship over the child explains perfectly a sanction that is placed on the non-payer of child support and indicates thereby an incentive that would work towards emerging of child support institution in the private law society; yet, this suggestion does not answer a question of what is (if any) the source of the non-custodial parent's obligation to pay child support in a case when he does not want to be a parent any more.



a construal of child ownership (*Exclusive Child Ownership Account*) be justified within the libertarian political philosophy? This is the question of the libertarian theory of distributive justice.

### 3. Classical Libertarian Theory of Distributive Justice and Child Ownership

According to the classical libertarian theory of distributive justice, one can become a legitimate owner of a thing only in two ways: either by homesteading a previously unowned thing (by mixing one's labour with the thing, occupying it, transforming it *etc.* – there is an ongoing debate as to the question of what homesteading consists in) or by receiving a previously owned thing through voluntary transfer from the previous owner (in exchange for something else or as a free gift). As Robert Nozick points out, the appropriation of a holding may take place only in these two ways:

1. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in acquisition is entitled to that holding.
2. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in transfer, from someone else entitled to the holding, is entitled to the holding.
3. No one is entitled to a holding except by (repeated) applications of 1 and 2<sup>19</sup>.

There are thus only two possible general ways in which the mother could become the exclusive owner of the child (a more radical thesis that the father could be the exclusive owner of the child seems utterly doomed to failure): 1. she could homestead the child; 2. she could receive it as a free gift or in exchange for something. To answer the question if the mother could be the exclusive owner of the child on the basis of the classical libertarian theory of distributive justice we have to analyse these two options in turn.

First, the mother cannot become the exclusive owner of the child by homesteading (i.e. transforming, occupying or mixing her labour with) it, since for homesteading to take place the resources that are homesteaded (i.e. transformed into something else, occupied or mixed with labour) cannot be owned. Only when the resources are unowned one can homestead them. As Hans-Hermann Hoppe says, “the homesteading principle means the first-use-first-own rule regarding unowned, nature-given resources”<sup>20</sup>. Obviously, there are no previously unowned children floating in the air, waiting for somebody to homestead them. Quite to the contrary, children are produced from gametes that are already owned

<sup>19</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell Publishing, Oxford 2014, p. 151.

<sup>20</sup> H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2006, p. 413-414.

by both parents. So, the resources that are transformed into a child are already owned. Therefore, a mother cannot become the exclusive owner of a child by homesteading it.

One could try to argue that it is possible that the father could abandon his gametes thereby making them unowned and that only then the mother would homestead the gametes and produce the child. That would be the case of becoming the legitimate exclusive owner of the child. Unfortunately, this reply is much weaker than it seems at first glance. Its weakness consists in not realising that in the libertarian social order children are also resources that can generate profits on their owner's behalf. Therefore, the abandonment of children in the libertarian society, although theoretically possible, would be praxeologically improbable – the same as praxeologically improbable is the claim that people will start abandoning their real estates tomorrow. But let's analyse this reply in detail.

As I mentioned above, in the libertarian social order there are no positive duties except duties that stem from creation of peril and contractual ones. By the same token, there are no duties connected with being a co-owner of the child except these two types. Therefore the father who does not sign a child support contract can be a co-owner of the child and have no duties (no costs) connected with this ownership. On the other hand, if one wants to abandon one's property, one has to notify others of this fact. As Walter Block points out, this necessity of notification "follows not from any positive obligation whatsoever, but rather from the logical implication of what it means to abandon something. You cannot (logically) abandon something if you do not notify others of its availability for their own ownership. At most, if you do not undertake any notification, you have not abandoned it, but rather are simply the absentee owner over it (...) you are still the owner of it, and are (temporarily, for the moment, even for the rest of your life) not using it any more. You have, in a word, not yet succeeded in abandoning it. In other words, abandoning property is not something you can attain merely by wishing for it; merely by no longer using it; merely by no longer exercising the tradition ownership rights over it"<sup>21</sup>. Therefore, the father who wants to abandon his gametes has to notify others (the mother) of this fact. However, notification means extra costs. Therefore, by being a co-owner of the child the father does not incur any costs whereas by abandoning the gametes he incurs some extra costs. Hence, what the above reply essentially boils down to is the assertion that the father having a choice between two ways of not taking care of the child would choose the more expensive one. This sounds implausible. Moreover, taking into consideration the aforementioned fact that being a co-owner of the

---

<sup>21</sup> W. Block, *Libertarianism...*, p. 279.

child can bestow profits on the father (the mother might one day want to buy his part of the property title, the father can demand remunerations for agreeing to the mother's decisions concerning the child, both parents can put the child up for paid adoption *etc.*) whereas abandoning the gametes can involve extra costs (the father could one day change his mind as to the child ownership), the plausibility of this reply plummets drastically. Basically, because in the libertarian social order children are also resources, it is, generally speaking, better to have them than to abandon them, other things being equal.

Second, it seems then that the mother could become the exclusive owner of the child *via* transfer of the gametes (or a part of the property title in the child) from the father. This is perfectly conceivable and even presupposed by the above argument: since children are resources, so do gametes; if the father does not want to have the child, he can sell his gametes (or his part of the property title in the child) to the mother (he can even make a gift)<sup>22</sup>. What is though highly improbable is that the same man who just effectively demonstrated by selling his property title in the child (or gametes) that he does not want to have the child, would even though be willing to pay child support to the child / mother, i.e. would be willing to buyback the property title to the same child for his child support payments. Although it is theoretically possible, it is praxeologically improbable and makes the case for the claim that obligatory child support is compatible with libertarianism to hinge on the whims of protean individuals and extraordinary cases.

As this analysis proves, except extraordinary and improbable cases, the classical libertarian theory of distributive justice does not allow for the existence of the institution of obligatory child support. The reason for that is that classical libertarianism presupposes what I call the *Common Child Ownership Account*. According to this account, a default situation is that both parents own the child. It can be the case that for some extraordinary reasons (for instance, the death of the father) only one parent would be the owner of the child, however normally, as far as the institution of family and child ownership is concerned, the *Common Child Ownership Account* is a valid and default theory of child ownership. This idea is confirmed

<sup>22</sup> If we look at the nature of the majority of current man-woman sexual relationships, we can conclude that in the act of intercourse a man makes a gift of his gametes to a woman and therefore from this moment onwards only a woman is the owner of the gametes and the subsequent zygote, foetus, child. A problem with this remark is that it presupposes the current legal system in which both parents are owners of the child no matter what and in which, therefore, a man cannot – sperm banks excluded – decide neither on the legal nature of the gamete-transfer he makes to a woman nor on his property rights to the child. If this legal system were replaced by a libertarian one, the structure of incentives would change so considerably that we could not be sure any more whether men would be so willing to make free gifts of their gametes.

by such outstanding libertarians as Murray Rothbard or Walter Block. According to Rothbard, when a child is born „the parents – or rather the mother, who is the only certain and visible parent – as the creators of the baby become its owners”<sup>23</sup>. In turn Block points out that the mother does not homestead the child alone but “with a little initial help from the father”<sup>24</sup>. Therefore, it has to be concluded that the institution of obligatory child support is incompatible with the classical libertarian theory of redistributive justice. For the institution of obligatory child support to be compatible with libertarianism, the *Common Child Ownership Account* has to be jettisoned. However, since this account is presupposed by the classical libertarian theory of distributive justice, then the whole theory would have to be reformulated. Is libertarianism capable of such a reformulation? This is the question of the alternative construal of the libertarian theory of distributive justice.

#### 4. Finders-Creators Ethic, Libertarian Theory of Distributive Justice, and Child Ownership

In what way the classical libertarian theory of distributive justice has to be construed to allow for the *Exclusive Child Ownership Account* and compatibility between the institution of obligatory child support and libertarianism? I claim that such a construal can be provided by the Israel M. Kirzner’s theory of finders-creators ethic and entrepreneurial discovery<sup>25</sup>.

According to the finders-creators ethic, an entrepreneur or producer does not transform the existing resources but creates them, or their value, *ex nihilo*. An entrepreneur – thanks to his intelligence, talent and labour – discovers a potential use of the existing resources and by implementing his discovery, he creates something, a resource or value, that did not exist before his discovery. Kirzner writes, “until a resource has been discovered, *it has not*, in the sense relevant to the rights of access and common use, *existed at all*. On this view it seems plausible to consider the discoverer (of the hitherto ‘non-existent’ resource) as, in the relevant sense, the *creator* of what he has found”<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> M. Rothbard, *The Ethics of Liberty...*, p. 99.

<sup>24</sup> W. Block, *Libertarianism...*, p. 280.

<sup>25</sup> On the theory of entrepreneurial discoveries and finders-creators ethic see: I.M. Kirzner, *Entrepreneurial Discovery and the Competitive Market Process: An Austrian Approach*, „Journal of Economic Literature”, Vol. 35, No. 1, 1997, p. 60-85; I.M. Kirzner, *Discovery, Capitalism, and Distributive Justice*, Basil Blackwell, New York 1989; I.M. Kirzner, *Discovery and the Capitalist Process*, University of Chicago Press, Chicago 1985; I.M. Kirzner, *Competition and Entrepreneurship*, University of Chicago Press, Chicago 1973; I.M. Kirzner, *Perception, Opportunity, and Profit: Studies in the Theory of Entrepreneurship*, University of Chicago Press, Chicago 1979.

<sup>26</sup> I.M. Kirzner, *Entrepreneurship, Entitlement, and Economic Justice*, [in:] *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State, and Utopia*, J. Paul (ed.), Basil Blackwell, Oxford 1981, p. 395-396.

Hence, according to Israel M. Kirzner, next to the original acquisition of holdings and transfer of property there is the third way of appropriating things: a creation. "It should be noted that ownership-by-creation is quite different from ownership-by-just-acquisition-from-nature. Ownership by acquisition occurs against the prior background of *given* unheld resources. Acquisition is, in fact, a kind of 'transfer' (from nature to the first holder). Ownership by creation, on the other hand, involves no notion of transfer at all. The finder-creator has spontaneously generated hitherto non-existent resources, and is seen, therefore, as their natural owner"<sup>27</sup>.

Imagine the following scenario. A lumberjack cuts down a tree that belongs to him. A carpenter comes into lumberjack's timber without the latter's consent and makes a wardrobe of this timber. Who is the owner of the wardrobe? On the basis of classical libertarian theory of distributive justice it cannot be the carpenter since he violated both the principle of justice in transfer (lumberjack did not consent to the transfer of his timber to the carpenter) and the principle of justice in acquisition (timber was not an unowned resource). As Stephan Kinsella points out, no libertarian would "hold that creating an item using raw material owned by others gives the thief-creator ownership of the item"<sup>28</sup>. In turn on the basis of the finders-creators ethic it is the carpenter who is the owner of the wardrobe<sup>29</sup>. Even though without the lumberjack's labour and timber there would be no wardrobe – the same as without the carpenter's work there would be no wardrobe either – the lumberjack cannot be the "creator" of the wardrobe in the sense of finders-creators ethic since he did not effectively discover a hitherto unknown use for timber (timber as a wardrobe); what he "created" is timber; he discovered a new use for tree (tree as timber). It is the carpenter who effectively discovered that timber can be the wardrobe and therefore he is the "creator" of the wardrobe.

The finders-creators ethic introduces therefore an alternative construal of the principle of homesteading. The classical libertarianism understands homesteading as appropriation of unheld resources. On the other hand, from the finders-creators ethic vantage point the appropriation can also take place by "creation of an entirely new dimension of the holding – something not only, not previously held, but also something that did not, in the relevant sense, exist previously altogether"<sup>30</sup>. Hence, the classical libertarian theory of original acquisition is characterised by

<sup>27</sup> I.M. Kirzner, *Entrepreneurship...*, p. 396.

<sup>28</sup> S. Kinsella, *Against Intellectual Property*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2008, p. 39.

<sup>29</sup> It does not mean though that the carpenter does not have a duty to retribute; quite to the contrary.

<sup>30</sup> I.M. Kirzner, *Entrepreneurship...*, p. 402.

the “decided lack of enthusiasm for the possibility that many cases of original acquisition may qualify, at least in part, for justification under the finder-creator, finder-keep ethic”<sup>31</sup>.

Therefore, from the finders-creators ethic point of view the carpenter, as the creator of the wardrobe, is as a matter of logic the first-comer to the wardrobe, the original appropriator of the wardrobe; before he created the wardrobe there had not been the wardrobe yet to first come to or to homestead. Obviously, the lumberjack still has property title to his timber. But on what basis should he have it to the wardrobe? Has he received it through the rightful transfer of holdings or through original acquisition of holdings? Before the carpenter made the wardrobe there had not been this wardrobe yet for anyone to have property title to. Nor did the carpenter transfer property title to the wardrobe to the lumberjack. Of course nothing of this sort happened in the first place either when the carpenter seized the lumberjack’s timber. But no one holds that the lumberjack lost thereby the property title to his timber. However, since there is no timber any more, only the wardrobe, the lumberjack has a right to be compensated for his timber (plus for all other negative consequences of unlawful action of the carpenter). He has though no right to the wardrobe as such. As Kirzner points out, one can argue in objection to the finders-creators ethic “that if I discover new, hitherto unnoticed value in my neighbor’s property, that additional value ought, on the finders, keepers ethic, be mine *without* any transfer of property at all. To the extent that the ‘new value’ can be consumed without violating the rights of the neighbor, this seems not unreasonable. In general, where consumption of the newly discovered value cannot occur without violating existing rights, it will be in the interest of the discoverer to buy up *those* rights, in order to enjoy the new values which he has discovered”<sup>32</sup>.

By the same token as in the lumberjack-carpenter thought experiment, even though without man’s labour and sperm there would be no child – the same as without mother’s labour and egg there would be no child either – a man cannot be the “creator” of a child since he does not effectively produce a new resource or value as far as his gametes are concerned; he does not create “an entirely new dimension of the holding – something not only, not previously held, but also something that did not, in the relevant sense, exist previously altogether”. What he creates is sperm; his body transforms other cells such as spermatogonia into sperm, adding thereby “an entirely new dimension” to his spermatogonia. It is a woman who transforms a sperm and egg into a child, adding thereby “an entirely new dimension” to the

<sup>31</sup> I.M. Kirzner, *Entrepreneurship...*, p. 402.

<sup>32</sup> I.M. Kirzner, *Entrepreneurship...*, p. 411.

gametes – “something not only, not previously held, but also something that did not, in the relevant sense, exist previously altogether” and therefore it is a woman who is the “creator” of a child. Whatever the moment of the beginning of human life we assume on the continuum ranging from conception to birth, it is the labour of mother’s body that produces a child from the father’s and mother’s genetic material. Hence, as far as the finders-creators ethic is concerned it is the mother who is the creator of the child and thereby its exclusive owner.

It is then clear that the finders-creators ethic presupposes the *Exclusive Child Ownership Account*. According to the *Exclusive Child Ownership Account* it is not possible for a man to become an owner of a child in a “natural” way. On the basis of the finders-creators ethic and the Exclusive Child Ownership Account, contrary to contemporary political regimes, being the genetic father (or genetic mother) of the child has no bearing on the property title to the child. As I demonstrated above, what matters is who adds “an entirely new dimension” to the gametes, who transforms the genetic material into a child. In the case of natural pregnancy it is always a genetic and biological mother and therefore she is the creator, the original appropriator of the child; in the case of *in vitro* fertilisation and surrogacy it is, depending on the theory of the beginning of human life, a scientist or biological mother (not genetic one), unless a contract with the *in vitro* fertilisation clinic or surrogate mother stipulates otherwise. So, whatever the case, the genetic father of the child is not a “natural”, original owner of the child; he is a late-comer. Second of all, because a genetic father is a late-comer who, regardless of his motives, beliefs or aspirations, cannot originally appropriate a child, there is only one legitimate possibility left for him as to the child ownership, namely he can appropriate a child through transfer of holdings. Hence, the praxeological constraints that would be placed on the genetic parents by the finders-creators ethic and the *Exclusive Child Ownership Account* would determine “stable and recurring patterns of behavior” according to which *if a man wants to have a child, he has to receive property title to a child from its mother who is its exclusive original appropriator*. It means that whatever man’s motives and beliefs are, receiving the property title to a child from its mother would constitute for him an inevitable means *if* he wanted to achieve an end of having a child. Since a man could acquire property title to a child from the mother only in one of the two ways: 1) he could receive it as a gift; 2) or he could exchange it for his property, the second scenario would of course be the case of the spontaneous emergence of obligatory child support in the private law society. Although the exact and detailed form that obligatory child support would adopt

under conditions of unorthodox libertarianism is beyond our comprehension, we can predict with a perfect certitude that *if* it developed, it would function as an exchange of property titles between the mother and a man.

Because, as I mentioned earlier on, the only possibility for obligatory child support to function as a contractual duty, as well as the only possibility for obligatory child support to be compatible with libertarianism, is the situation in which just one of the parents is the exclusive owner of the child, it is now obvious that on the basis of the unorthodox libertarian theory of distributive justice (finders-creators ethic) it is perfectly possible for obligatory child support to function as an explicit contractual duty in accordance with the property title-transfer model of contracts. If the mother is the exclusive owner of the child, she can transfer her property title in the child to a man in exchange for man's property title to his money (or other property); as a result of the transfer he becomes a co-owner of the child and she appropriates his child support payments. Hence, Williamson M. Evers' criticism "that no transfer of property title occurs in such alleged contracts, and that therefore they are not legally binding" is valid only as far as we espouse the classical libertarian theory of distributive justice and the *Common Child Ownership Account*: if a child is originally co-owned by the parents, there is nothing to exchange the child support payments for. But as far as we espouse the unorthodox libertarian theory of distributive justice (finders-creators ethic) and the *Exclusive Child Ownership Account*, Evers' criticism does not apply.

## 5. Conclusions

In this paper I analysed the problem of compatibility between the institution of obligatory child support and libertarianism. I demonstrated that the institution of obligatory child support is incompatible with the classical libertarian theory of distributive justice since the latter presupposes the *Common Child Ownership Account*. If children were naturally a property of both parents, child support contracts would degenerate into promised expectations model of contracts which is inconsistent with the libertarian doctrine. On the other hand, the institution of obligatory child support is compatible with the unorthodox libertarian theory of distributive justice, namely with the finders-creators ethic. According to this approach, the mother is the creator of the child and thereby its exclusive owner. It is then possible for child support contracts to function within the property title-transfer model of contracts. Therefore the main thesis of the paper, namely that *obligatory child support is compatible with the libertarian theory of distributive justice interpreted in terms of the "finders-creators ethic"*, has been confirmed.



# Trzecia koncepcja wolności Quentina Skinnera: krytyka libertariańska<sup>1</sup>

## 1. Wprowadzenie

Celem tego eseju nie jest przedstawienie interpretacji myśli politycznej Quentina Skinnera ani w jej całości<sup>2</sup>, ani w tej jej części, która dotyczy rozwijanej przez niego republikańskiej koncepcji wolności zakładającej, że „wolność jest ograniczana nie tylko w drodze faktycznej ingerencji czy też groźby takowej, ale także poprzez wiedzę, że jest się uzależnionym od dobrej woli innych”<sup>3</sup>; nie jest nim również odpowiedź na pytanie samego Skinnera, mianowicie, czy udało mu się zaproponować trzecią, obok dwóch Berlinowskich, koncepcję wolności; nie jest nim w końcu interpretacja przywoływanych przez Skinnera tradycji prawa rzymskiego, *common law*, myśli politycznej renesansu *etc.* Nie będąc przedsięwzięciem historyczno-hermeneutycznym<sup>4</sup>, esej ten nie będzie przytaczał szerokich cytatów z Isaiaha Berlina, Philipa Pettita czy samego Quentina Skinnera (z jednym wyjątkiem) ani z tradycji, na które myśliciele ci się powołują, lecz przyjmie założenie o ich znajomości wśród Czytelników. Zadanie, które stawia sobie ten esej jest bowiem *stricte* krytyczne i teoretyczne: przedstawienie argumentów elenktycznych (oraz szkicu pozytywnej odpowiedzi), zbijających tezy, definicje i argumenty prezentowane w ramach teorii wolności Berlina-Skinnera (a w tej mierze, w jakiej Skinner akceptuje jako punkt wyjścia swojej koncepcji i jej tło kontrastowe Berlinowskie ujęcie wolności negatywnej jako nieingerencji, można mówić o teorii Berlina-Skinnera). Zadanie to realizowane będzie z punktu widzenia radykalnej perspektywy teoretyczno-metodologicznej jaką jest filozofia polityczna libertarianizmu.

---

<sup>1</sup> Pierwotnie tekst ukazał się w nieco innej formie w: Quentin Skinner, *Metoda historyczna i wolność republikańska*, J. Grygiel (red.), Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, s. 265-281.

<sup>2</sup> Zob. m.in. Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, *The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 2010; *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, *The Age of Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 2010; *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge 2013; *Visions of Politics*, vol. 1, *Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; *Visions of Politics*, vol. 2, *Renaissance of Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; *Visions of Politics*, vol. 3, *Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; Machiavelli: *A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2000.

<sup>3</sup> Q. Skinner, *A Third Concept of Liberty*, „Proceedings of the British Academy”, nr 117, 2002, s. 247.

<sup>4</sup> Zob. m.in. K. Palonen, *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*, Polity Press, Oxford, Cambridge 2003.

## 2. Wolność jako nieingerencja

Zdaniem Isaiah Berlina wolność w negatywnym sensie oznacza brak ingerencji w moją sferę działania ze strony innych ludzi. Gdy inni odbierają mi możliwość robienia tego, co w innym wypadku mógłbym robić – czy to poprzez zwyczajne uniemożliwienie fizyczne, czy to poprzez przymus – gdy frustrują oni moje wybory i działania, naruszają moją wolność<sup>5</sup>. Na pierwszy rzut oka koncepcja wolności negatywnej Berlina wydaje się klarowna i intuicyjna. Także Quentin Skinner akceptuje to ujęcie – jako „wyjątkowo wnikliwe i wartościowe”<sup>6</sup> – choć zwraca uwagę na jego ograniczony zakres przedmiotowy i konieczność zaproponowania trzeciej koncepcji wolności, która stanowiłaby remedium na to ograniczenie. Sytuacja komplikuje się jednak, gdy z poziomu definicji przejdziemy do analizy konkretnych przypadków z punktu widzenia teorii Berlina.

Przeprowadźmy następujący eksperyment myślowy. Obserwujesz taką oto sytuację. A idzie ulicą niosąc w ręku skórzaną teczkę. Do A podbiega B i stara się wyrwać mu teczkę. Między mężczyznami dochodzi do szarpaniny, po czym B oddala się z teczką. Czy z punktu widzenia koncepcji wolności negatywnej Berlina B dopuścił się ingerencji w sferę działania A naruszając tym samym jego wolność? Nasza pierwsza intuicja – i jednocześnie literalna interpretacja teorii Berlina – jest taka, że B naruszył wolność A *ex definitione*, ponieważ dopuścił się fizycznej ingerencji (zatrzymanie A i wyszarpięcie mu teczki) w sferę działania A (spacer z teczką).

Odpowiedź ta nie wytrzymuje jednak krytyki. Nie wiemy bowiem, czyja jest teczka. Jeśli A ukradł teczkę B a następnie próbował oddalić się z nią z miejsca „przestępstwa”, czemu B zapobiegł, powstrzymując A *in flagranti*, to nie można utrzymywać, że B naruszył wolność A. Pojęcie naruszenia wolności jako ingerencji w sferę czyjegoś działania zakłada bowiem, że sfera ta jest już jakoś określona, to znaczy, że wiemy, która sfera jest moja a która twoja. Innymi słowy, *Bedingung der Möglichkeit* tak pojęcia wolności, jak i jej naruszenia są prawa własności. Aby w ogóle pytanie o to, czy B naruszył wolność A (a nie C, D, E...), miało sens, musimy założyć prawo własności A (a nie C, D, E...) tak do teczki, jak i do jego ciała – ogólnie do tego, co nazywamy sferą działania A (a nie C, D, E...). Jeśli bowiem na przykład owa teczka nie stanowi sfery działania A, lecz B, to wówczas to nie B, lecz A jest tym, kto dopuszcza się ingerencji w sferę działania innej osoby, czyli narusza jej wolność.

<sup>5</sup> Zob. m.in. I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1958, s. 7, passim; *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969, s. xxxviii–xl, 122, passim;

<sup>6</sup> Q. Skinner, *A Third Concept of Liberty*, s. 246.

Jeśli jakiś sceptyk chciałby kontrargumentować przeciwko powyższej tezie, wskazując, że owa sfera działania nie musi być określona za pomocą kategorii praw własności, ponieważ wystarczy, gdy określimy ją za pomocą kategorii posiadania, napotkałby nieprzewidywalne problemy logiczne i nie byłby w stanie racjonalnie uzasadnić swego stanowiska. Aby zrozumieć, dlaczego tak jest, należy odpowiedzieć sobie na pytanie, co to znaczy mieć uprawnienie<sup>7</sup>. W najbardziej elementarnym sensie twierdzenie „A ma uprawnienie do X” oznacza, że B ma obowiązek nieingerowania w działania A względem X. Obowiązek spoczywający na B oznacza zaś, że użycie siły przez A lub jego agenta (państwo, firmę ochroniarską, agencję ubezpieczeniową *etc.*) w celu powstrzymania B od ingerencji w działania A względem X byłoby uzasadnione i prawomocne. Teraz, jeśli sceptyk neguje istnienie uprawnień i upiera się, że wystarczającą podstawą dla określenia sfery działania w naszym eksperymencie myślowym jest kategoria faktycznego posiadania, to twierdzi, co następuje. Jeśli A wejdzie siłą w posiadanie teczki B, do której B nie ma praw własności (ponieważ istnienie takowych sceptyk neguje), to użycie przez B siły w celu zapobieżenia odebrania mu teczki przez A jest nieuzasadnione i nieprawomocne (gdyby było uzasadnione, to oznaczałoby, że sceptyk uznaje jednak, że B ma prawo własności do teczki). Jeśli jednak użycie siły przez B względem A jest nieuzasadnione i nieprawomocne, to znaczy, że A ma prawo bronić się przed użyciem wobec niego siły, która jest nieuzasadniona, czyli, że użycie siły przez A w samoobronie przed B jest uzasadnione, czyli, że A ma prawa własności do teczki (gdyby sceptyk chciał twierdzić, że użycie siły w obu przypadkach jest nieuzasadnione i nieprawomocne, trudno byłoby zrozumieć, co ma na myśli mówiąc „nieuzasadnione” i „nieprawomocne”; byłyby to w jego ustach zupełnie puste terminy). To jednak oznacza, że nasz sceptyk sam sobie przeczy, gdyż negując istnienie praw własności, *nolens volens* uznaje ich istnienie<sup>8</sup>.

Drugi problem – choć ten powyższy jest już w zupełności wystarczający, aby odrzucić ten rodzaj kontrargumentacji – z taką propozycją oparcia kategorii wolności jedynie na faktycznym posiadaniu polega na tym, że albo wolność staje się siłą, albo po raz kolejny zakłada ona prawa własności. W pierwszym przypadku, jeśli oparcie

<sup>7</sup> Zob. m.in. W.N. Hohfeld, *Fundamental Legal Concepts as Applied in Judicial Reasoning*, „Faculty Scholarship Series”, 1917, artykuł 4378, s. 710-770; J.A. Sadowsky, *Private Property and Collective Ownership*, w: T.R. Machan (red.), *The Libertarian Alternative*, Nelson-Hall, Chicago 1974, s. 120-121; A. Gewirth, *The Basis and Content of Human Rights*, „Georgia Law Review”, nr 13, 1979, s. 1143-1170; A. Flew, *What is a Right?*, „Georgia Law Review”, nr 13, 1979, s. 1117-1141; T.R. Machan, *Individuals and Their Rights*, Open Court, La Salle 1989, s. 1-2; R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford, Carlton 2014; s. 28-30.

<sup>8</sup> S. Kinsella, *New Rationalist Directions in Libertarian Rights Theory*, „Journal of Libertarian Studies”, vol. 12, nr 2, 1996, s. 319-320.

kategorii wolności na faktycznym posiadaniu rozumielibyśmy z punktu widzenia stanu posiadania w danej chwili, bez odniesienia się do historii jego zaistnienia, w taki sposób, że ingerencja w posiadanie w danej chwili, jakie by ono nie było, oznaczałaby naruszenie wolności, to wówczas wolność nie byłaby ani pojęciem o potencjale krytycznym, ani ideałem godnym wysiłku, nie mówiąc już o walce czy poświęceniach, ponieważ oznaczałaby sferę działań silniejszego, tego, komu udało się unicestwić przeciwników i zagarnąć jak najwięcej dóbr rzadkich dla siebie w drodze inicjacji przemocy fizycznej (taka sama sytuacja zachodziłaby oczywiście także w przypadku, w którym bez negocjowania istnienia praw własności, chciano by jednak zdefiniować wolność w opozycji do tychże jako np. sferę nieskrępowanych działań złodziei, gwałcicieli, intruzów, włamywaczy czy morderców). W drugim przypadku, jeśli oparcie kategorii wolności na faktycznym posiadaniu rozumielibyśmy z punktu widzenia historii tego posiadania, w taki sposób, że tylko pierwsza ingerencja w stan posiadania oznaczałaby naruszenie wolności – na zasadzie, że jeśli A wszedł w posiadanie teczki bez ingerencji w posiadanie innych osób a następnie B odebrał mu tę teczkę, zaś C odebrał teczkę B a D odebrał ją C *etc.*, to naruszenie wolności miało miejsce tylko w przypadku odebrania teczki A przez B – to oznaczałoby to, że pojęcie wolności jest wtórne wobec teorii pierwotnego zawłaszczenia, samoposiadania i nieagresji.

Konkludując tę część eseju stwierdzić zatem należy po pierwsze niekompletność, mglistość i niepraktyczność negatywnej koncepcji wolności Isaiah Berlina<sup>9</sup> w jej oryginalnej postaci dla rozwiązywania sporów o zasoby rzadkie i określenia sfer działania jednostek, ingerencja w które to sfery oznaczać miałyby naruszenie wolności negatywnej. Po drugie, teoria Berlina, tak jak każda koncepcja wolności, musi zakładać teorię praw własności jako warunek swojej możliwości, sensowności, kompletności i praktyczności. Stąd też koncepcję wolności negatywnej można ocalić tylko poprzez odniesienie jej do kategorii praw własności i redefinicję do następującej postaci: wolność negatywna jest to stan, w którym prawa własności jednostek nie są naruszane przez agresywne (inicjujące przemoc fizyczną lub groźby jej użycia) działania innych osób lub instytucji<sup>10</sup>.

### 3. Wolność jako brak zależności od woli innych

Zasadniczym osiągnięciem koncepcji Quentina Skinnera jest wskazanie, że wolność negatywna jednostek może być ograniczona nie tylko przez faktyczną ingerencję w sferę ich działań, ale także przez wiedzę czy też świadomość życia w stanie

<sup>9</sup> Zob. M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, New York University Press, New York 1998, s. 215-218.

<sup>10</sup> Por. M.N. Rothbard, *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2002, s. 41.

zależności od arbitralnej woli innych. Stan ten charakteryzuje się nie (tylko) tym, że uprawnienia jednostek są naruszane, ale że istnienie bądź nieistnienie tych uprawnień zależy od dyskrecjonalnej władzy polityków – w podejmowanym przez Skinnera kontekście od władzy monarchy do nakładania podatków bez zgody parlamentu i wtrącania do więzień bez procesu. Skinner wiąże więc pojęcie wolności z kategorią uprawnień (w tym zwłaszcza z prawami własności jako podstawą wolności – o czym świadczy choćby przywoływanie słów Tacyta, mówiącego, że „jeśli odbierzesz poddanemu wolność w dysponowaniu jego zarobkiem bądź własnością, zapoznajesz różnicę między człowiekiem wolnym a niewolnikiem”<sup>11</sup>) oraz ich statusem jako roszczeń, których ważność nie zależy od prerogatyw władzy (ponieważ, gdyby od nich zależała, nie byłyby one uprawnieniami, lecz przywilejami czy licencjami), lecz wynika lub przynajmniej czerpie z prawa naturalnego, o czym świadczą przywoływane przez Skinnera słowa Richarda Creshelda, który dyskrejonálną władzę monarchy określa jako „sprzeczną i przeciwną prawu natury”<sup>12</sup>.

Na poparcie tych tez przywołać można Skinnera interpretację obiekcji wysuwanych przez „demokratycznych dżentelmenów” wobec Karola I Stuarta w przededniu angielskiej wojny domowej 1642 roku: „Karol I oskarżany był o zmuszanie swych poddanych do udzielania mu pożyczek oraz o wtrącanie ich do więzień, a nawet wykonywanie egzekucji bez wcześniejszego procesu sądowego. Uważano, że działania te konstytuowały oczywiste naruszenia uprawnień i wolności, ponieważ wiązały się one (zgodnie z brzmieniem Petycji o prawo) ze sprzecznym z prawami i wolnościami kraju napastowaniem poddanych w dużej liczbie. Żaden z rzeczników, o których tu mówię, nigdy nie miał wątpliwości, że owe akty opresji podważały ich wolność jako poddanych króla. Jakkolwiek byli oni bardziej skupieni na innym argumencie, dotyczącym relacji pomiędzy ich wolnościami a prerogatywami monarchy. Ten dalej idący argument, który formułowali, mówił, że owe akty przemocy były jedynie zewnętrznym wyrazem głębszego naruszenia wolności. Leżąca u podstaw owych naruszeń zasada, której sprzeciwiali się przede wszystkim, stanowiła, że w razie konieczności korona posiada prerogatywę, a więc i dyskrejonálną władzę do uwięzienia bez procesu oraz narzucenia podatków bez zgody parlamentu. Obiekcja, którą formułowali, była zaś taka, że jeśli korona posiada takie prerogatywy to oznacza to, że ich własność i wolności osobiste są przez nich posiadane nie na zasadzie uprawnienia, lecz na zasadzie udzielonej łaski, ponieważ korona przypisuje sobie prawo do ich odebrania w dowolnym momencie bez naruszenia sprawiedliwości. Ci demokratyczni dżentelmeni dawali

<sup>11</sup> Q. Skinner, *A Third Concept of Liberty*, s. 252.

<sup>12</sup> Q. Skinner, *A Third Concept of Liberty*, s. 251.

w ten sposób do zrozumienia, że problematyczna była dla nich wizja uprawnień implikowana przez takie rozumienie prerogatywy. Twierdzenie, że nasze podstawowe uprawnienia i wolności mogą być nam bezkarnie odebrane, oznacza, że nie mają one statusu uprawnień, lecz są jedynie koncesjami bądź przywilejami. ... Zaakceptowanie tego, że posiadamy nasze uprawnienia i wolności w zależności od dowolności monarchy, to zaakceptowanie życia w poddaństwie jego woli. Jednak akceptacja życia w takim stanie zależności, to uznanie, że nie żyjemy jak wolni obywatele, lecz jak niewolnicy. Sama wiedza, że korona posiada takie prerogatywy, podważa naszą wolność i wpędza nas w stan poddaństwa”<sup>13</sup>.

Też, którą stawia Skinner jest więc twierdzenie, że wolność negatywna może być ograniczona nie tylko w drodze konkretnych ingerencji i „naruszeń uprawnień”, ale także w drodze uzależnienia (i wiedzy o tym uzależnieniu) naszych uprawnień od arbitralnej woli władzy politycznej (konkretnie władzy monarszej czy szerszej niedemokratycznej). W pierwszej kolejności przeanalizujemy więc ogólną kwestię możliwości naruszeń wolności przez systemowe uzależnienie uprawnień od arbitralnej woli politycznej oraz alternatywnie przez fakt świadomości owego uzależnienia. Następnie zaś poddamy krytyce szczegółową kwestię łączenia tego uzależnienia z konkretnymi ustrojami politycznymi.

Z punktu widzenia teorii libertarianizmu Quentin Skinner dotknął niezwykle istotnego problemu: czy system społeczno-polityczno-ekonomiczny oparty na arbitralnej woli politycznej stanowi sam z siebie naruszenie praw i wolności? Aby właściwie odnieść się do tego pytania, należy porzucić kwestie czysto werbalne. Choć literalnie rzecz ujmując, system taki nie musi z konieczności *naruszać* wszelkich uprawnień czy wolności – jakkolwiek bez wątpienia i z konieczności narusza on przynajmniej jedno takie uprawnienie, czyli prawo wejścia na rynek produkcji sprawiedliwości i bezpieczeństwa – ponieważ, aby naruszenie takie miało miejsce, musi zająć agresywne działanie osób lub instytucji skierowane przeciw prawom własności lub groźba takiego działania, nie zaś jedynie nieokreślona możliwość podjęcia takich (też nieokreślonych) działań przeciwko nieokreślonym osobom i ich nieokreślonej własności, to wpływa on na status uprawnień i wolności w sposób obiektywny i zasadniczy. Zmianę tego statusu uprawnień a co za tym idzie i wolności można zrekonstruować teoretycznie jako przekształcenie rzeczywistych uprawnień i wolności w wolność fiducyjną.

W systemie opartym na arbitralnej woli władzy politycznej zarówno jednostki, jak wspólnoty cieszą się swoimi uprawnieniami (prawami własności) tylko w tej mierze, w jakiej zezwala im na to władza polityczna. Ostatecznie bowiem

<sup>13</sup> Q. Skinner, *A Third Concept of Liberty*, s. 250-251.

w systemie tym wszelkie uprawnienia i wszelka własność opierają się na *fiat* władzy politycznej (stąd mowa o ich fiducjarnej naturze) i *de facto* należą do władzy politycznej, która jedynie „użycza” ich swym poddanym zgodnie z logiką mniej bądź bardziej bieżących celów politycznych. Jak zauważa Hans-Hermann Hoppe, w systemie arbitralnej władzy politycznej „rzeczywista własność staje się czymś, co można by określić mianem własności fiducjarnej... wszelka własność jest własnością jedynie z nazwy. Jest gwarantowana przez państwo i istnieje tak długo, jak państwo nie zmieni swych decyzji”<sup>14</sup>. Ponieważ zaś – jak wskazaliśmy powyżej – presupozycją wolności są prawa własności, to także wolność staje się uzależnioną od *fiat* władzy politycznej koncesją. Jak zauważa w swej mowie wygłoszonej w 1610 roku w Izbie Gmin cytowany przez Skinnera Sir Thomas Hedley, „jeśli wolność poddanych będzie kwestionowana w tym punkcie, w którym ich ziemie i dobra miałyby w jakimkolwiek stopniu znajdować się w zasięgu absolutnej władzy króla zdolnej do ich odebrania, wówczas nie będą oni niczym więcej niż jego niewolnikami”<sup>15</sup>.

Sytuację wolności fiducjarnej analitycznie przeciwstawić należy sytuacji wolności rzeczywistej, czyli wypływającej z naturalnych praw własności jednostek, nie zaś z *fiat* władzy politycznej i z własności fiducjarnej. W systemie naturalnych praw własności uprawnienia jednostek względem zasobów rzadkich nie wynikają z redystrybucyjnej decyzji władzy politycznej, lecz powstają na trzech i tylko trzech drogach dystrybucji: „poprzez potraktowanie zasobów naturalnych jako rzadkich i aktywne wzięcie ich w posiadanie zanim zrobił to ktoś inny (pierwotne zawłaszczenie); poprzez wyprodukowanie nowych dóbr z pomocą takich właśnie pierwotnie zawłaszczonych zasobów i pracy; lub poprzez nabycie dóbr w drodze dobrowolnego, kontraktualnego transferu od producenta lub kogoś, kto wcześniej dokonał ich pierwotnego zawłaszczenia”<sup>16</sup>; a także na drodze restytucji lub retribucji. Wolność rzeczywista może wynikać tylko z tych źródeł, nigdy zaś z koncesji udzielanej przez władzę polityczną i oznacza ona stan, w którym prawa własności jednostek nie są naruszane przez agresywne (inicjujące przemoc fizyczną lub groźby jej użycia) działania innych osób lub instytucji. W tym sensie, z punktu widzenia libertariańskiej perspektywy teoretycznej proponowaną przez Skinnera koncepcję naruszenia wolności w drodze jej uzależnienia od arbitralnej woli politycznej rozumieć należy nie dosłownie jako faktyczne naruszenie wolności jednostek (gdyż

<sup>14</sup> H.-H. Hoppe, *Entrepreneurship with Fiat Property*, „Mises Daily”, 18.11.2011, <https://mises.org/library/entrepreneurship-fiat-property>.

<sup>15</sup> Q. Skinner, *A Third Concept of Liberty*, s. 260.

<sup>16</sup> H.-H. Hoppe, *Democracy: The God That Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, Transaction Publishers, New Brunswick 2007, s. 121.

to może dokonać się tylko w drodze agresji lub jej groźby), lecz nieliteralnie jako uczynienie z wolności rzeczywistej jej fiducjarnego erzacu – co oczywiście nie umniejsza wagi koncepcji Skinnera a jedynie stanowi jej reinterpretację z punktu widzenia libertarianizmu.

Inaczej wygląda sytuacja z twierdzeniem Skinnera jakoby sama wiedza czy świadomość tego, że władza polityczna posiada prerogatywy licencjonowania uprawnień i wolności jednostek, stanowiła naruszenie wolności negatywnej tych jednostek. Po pierwsze, naruszenie uprawnień jest kwestią ontologiczną, a nie epistemologiczną czy tym bardziej psychologiczną<sup>17</sup>. Naruszenie uprawnień albo ma miejsce, albo nie ma – tak niezależnie od tego, czy istnieje możliwość stwierdzenia czy takie naruszenie miało miejsce (kwestia uprawnień proceduralnych), jak i niezależnie od tego czy dana osoba o tym wie czy nie. W pierwszym przypadku – problemu epistemologicznego – to, że nie istnieje żadna procedura dochodzeniowa ani żaden dowód potwierdzający, że A zamordował B, nie znaczy jeszcze i nie może znaczyć, że A nie zamordował B. Czym innym jest bowiem kwestia epistemologiczna związana z możliwą procedurą dochodzenia do prawdy a czym innym kwestia ontologiczna związana z tym, co jest (było) a co nie jest (czego nie było). Podobnie w drugim przypadku – problemu psychologicznego – to czy znajdujący się poza domem A wie o tym, że w tym momencie B dokonuje kradzieży z włamaniem do jego domu, czy też o tym nie wie, nie ma wpływu na fakt dokonywania przez B naruszenia praw i wolności A. Także z drugiej strony, naruszenie uprawnień i wolności negatywnej A może nastąpić tylko i wyłącznie w wyniku działań innych osób bądź instytucji (nawet koncesja na rzecz np. sił natury, którą zdaje się robić Skinner, nie zmienia niczego w niniejszym argumencie), nigdy zaś w wyniku działań, postaw czy zaniechań *etc.* samego A. Wiedza czy świadomość A, że władza polityczna posiada prerogatywy licencjonowania uprawnień i wolności jednostek, nie jest zaś działaniem (postawą, zaniechaniem *etc.*) innych osób bądź instytucji, lecz zespołem prawdziwych przekonań w głowie A. Stąd nie ma logicznej możliwości (chyba że zdecydowalibyśmy się na podjęcie próby całkowitego przededefiniowania i zmiany struktury logicznej kategorii wolności negatywnej oraz uprawnienia – czego oczywiście Skinner nie robi), aby A sam (czy to za pomocą zespołu przekonań w swojej głowie czy też wynikłych z nich własnych działań) naruszył swoje uprawnienia czy wolność. Najlepiej niemożność tę widać oczywiście na przykładzie kategorii uprawnienia. Uprawnienie A do X oznacza bowiem obowiązek B nieingerowania w działania A względem X, a nie

<sup>17</sup> Zob. R.E. Barnett, *Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?*, „Journal of Libertarian Studies”, vol. 1, nr 1, s. 16-17.



obowiązek A nieingerowania w działania A względem X. Skoro zaś na A nie spoczywa żaden obowiązek w związku z posiadaniem przez niego uprawnienia, to nie może on także tego uprawnienia naruszyć poprzez niewywiązanie się z obowiązku (którego nie posiada).

#### 4. Wolność republikańska i problem ustroju politycznego

W niniejszej, ostatniej części naszego eseju przejdziemy do kwestii rodzajów ustrojów politycznych, które na podstawie wskazanego przez Quentina Skinnera kryterium arbitralnej woli politycznej mogą być zaklasyfikowane jako degradujące uprawnienia i rzeczywiste wolności jednostkowe do rangi dyskrejonalnie udzielanej koncesji czy przywileju. Już na samym początku stwierdzić należy, że idea sugerowana przez „demokratycznych dżentelmenów” jakoby linia podziału przebiegała pomiędzy monarchią, w której król dysponuje prerogatywami nakładania podatków bez zgody parlamentu i karania bez procesu sądowego a ustrojem w mniejszym bądź większym stopniu parlamentarnym, gdzie decyzje tego typu podejmowane są przez reprezentantów stanów czy obywateli bądź za ich zgodą, nie wytrzymuje krytyki.

Po pierwsze, z punktu widzenia historii politycznej i gospodarczej Europy Zachodniej korelacja, o identyfikację której można by się pokusić, zachodzi pomiędzy centralizacją i monopolizacją władzy państwowej z jednej strony a występowaniem i wysokością opodatkowania z drugiej<sup>18</sup>. W związku z tym instytucja opodatkowania była relatywnie nieznaną monarchii wczesnofeudalnej i stanowej a stała się relatywnie istotną kwestią w monarchii absolutnej, zaś począwszy od dwudziestowiecznej demokracji jest ona elementem konstytutywnym i nieodłącznym systemu polityczno-ekonomicznego. Pisze Bertrand de Jouvenel: „Król nie był w stanie egzekwować przymusowych kontrybucji od swoich poddanych, mógł tylko prosić ich o ‘dotacje’. Zawsze jednak podkreślano przy tej okazji, że jego lojalni poddani udzielili mu pomocy z własnej, nieprzymuszonej woli. Często także wykorzystywano takie okazje do narzucania królowi swoich warunków. Na przykład, dotacje, których udzielono Janowi Dobremu (królowi Francji), uzależniono od tego, że powstrzyma się on odtąd od psucia monety. Aby napełnić swój skarbiec król musiał nawet żebrać chodząc od miasta do miasta,

<sup>18</sup> Na temat tej korelacji zob. m.in. H.-H. Hoppe, *Democracy*, passim; *From Aristocracy to Monarchy to Democracy: A Tale of Moral and Economic Folly and Decay*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2014, s. 19-65; *The Great Fiction. Property, Economy, Society, and the Politics of Decline*, Laissez Faire Books, Baltimore 2012, passim; *A Short History of Man. Progress and Decline: An Austro-Libertarian Reconstruction*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2015, passim; *The Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2006, passim.

jak miało to miejsce w przededniu wojny stuletniej<sup>19</sup>. Także średnia wysokość obciążenia fiskalnego produkcji krajowej była radykalnie niższa niż w obecnej dobie demokracji, gdzie wynosi ona około 50% PKB. Jak zauważa Carlo Cipolla, „choć przyznać należy, że procent dochodu krajowego pobierany przez sektor publiczny z pewnością zwiększył się od XI wieku w całej Europie, to i tak czymś nie do wyobrażenia było, aby poza wyjątkowymi momentami i konkretnymi miejscami, udawało się władzy publicznej pobierać więcej niż od 5 do 8 procent dochodu krajowego”<sup>20</sup>. Wykształcenie się reżimu fiskalnego w Europie Zachodniej wiązało się więc właśnie z ewolucją od zdecentralizowanej arystokracji i monarchii feudalnej do scentralizowanej monarchii absolutnej i demokracji z właściwą im koncepcją tworzenia „prawa” i wydzielenia jego wyższej, publicznej części oraz dokonaną przez legistów reinterpretacją fiskusa jako publicznej „osoby fikcyjnej”, która ponieważ „nie umiera nigdy”, to posiada stałe, a nie jedynie doraźne (takie jak wykupienie króla z niewoli czy wyposażenie jego córki w posag *etc.*), potrzeby<sup>21</sup>. Paradoksalnie więc i wbrew temu, co sugerowali demokratyczni dżentelmeni, to właśnie wykształcenie się parlamentu z rady królewskiej oraz przejście od monarchii do demokracji ostatecznie usankcjonowało i legitymizowało nieograniczoną ekspansję fiskalną władzy politycznej. Rada królewska zwoływana przez monarchę w celu wspomoczenia jego planów militarnych czy terytorialnych „zgodzała się na przekazanie części swych zysków do skarbcza królewskiego... na zasadzie grantu, znajdując się w ten sposób w znakomitej pozycji do stawiania królowi warunków. Współczesny parlament nie pozwoliłby sobie na takie traktowanie, lecz narzuciłby społeczeństwu swoją wolę w drodze głosowania większościowego”<sup>22</sup>.

Po drugie, także problem korupcji prawa przebiegał historycznie rzecz biorąc po linii analogicznej do ekspansji fiskalnej, czyli nie według meliorystycznej logiki ustrojowej monarchia – demokracja, lecz w zgodzie z kierunkiem centralizacji i monopolizacji władzy państwowej. Zasadniczą bowiem przyczyną przekształcenia uprawnień i rzeczywistej wolności w koncesję i wolność fiducyjną było odrzucenie przez centralizującą się władzę polityczną kategorii niezmiennego prawa, które należy jedynie odkryć i roztropnie zastosować do konkretnej sytuacji, ideą szeroko pojętej legislacji (prawa fiducyjnego), czyli tworzenia nowego „prawa” zgodnie z *fiat*

<sup>19</sup> B. de Jouvenel, *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good*, University of Chicago Press, Chicago 1957, s. 178.

<sup>20</sup> C.M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy 1000–1700*, W.W. Norton, New York 1980, s. 48.

<sup>21</sup> Uwagę na temat roli legistów w budowie reżimu ekspansji fiskalnej w Europie Zachodniej zawdzięczam Jackowi Bartyzelowi. Źródło: korespondencja prywatna.

<sup>22</sup> B. de Jouvenel, *Sovereignty...*, s. 179.

państwa<sup>23</sup>. Jak zauważa Fritz Kern, dla wieków średnich pojęcie nowego prawa, które jest tworzone przez państwo to *contradictio in adiecto*. Prawo z samej swej definicji mogło być jedynie stare, odkrywane i stosowane, w żadnym zaś wypadku nie mogło być tworzone, uchwalane czy spisywane. Wszelka innowacja prawna była w swej istocie jedynie restauracją starego, dobrego prawa<sup>24</sup>. Podobnie Bertrand de Jouvenel zwraca uwagę, że w średniowieczu „król uważany był jedynie za sędziego, nie zaś za legislatora. Jego zadaniem było zapewnienie, aby prawa podmiotowe były przestrzegane i przestrzeganie ich samemu; odkrywał on te prawa jako już istniejące i nie podważał ich uprzedniości względem własnej władzy. ... Prawa podmiotowe nie były posiadane na niepewnej zasadzie grantu królewskiego, lecz na zasadzie własności”<sup>25</sup>.

W końcu także z teoretycznego punktu widzenia<sup>26</sup> przeciwstawienie – jako mające charakteryzować różnicę między koncesją a rzeczywistą wolnością – dyskrecjonalnej władzy króla do narzucania podatków czy karania bez procesu uchwalaniu podatków przez parlament i karaniu zgodnie z uchwalanymi ustawami, nie jest ani uzasadnioną, ani relewantną dystynkcją. Status uprawnień i wolności jako koncesji, licencji, przywileju czy grantu wynika bowiem z samej istoty legislacji, czyli zmiany i tworzenia prawa oraz z wspierającej ją idei, że prawo może być stanowione i że jego źródłem może być decyzja władzy politycznej, nie zaś z tego, czy decyzję tę podejmuje jedna osoba czy ciało kolegialne, instytucja wybieralna demokratycznie czy dziedziczna *etc.* Istotą praw i wolności fiducjarnych jest bowiem to, że zależą one od monopolistycznej i centralnej woli politycznej, nie zaś to, jaką konkretną wewnętrzną strukturę organizacyjną posiada ten monopol – choć ów element organizacyjny bez wątpienia, jak pokazał Hans-Hermann Hoppe, ma wpływ na skalę i charakter korupcji prawa: w przypadku monopolu demokratycznego opartego na micie reprezentacji i na silnej pozycji legislatywy, skala tej korupcji jest bez wątpienia jedną z największych<sup>27</sup>.

Pewność uprawnień i wolności stoi w jawnej sprzeczności z samą ideą legislacji. Na czym polega owa sprzeczność? Aby właściwie oddać jej naturę oraz destrukcyjną rolę legislacji, należy pomyśleć o wspólnocie, która ma określony sposób

<sup>23</sup> O różnicy między prawem a legislacją zob. m.in. F.A. von Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, vol. 1, University of Chicago Press, Chicago 1973, rozdz. 4 oraz 6; B. Leoni, *Freedom and the Law*, Liberty Fund, Indianapolis 1991, część *Freedom and the Law*, rozdz. 3, 4, 5, 8, *Conclusion* oraz część *The Law and Politics*, rozdz. 2; H.-H. Hoppe, *Democracy...*, passim; *From Aristocracy to Monarchy to Democracy...*, s. 19-65.

<sup>24</sup> Zob. F. Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, The Lawbook Exchange, Clark 2013, s. 149-179.

<sup>25</sup> B. de Jouvenel, *Sovereignty...*, s. 172-173.

<sup>26</sup> Rozwinięcie poniższej analizy zob. literaturę w przypisie 21.

<sup>27</sup> Zob. H.-H. Hoppe, *Democracy...*, passim.

życia oparty na właściwych jej regułach i normach, które zasadniczo zapewniają ład w tej wspólnocie (gdyby go nie zapewniały, nie moglibyśmy mówić o wspólnocie), choć w pewnych sytuacjach dochodzi między niektórymi jej członkami (lub między członkami i obcymi) do konfliktów czy to o charakterze łamania reguł życia w tej wspólnocie, czy to o charakterze rozbieżności zdań co do tego, jak zastosować daną regułę (lub jaką regułę zastosować) w danej sytuacji, czy też o charakterze wypracowania nowych sposobów działania w nieznanych dotąd sytuacjach. W takiej wspólnocie zakres oddziaływania mechanizmów prawotwórczych ograniczony jest dwiema niezwykle istotnymi okolicznościami. Po pierwsze, ponieważ wspólnota ta posiada swój sposób życia i swoje prawo zwyczajowe (sposób życia tej wspólnoty jest jej prawem), mechanizm prawotwórczy ograniczony jest tylko do przypadków, w których konkretni członkowie tej wspólnoty niepotrafiący rozwiązać swojego indywidualnego konfliktu zwracają się z prośbą (niekoniecznie za opłatą) do autorytetów (naturalnych sędziów) tej wspólnoty o rozwiązanie ich indywidualnego konfliktu. Rozwiązanie to staje się obowiązujące dla tych jednostek w tym konkretnym konflikcie – obowiązywanie to nie musi i *de facto* nie tak często opiera się na przymusie czy przemocy – a jeśli z czasem i w porównaniu z konkurencyjnymi rozwiązaniami w podobnych sprawach okaże się ono skuteczne, istnieje wielka szansa na to, że konkurencyjni sędziowie skopiują je (a odrzucą mniej skuteczne rozwiązania), aby przyciągnąć potencjalne strony sporu do siebie. Naturalny mechanizm prawotwórczy jest więc ograniczony tylko do konkretnego przypadku i do konkretnych jednostek będących ze sobą w sporze oraz uruchamiany jest tylko i wyłącznie na wyraźną prośbę zainteresowanych stron konfliktu. W ten sposób naturalne uprawnienia i wolności całej wspólnoty nie są w ogóle przedmiotem prawotwórczych decyzji sędziów – nie mają statusu koncesji, licencji czy przywileju udzielanego przez ciało prawotwórcze, lecz są w dosłownym tego słowa znaczeniu *własnością* (której modyfikacja może odbyć się tylko na wyraźną prośbę właściciela i tylko w konkretnym, wybranym przez niego zakresie) jednostek i wspólnot.

Legislacja i jej wprowadzenie do takiej wspólnoty oznacza natomiast coś zupełnie innego. Po pierwsze, legislator działa nie na wyraźną prośbę osób chcących rozstrzygnąć swój konkretny konflikt, lecz sam z siebie: on inicjuje proces prawotwórczy. Po drugie, decyzje legislatora nie ograniczają się tylko do indywidualnego przypadku, do konkretnych dwóch (bądź kilku) osób prywatnych pozostających ze sobą w konkretnym konflikcie dotyczącym konkretnego dobra rzadkiego (tego dwupiętrowego domu, tej drogi przez działkę, tej brązowej kurtki *etc.*), lecz dotyczą natychmiast i pod groźbą użycia przemocy fizycznej

całej wspólnoty, na zasadzie: „kładziesz się do łóżka w nocy, robiąc plany na podstawie obowiązujących dziś reguł, aby dowiedzieć się rano, że reguły te zostały zmienione w drodze legislacyjnej innowacji”<sup>28</sup>. Ponieważ innowacje te praktycznie zawsze dotyczą własności, uprawnienia i wolność stają się niczym więcej, jak ulotną i zmienną łaską legislatora.

## 5. Podsumowanie

W eseju tym przedstawiony został zarys libertariańskiej analizy i krytyki trzeciej koncepcji wolności Quentina Skinner. Nie ulega wątpliwości, że Skinner zidentyfikował kluczową z punktu widzenia dynamiki politycznej świata zachodniego kwestię uzależnienia praw i wolności od arbitralnej woli władzy politycznej. Identyfikacja ta jest doniosła tak teoretycznie (jako że wszech miar uzasadnione wyjście poza ramy Berlinowskiej wolności negatywnej jako nieingerencji w sferę działania jednostek), jak i praktycznie (jako wskazanie ukrytych mechanizmów zniewalania przez władzę polityczną, których istnienie musi być wzięte pod uwagę przez wszelką akcję polityczną). Z punktu widzenia zaprezentowanej tu analizy korozja wolności, o której mówi Skinner, związana jest jednak nie z silną pozycją egzekutywy wyposażonej w możliwość posługiwania się dyskrecyjną władzą, lecz z instytucją monopolu państwowego jako takiego. Z tej perspektywy nie może dziwić, że współczesna demokracja liberalna z właściwą jej, *inter alia*, gargantuiczną legislacją i uciskiem fiskalnym reprezentuje empiryczny *pros ben* korupcji uprawnień, własności i wolności, zaś monarchia wczesnofeudalna i stanowa z właściwym jej, *inter alia*, relatywnie niezmiennym prawem zwyczajowym i względnym brakiem ucisku fiskalnego stanowi przeciwieństwo tej pierwszej i system, w którym prawa własności i wolności cieszyły się, empirycznie rzecz biorąc, największym szacunkiem.

---

<sup>28</sup> B. Leoni, *Freedom and the Law*, s. 83.

# Problem terminologii w polskich badaniach nad filozofią polityczną komunitaryzmu<sup>1</sup>

Przedmiotem badawczym artykułu jest problem terminologii w polskich badaniach nad filozofią polityczną komunitaryzmu. Autor identyfikuje trzy aspekty tego przedmiotu badań: 1. historyczny – odnoszący się do powstania i ewolucji terminologii komunitarystycznej; 2. językowy – związany z polskim zapożyczeniem słownictwa angielskiego; 3. merytoryczny – dotyczący wniosków badawczych opartych na rozstrzygnięciach terminologicznych a odnoszących się do filozofii politycznej komunitaryzmu. W tych trzech aspektach przedmiotu badawczego autor diagnozuje odpowiednio trzy problemy wymagające rozwiązania: 1. brak wystarczających informacji na temat historii terminologii komunitarystycznej w krajowej literaturze przedmiotu; 2. występowanie zamętu terminologicznego w polskich badaniach nad komunitaryzmem; 3. istnienie w krajowej literaturze przedmiotu merytorycznych niejasności dotyczących filozofii politycznej komunitaryzmu, wynikłych z wniosków wyciągniętych z rozstrzygnięć terminologicznych. Celem badawczym artykułu jest rozwiązanie powyższych problemów poprzez przedstawienie: 1. głównych faktów dotyczących ewolucji terminologii komunitarystycznej; 2. argumentacji ograniczającej zamęt terminologiczny; 3. argumentacji eliminującej niejasności merytoryczne.

## 1. Historia terminologii komunitarystycznej<sup>2</sup>

Terminy *communitarianism* (komunitaryzm) oraz *communitarian* (komunitarystyczny) po raz pierwszy zostały użyte w języku angielskim w 1840 (nie jak podaje Amitai Etzioni<sup>3</sup> w 1841 r.) przez brytyjskiego socjalistę utopijnego, założyciela Universal Communitarian Association, Johna Goodwyna Barmby'ego.

J. G. Barmby przebywał od czerwca 1840 r. w Paryżu, gdzie zetknął się z działającymi pod rządami Monarchii Lipcowej tajnymi stowarzyszeniami o charakterze socjalistycznym, które już od roku 1839 używały w kontekście reform socjalnych

<sup>1</sup> Pierwotnie tekst ukazał się w nieco innej formie w: „Athenaeum. Political Science” 2007, nr 18, s. 243-253.

<sup>2</sup> Poniższe rozważania nad dziewiętnastowieczną historią terminologii komunitarystycznej oparte są na artykule: A.E. Bestor, Jr., *The Evolution of the Socialist Vocabulary*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 9, nr 3, 1948, s. 279-281.

<sup>3</sup> A. Etzioni (red.), *The Essential Communitarian Reader*, Rowman & Littlefield, Boston 1998, s. ix.

określenia *communauté*<sup>4</sup>. Termin ten uległ w roku 1840 transformacji w *communautaire*, będący synonimem również istniejącego w tamtym czasie i miejscu terminu *communiste*. Przez dwa lata terminy te istniały obok siebie (np. w 1840 r. Théodore Sezamy Dézamy założył pismo „Le Communautaire”), aby w końcu słowo *communautaire* zostało wyparte przez popularniejsze *communiste*.

Barmby wysyłał z podróży listy do czasopisma „New Moral World”, w których relacjonował swoje obserwacje z Paryża. W korespondencji tej użył po raz pierwszy określeń *communitarianism* i *communitarian*, dokonując tym samym „naturalizacji” francuskich terminów.<sup>5</sup>

Terminologia komunitarystyczna uległa w świecie anglojęzycznym szybkiej popularyzacji. Już w roku 1841 londyński „Times” posłużył się słowem *communitarian*<sup>6</sup>, a w 1843 r. słowo *communitarianism* stało się znane w Stanach Zjednoczonych, użył go w swojej pracy *Characteristics of the Christian Philosopher* George B. Cheever<sup>7</sup>, zaś w 1852 r. terminem *communitarian* posłużył się również amerykański pisarz, Nathaniel Hawthorne w książce *Blithedale Romance*.

Terminologia komunitarystyczna odnosiła się w XIX w. do ideałów, ruchów i organizacji socjalistycznych. Szersze znaczenie słownictwo komunitarystyczne uzyskało dopiero w XX wieku i jak podaje Słownik Webstera z 1909 r., termin „komunitarystyczny” oznaczał odtąd to, co dotyczyło lub należało do wspólnoty.<sup>8</sup> Jednak mimo tej transformacji, stare znaczenie słowa nie zostało całkowicie wyparte (nawet do dzisiaj). Np. w 1965 r. została powołana do życia *Parti Communiste Européen* (PCE) – Europejska Partia Komunitarystyczna (działająca do roku 1970) wywodząca się bezpośrednio z założonej w 1961 r. przez Jeana Thiriarta organizacji *Jeune Europe* (Młoda Europa). Europejska Partia Komunitarystyczna była ruchem o charakterze paneuropejskim, nawiązującym do idei narodowego bolszewizmu, głoszącym istnienie jednego narodu Europejczyków. Natomiast w lipcu 1984 r. na zjeździe narodowych rewolucjonistów Europy koło Frankfurtu nad Menem powstała, na fundamentach PCE, działająca do dziś *Parti communiste national-européen* – Narodowo-Europejska Partia Komunitarystyczna (NEPK), której liderem jest uczeń Jeana Thiriarta, Luc Michel.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Zob. „Moniteur Républicain”, nr 1, 1839, s. 56; „Homme Libre”, nr 4, 1839, s. 57.

<sup>5</sup> Zob. „New Moral World”, 1 sierpnia 1840 oraz 12 grudnia 1840, s. 74, 75, 375.

<sup>6</sup> Zob. „Times”, 13 listopada 1841, s. 5.

<sup>7</sup> Zob. G. B. Cheever, *Characteristics of the Christian Philosopher: A Discourse Commemorative of the Virtues and Attainments of Rev. James Marsh*, Wiley & Putnam, New York 1843, s. 67.

<sup>8</sup> Zob. *Webster's New International Dictionary*, W. T. Harris, F. Sturges Allen (red.), G. & C. Merriam, Springfield 1909.

<sup>9</sup> Zob. *Manifest Europejski Narodowo-europejskiej partii komunitarystycznej*, „Stańczyk. Pismo postkonserwatywne”, nr 1/2 (40/41) 2004, s. 47; oraz witryna internetowa NEPK: <http://www.pcn-ncp.com/sindex.htm>, 20.02.07.

W ramach tzw. sporu liberałów z komunitarystami termin *communitarian* pojawił się po raz pierwszy w pracy Michaela Sandela *Liberalism and the Limits of Justice* z 1982 r.<sup>10</sup>, choć – co istotne – nie jako określenie nurtu filozoficznego, lecz w znaczeniu potocznym (o którym donosił Słownik Webstera) – jako „właściwy współnocie”.<sup>11</sup>

## 2. Problematyka polskiego zapożyczenia „komunitaryzm” i „komunitarianizm”<sup>12</sup>

Polski termin „komunitaryzm” jest zapożyczeniem angielskiego *communitarianism*, który z kolei wywodzi się od rzeczownika *community*, czyli wspólnota, współposiadanie, społeczeństwo, koło, środowisko, publiczność, zakon. Jego etymologia jest łacińska, od słowa *communitas* oznaczającego zbiorowość, wspólnotę.

W krajowej literaturze przedmiotu istnieją trzy, w tym dwa główne, warianty przyswojenia angielskiego terminu *communitarianism* i *communitarian*: 1. „komunitaryzm” i „komunitarysta”<sup>13</sup>; 2. „komunitarianizm” „komunitarianin”. Fakt ten jest przedmiotem kontrowersji wśród polskich autorów i przyczyną zamętu terminologicznego. Trzeci wariant ma znaczenie marginalne i pozostaje poza ową kontrowersją: 3. „wspólnotyzm”, „wspólnotowy”, „wspólnotowiec”. Jest to również najmniej fortunny sposób przyswojenia terminu angielskiego, gdyż cechuje go znaczna nieostrość – dalece przekraczająca tę występującą przy dwóch powyższych opcjach.

Andrzej Szahaj jako pierwszy przedstawił argument próbujący rozwikłać problem polskiego zapożyczenia „komunitaryzm” – „komunitarianizm”. Odnosił się on do intuicji językowej i zauważył, iż wariant „komunitaryści” bardziej odpowiada duchowi języka polskiego, niż „komunitarianie”.<sup>14</sup>

Jednak to Rafał Prostack jako pierwszy w literaturze przedmiotu podjął się bardziej systematycznej próby rozwiązania owej kontrowersji i przedstawienia argumentacji wykraczającej poza li tylko intuicję językową. Autor *Rzeczy o sprawiedliwości* przedstawił racje na rzecz niepoprawności łącznego użycia terminów: 1. „komunitaryzm” i „komunitarianin” bądź 2. „komunitarianizm” i „komunitary-

<sup>10</sup> M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 60, *passim*.

<sup>11</sup> Kwestia ta będzie przedmiotem dociekań w trzeciej części artykułu.

<sup>12</sup> Poniższe rozważania i argumenty uzyskały niniejszą postać dzięki korespondencji i dyskusji, którą uprzejmie odbyła ze mną Maria Szupryczyńska, Kierownik Zakładu Historii Języka Polskiego Instytutu Języka Polskiego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Za okazaną pomoc chciałbym w tym miejscu Pani Profesor serdecznie podziękować.

<sup>13</sup> Ale odmieniając dalej, również: „komunitarystka”, „komunitaryści”, „komunitarystyczny” itd. Dla istoty wywodu wymienianie tych wszystkich wariantów nie ma znaczenia.

<sup>14</sup> A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a sprawa polska*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 5.



sta”, wskazując, iż praktyka ta stanowi „zakłócenie porządku fleksyjnego”: „Polscy analitycy komunitaryzmu nie są jednak konsekwentni w odmianie i zastosowaniu tego terminu. Angielski *communitarian* (zwolennik komunitaryzmu) tłumaczy się zwykle jako ‘komunitarianin’. Z kolei poglądy komunitarianina określa się ‘komunitarystycznymi’. Niekonsekwencja jest bardzo widoczna. Wydaje się, że reguły poprawnej polszczyzny nakazują utrzymać następujące porządki fleksyjne: (1) komunitarianizm – komunitarianin – komunitariański (...) lub odpowiednio (2) komunitaryzm – komunitarysta – komunitarystyczny (...). Odmiana: komunitaryzm – komunitarianin – komunitarystyczny jest zakłóceniem porządku fleksyjnego, gdyż jest wymieszaniem obu rozwiązań.”<sup>15</sup>

Prostak nie podejmuje się jednak próby uargumentowania poprawności jednego z dwu porządków fleksyjnych i niepoprawności drugiego, zadowolając się wykazaniem niespójności między nimi i deklaracją, iż „wbrew powszechnej praktyce” używania form: „komunitarianizm”, „komunitarianin”, „komunitariański”, sam opowiada się za opcją: „komunitaryzm”, „komunitarysta”, „komunitarystyczny. Tymczasem wydaje się, iż istnieje szereg obiektywnych racji na rzecz opcji: „komunitaryzm”, „komunitarysta”, „komunitaryści”, „komunitarystyczny”.

Można wskazać cztery główne argumenty potwierdzające tezę, iż praktyka stosowania porządku fleksyjnego komunitarianizm – komunitarianin – komunitariański jest merytorycznie nie do utrzymania: trzy argumenty negatywne (bądź eliminujące) – argument z frekwencji, argument z międzynarodowego funkcjonowania terminu, argument z ekonomii myślenia oraz jeden argument pozytywny – z analogii z innymi terminami. Argumenty te wynikają z ogólnego pytania natury językoznawczej: jakimi racjami należy się kierować, chcąc orzec, który z funkcjonujących w danym języku wariantów zapożyczeń obcego terminu jest poprawny (*resp.* jak dokonać przyswojenia takiego terminu)?

Pierwszy argument każe zbadać, jak często używane są będące przedmiotem zainteresowania warianty zapożyczenia. Na korzyść wyboru jednej z owych spornych form wyrazu może przemawiać dotychczasowa praktyka jego stosowania - wyższa frekwencja użycia jednego z tych terminów jest racją na rzecz jego przyjęcia jako formy właściwej i orzeczenia o jego poprawności a tym samym odrzucenia wariantów występujących rzadziej. Częściej występującym przyswojeniem jest „komunitaryzm”. Wśród autorów posługujących się łącznie terminami „komunitaryzm”, „komunitaryści”, „komunitarystyczny” można wskazać m.in.: A. Klub, A. Kluba, ks. F. Kampkę, M. Turowskiego, P. Przybysza, A. Chmielewskiego, Z. Baumana,

<sup>15</sup> R. Prostak, *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 11-12.

L. Morawskiego, S. Czarneckiego, Sz. Krzyżaniaka, A. Wellmer, L. Koczanowicza, E. Podrez, S. Filipowicza, M. Żardecką-Nowak, W. Żelaznego, R. Piekarskiego, C. Cieślińskiego, M. Porębę, Ł. Nyslera, P. Skudrzyka, J. Bartyzela<sup>16</sup>, Ł. Dominiaka, A. Gawkowską, R. Prostaka, A. Szahaja.

Drugi argument każe zbadać, jak dany termin, o ile jest tzw. internacjonalizmem, funkcjonuje w innych językach. Konstatacja istnienia relatywnie konsekwentnej międzynarodowej praktyki użycia tego samego wariantu jest racją na rzecz przyjęcia jego analogonu w języku, na gruncie którego pojawił się problem z dokonaniem wyboru. Termin *communitarianism* jest internacjonalizmem. W języku włoskim występuje wariant zapożyczenia *comunitarismo*, w języku niemieckim *Kommunitarismus*, w języku hiszpańskim *comunitarismo*, w języku francuskim *communautarisme*, w języku portugalskim *comunitarismo*, w języku niderlandzkim *communitarisme*, w języku rosyjskim *коммунитаризм*, w języku fińskim *Kommunitarismi*, czyli analogony polskiego „komunitaryzm” a nie „komunitarianizm”.

Kolejny argument każe wybierać taką formę wyrazu, która czyni zadość postulatowi ekonomii myślenia, w oparciu o który działa język<sup>17</sup>, czyli preferować formy krótsze i prostsze a odrzucić dłuższe, bardziej skomplikowane i nastęrczające problemów z poprawnym użyciem (komunitarian czy komunitarianów, czy obie formy?). Biorąc pod uwagę wszystkie możliwe odmiany terminów „komunitaryzm” i „komunitarianizm” w zdecydowanej większości przypadków formą krótszą i prostszą jest „komunitaryzm” i jego derywaty.

Czwarty argument ma charakter pozytywny i jest propozycją przeprowadzenia pewnego rozumowania. Chcąc dokonać prawidłowego przyswojenia terminu *communitarianism* można zastosować wnioskowanie przez analogię i posłużyć się angielskimi terminami, które zostały już zapożyczone, przyjęły się i weszły na stałe do języka polskiego. Przy czym, terminy te powinny być analogonami terminu *communitarianism*. W tym celu należy wskazać cechy charakterystyczne słowa *communitarianism*, które następnie będą kryterium w poszukiwaniu jego odpowiedników.

Cechy te, to:

1° *Communitarianism* jest terminem oznaczającym nurt filozoficzny;

2° *Communitarianism* jest terminem, który powstał na gruncie języka angielskiego;

<sup>16</sup> J. Bartyzel zmienił użycie terminów „komunitarianizm”, „komunitarianie”, „komunitariański” na „komunitaryzm” i jego warianty fleksyjne. Zob. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Fundacja *Servire Veritati*, Lublin 2004, s. 226-230; *Komunitaryzm, Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 756-761.

<sup>17</sup> O zastosowaniu zasady ekonomii myślenia (brzytwy Ockhama) w języku polskim zob. N. Łubnicki, *Nauka poprawnego myślenia*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1987, s. 42-50.

3° *Communitarianism* jest terminem o łacińskiej etymologii: *communitas*;

4° *Communitarianism* jest terminem o budowie: temat słowotwórczy: *communit* + formant (przyrostek): *arianism*.

Po opisanu czterech charakterystycznych cech terminu *communitarianism* należy wskazać jego odpowiednik. Analogonem tym jest *utilitarianism*. Spełnia wszystkie cztery warunki:

1° oznacza nurt filozoficzny;

2° termin ten powstał na gruncie języka angielskiego;

3° ma łacińską etymologię – *utilitas*;

4° jest terminem o budowie: temat słowotwórczy: *utilit* + formant: *arianism*.

Jak powszechnie wiadomo angielski *utilitarianism* przyswaja się jako „użyteczność” a nie „użyteczność”. Termin „użyteczność” pojawiał się (obecnie pojawia się zupełnie marginalnie) w literaturze filozoficznej rzadko i został bezdyskusyjnie wyparty przez zgodny ze specyfiką języka polskiego – „użyteczność”. Tę samą praktykę zapożyczenia powinno się zastosować do terminu *communitarianism* i przyswajać go jako „komunitaryzm” a nie „komunitarianizm”. Wariant „komunitarianizm” (i jego derywaty) jest bowiem zdecydowanie słabiej uzasadniony.

Należy również odrzucić analogie z takimi terminami, jak przywoływany w literaturze „prezbiterianizm”<sup>18</sup> czy narzucający się „libertarianizm”. „Prezbiterianizm” ma etymologię grecką (od *presbýteros* – starszy), a nie łacińską jak „komunitaryzm”; „prezbiterianizm” funkcjonuje międzynarodowo (jako tzw. internacjonalizm) w takiej samej postaci w Polsce i innych krajach. (język angielski, włoski, hiszpański, portugalski, niemiecki, francuski), a „komunitarianizm” nie; oraz prezbiterianizm nie jest nurtem filozoficznym.

Natomiast analogia z terminem „libertarianizm” jest nietrafna, gdyż w języku polskim istnieją trzy warianty zapożyczenia angielskiego *libertarianism*: „libertaryzm”, „libertalizm” oraz „libertarianizm”. *De facto* więc niejednoznaczność panująca w użyciu polskiej wersji tego terminu, jest podobna (choć mniej intensywna) do tej, z którą mamy do czynienia w przypadku „komunitaryzmu” / „komunitarianizmu” – jest to raczej kolejny problem tej samej natury, który należałoby rozwiązać, niż argument przemawiający na rzecz którejkolwiek ze stron. Nie można bowiem argumentować, dla osiągnięcia jasności w jakiejś dziedzinie, wskazując przez analogię na stosunki panujące w innej dziedzinie, w której również brak jasności. Poza tym, na rzecz przyjęcia terminu „libertarianizm” przemawia tu okoliczność, która nie występuje w przypadku „komunitaryzmu” / „komunitarianizmu”, czyli niebezpieczeństwo pomylenia form alternatywnych

<sup>18</sup> R. Prostack, *Rzecz o sprawiedliwości...*, s. 11.

z innym pojęciem: „liberalizm” (w stosunku do wyrazu „libertalizm” jest tylko jeden znak różnicy). Dodatkowo, termin „libertarianizm” jest także na gruncie języka angielskiego (*libertarianism*), na którym powstał, uważany za osobliwość, której wprowadzenie podyktowane było zagarnięciem przez lewicę terminu „liberalizm” na określenie polityki interwencjonizmu państwowego oraz promocji praw i wolności obywatelskich (innych niż prawa własności prywatnej). Oczywiście, ostatecznie decyduje siła uzusu, aczkolwiek nie wyklucza to (a w pewnych sytuacjach gwarantuje) utrwalenia błędu.

### 3. Kwestia terminologiczna a problematyka merytoryczna

Zarówno w zagranicznej, jak i w krajowej literaturze przedmiotu powszechnie występuje problem identyfikacji momentu wykształcenia się terminu „komunitaryzm” jako określenia nurtu filozoficznego refutującego liberalizm egalitarny i libertariański, czyli terminu „komunitaryzm” w jego najpopularniejszej współcześnie wersji – w kontekście tzw. sporu z liberalizmem. Fakt ten skutkuje dwiema niedoskonałościami natury stricte merytorycznej – niemożnością: 1. rozpoznania prawdziwego początku filozofii politycznej komunitaryzmu; 2. prawidłowego zrozumienia znaczenia poszczególnych myślicieli i koncepcji dla całości filozofii politycznej komunitaryzmu oraz, co za tym idzie, poznania istoty tej filozofii.

W literaturze przedmiotu przyjmuje się, iż termin „komunitaryzm” (*communitarianism*)<sup>19</sup> bądź „komunitarystyczny” (*communitarian*)<sup>20</sup> w odniesieniu do nurtu intelektualnego, nowego programu teoretycznego bądź zespołu poglądów refutujących współczesny liberalizm został użyty po raz pierwszy w pracy Michaela Sandela *Liberalism and the Limit of Justice*.

Faktycznie, w *Liberalism and the Limits of Justice* pojawia się termin *communitarian*<sup>21</sup>. Wskazują na to również czołowi badacze komunitaryzmu, Stephen Mulhall i Adam Swift: „to książka Sandela pierwsza odkryła określenie *communitarian*”<sup>22</sup>. Jednak co znaczy stwierdzenie, że w pracy Sandela po raz pierwszy pojawiło się określenie *communitarian*? Jak wiadomo, termin *communitarian* po raz pierwszy pojawił się w 1840 r. Może to więc znaczyć tylko jedno: że ów znany już sto czterdzieści dwa lata wcześniej termin *communitarian*, został użyty w nieznanym dotąd znaczeniu. Jednak dokładna analiza *Liberalism and the Limits of Justice* oraz innych pism Sandela eliminuje taką możliwość.

<sup>19</sup> Zob. np. R. Proszak, *Rzecz o sprawiedliwości...*, s. 97.

<sup>20</sup> Zob. np. Ks. F. Kampka, *Komunitaryzm: kolejna ucieczka od wolności?*, „Roczniki Nauk Społecznych”, t. XXIV, z. 1, 1996, s. 31.

<sup>21</sup> M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 60, passim.

<sup>22</sup> S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishing, Malden – Oxford – Carlton 1996, s. 40.

Pierwszą opcję wyklucza już dokładna lektura wzmiankowanej książki Sandela. Nigdzie w *Liberalism and the Limits of Justice* nie pojawia się termin *communitarianism* („komunitaryzm”). Co więcej, w tekście *The Limits of Communitarianism* pochodzącym z 1997 r. Sandel wprost stwierdza, iż „etykieta ‘komunitaryzm’ została przypięta do koncepcji przedstawionej w *Liberalism and the Limits of Justice*”. Dalej zaś wskazuje, że: „Łącznie z pracami innych współczesnych krytyków filozofii politycznej liberalizmu, głównie Alasdaira MacIntyre’a, Charlesa Taylora i Michaela Walzera, *Liberalism and the Limits of Justice* została określona mianem komunitarystycznej krytyki liberalizmu deontologicznego.”<sup>23</sup> Z kolei w wywiadzie dla „The Harvard Review of Philosophy” Sandel wyraźnie zaznacza: „Należy sobie uświadomić, że termin ‘komunitaryzm’ (*communitarianism*) jest etykietką, która została wynaleziona przez innych, aby opisać polemikę, której źródłem była krytyka liberalizmu.”<sup>24</sup>

Drugą opcję, jakoby w *Liberalism and the Limits of Justice* pojawił się po raz pierwszy termin *communitarian* („komunitarystyczny”) w nowym znaczeniu, również można wykluczyć w podobnie prosty sposób. W tym samym wywiadzie na pytanie redakcji: „Łącznie z Charlesem Taylorem, Michaeliem Walzerem i Alasdaiem MacIntyre’em zostałeś zaliczony do szkoły filozoficznej zwanej komunitarystyczną (*communitarian*). W swojej nowej książce, *Democracy’s Discontent*, jednak nie używasz terminu „komunitarystyczny” (*communitarian*) ani razu?”, Sandel odpowiedział: „To prawda, że nie używam tego terminu ani w *Democracy’s Discontent*, ani w *Liberalism and the Limits of Justice*.”<sup>25</sup>

W *Liberalism and the Limits of Justice* Sandel używa terminu *communitarian*, ale w znaczeniu „właściwy wspólnocie”, nie zaś „właściwy komunitaryzmowi jako nurtowi filozoficznemu” bądź „właściwy krytyce liberalizmu”. Sandel pisze o *communitarian sentiments*, *communitarian values*, *communitarian ends*, *communitarian aims*<sup>26</sup>, które odnosi do *community* a nie do *communitarianism*. Co ciekawe, dokładnie w takim samym znaczeniu termin *communitarian* został użyty wcześniej przez Johna Rawlsa, choćby w zwrocie: „but within this framework communitarian aims may be pursued”.<sup>27</sup>

Widać więc wyraźnie, że twierdzenia takie, jak np. Mulhalla i Swifta dostrzegają termin i jego pierwotne użycia, lecz nie rozpoznają w pełni jego znaczenia.

<sup>23</sup> M. Sandel, *The Limits of Communitarianism* (Preface to the Second Edition), w: M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. ix. Zob. też M. Sandel, *The Limits of Communitarianism*, w: M. Sandel, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2006, s. 252.

<sup>24</sup> M. Sandel, *On Republicanism and Liberalism*, „Harvard Review of Philosophy”, wiosna 1999, s. 67.

<sup>25</sup> M. Sandel, *On Republicanism...*, s. 66-67.

<sup>26</sup> M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, s. 60-64.

<sup>27</sup> J. Rawls, *Fairness to Goodness*, „Philosophical Review”, nr 84, 1975, s. 550.

Rozumowanie, które prowadzi do takich dwuznaczności ma najprawdopodobniej następującą formę. Pierwotnie posiada się wiedzę na temat założeń komunitaryzmu i jego przedstawicieli – obszar ten postrzega się, zresztą słusznie, jako nowy, nieznanym dotąd nurt filozoficzny. Posiada się też stare znaczenie terminu „komunitarystyczny”. Następnie stawia się pytanie, kiedy po raz pierwszy pojawiło się określenie „komunitarystyczny” w odniesieniu do tego nowego nurtu. W końcu szuka się pierwszego użycia terminu „komunitarystyczny” w obszarze tego nurtu i znalezienie go uważa się za zadowalającą odpowiedź. Jednak rozumowanie takie jest logicznie błędne, gdyż popada w *petitio principii*: jedną z przesłanek tego rozumowania jest bowiem twierdzenie, iż każde użycie terminu „komunitarystyczny” w obszarze nowego nurtu jest jego użyciem w nowym znaczeniu – ale ta przesłanka nie została dowiedziona.

Sytuacja taka pociąga za sobą dwie konsekwencje: 1. problem wyznaczenia momentu wyłonienia się komunitaryzmu jako nurtu filozoficznego; oraz 2. problem zrozumienia znaczenia poszczególnych myślicieli i istoty filozofii politycznej komunitaryzmu.

W literaturze przedmiotu przyjmuje się – ze wskazanych już względów – iż początkiem komunitaryzmu jako odrębnego nurtu filozoficznego jest rok 1982, czyli publikacja *Liberalism and the Limits of Justice*.<sup>28</sup> Jednym z głównych argumentów za przyjęciem takiej cezury jest twierdzenie, iż to w tej właśnie pracy po raz pierwszy pojawił się termin *communitarian*. Jednak jak wskazaliśmy, argument ten nie może być podstawą wyznaczania początku komunitaryzmu.

Jeśli zważy się, iż komunitaryzm zrodził się jako reakcja na bolączki liberalnego społeczeństwa a jego główną antecedencją była publikacja *A Theory of Justice* Johna Rawlsa, to należy przyznać, iż początkiem zarówno samego komunitaryzmu (choć wtedy jeszcze nie nazwanego jego własnym imieniem), jak i owego sporu była nie praca Sandela, lecz wydane rok wcześniej (1981) dzieło Alasdaira MacIntyre’a *After Virtue* – zwłaszcza, że wyłożona została w nim od razu najpełniejsza doktryna komunitaryzmu.

Również twierdzenia, iż „Michael Sandel zajmuje wśród komunitarystów pozycję szczególną”<sup>29</sup>, wymagają ponownego przemyślenia. Należy mieć świadomość, iż przyjęcie nietrafnej perspektywy terminologicznej może mieć wpływ także na zrozumienie znaczenia poszczególnych myślicieli oraz istoty samej filozofii politycznej komunitaryzmu. Skutkuje to nawet tak skrajnymi koncepcjami, jak te, które wykluczają z grona komunitarystów jego najbardziej typowego przed-

<sup>28</sup> Zob. np. S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, s. 40; J. Lacroix, *Peut-on être libéral et communautarien? La pensée politique de Michaël Walzer*, „Swiss Political Science Review”, nr 7(1), 2001, s. 83; Ks. F. Kampka, *Komunitaryzm...*, s. 31. R. Proszak, *Rzecz o sprawiedliwości...*, s. 97.

<sup>29</sup> R. Proszak, *Rzecz o sprawiedliwości...*, s. 97.

stawiciela, Alasdaira MacIntyre'a.<sup>30</sup> Sytuacja ta musi zaś zmieniać diametralnie rozumienie całego komunitaryzmu, w ramach którego MacIntyre przedstawił przecież „najbardziej wyrazistą” i „interesującą wizję ‘dobrego życia’ i ‘dobrego społeczeństwa’, stanowiącą alternatywę wobec wizji liberałów”<sup>31</sup> a wypracowana przez niego krytyka koncepcji liberalnych jest „najbardziej kompletna i dogłębna”<sup>32</sup>, stanowiąc tym samym o fakcie, iż prezentowana przez autora *Whose Justice? Which Rationality?* wersja komunitaryzmu jest, jak zauważają najważniejsi badacze owej filozofii, „najbardziej dojrzała”<sup>33</sup>.

#### 4. Wnioski

W artykule przedstawione zostały:

1. Główne momenty w historii i ewolucji terminologii komunitarystycznej, które nie były dotąd prezentowane w krajowej literaturze przedmiotu. Wiedza ta pozwoli uporządkować badania nad filozofią polityczną komunitaryzmu, jakie są prowadzone w Polsce.

2. Argumentacja wymierzona w niejasności terminologiczne, jakie związane są z polskim zapożyczeniem angielskiej terminologii komunitarystycznej. Argumentacja ta wskazała, iż z dwu obecnych w Polsce wariantów przyswajania terminów *communitarianism* i *communitarian* merytorycznie poprawny jest tylko jeden: forma „komunitaryzm”, „komunitarysta” *et cetera*.

3. Problemy merytoryczne w badaniach nad filozofią polityczną komunitaryzmu wynikłe z błędów terminologicznych oraz argumentacja wskazująca problematyczne rozstrzygnięcia merytoryczne dotyczące komunitaryzmu: jego powstania; znaczenia poszczególnych myślicieli komunitarystycznych na tle całości tego nurtu; rozumienia istoty filozofii politycznej komunitaryzmu.

<sup>30</sup> Zob. P. Skudrzyk, *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 112.

<sup>31</sup> A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?...*, s. 7, 35.

<sup>32</sup> J. Bartyzel, *Wartość wspólnoty – filozofia polityczna komunitaryzmu*, „Pro Fide Rege et Lege”, nr 2-3(52), s. 30.

<sup>33</sup> S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, s. 162.

**CZEŚĆ II**

**BIOPOLITYKA  
I TEORIA TOŻSAMOŚCI**





# Prawo i bezpieczeństwo w kontekście zwrotu biopolitycznego

Celem artykułu jest ukazanie podstawowej tendencji przekształcania relacji między prawem a polityką w kontekście biopolitycznym. Spośród mnogości ujęć tego przedmiotu<sup>1</sup> należy wyróżnić stanowisko Michela Foucaulta, który wskazuje, by biopolitykę czy też biowładzę wiązać z kategorią populacji<sup>2</sup>. Inna ważna koncepcja, która składa się na ramę teoretyczną poniższych rozważań, jest związana ze sporami biopolitycznymi obecnie toczącymi się w Stanach Zjednoczonych. Występuje tam podział na prawicowy transhumanizm, lewicowy transhumanizm, prawicowy biokonserwatyzm oraz lewicowy biokonserwatyzm, a głównym obiektem sporu — jednocześnie jego rdzeniem — jest zagadnienie natury ludzkiej i jej wartości<sup>3</sup>. Za punkt wyjścia analizy zostanie przyjęta dystynkcja, na którą wskazał Ronald Dworkin, polegająca na rozróżnieniu zasad oraz wymogów politycznych. Następnie będzie poddana refleksji kategoria bezpieczeństwa, którą należy traktować jako kwestię radykalnie zmieniającą relacje między prawem a polityką. W konsekwencji zostanie to odniesione do wymiaru prawa w ramach państwa i działania w obrębie populacji zamieszkującej terytorium państwa oraz do płaszczyzny ponadnarodowej. Natomiast ostatnim elementem analizy stanie się próba uchwycenia biopolitycznej redefinicji kategorii sprawiedliwości dystrybucyjnej oraz kategorii obywatelstwa. Teza poniższego wywodu brzmi: dynamika zmian społecznych i technologicznych prowadzi do marginalizacji prawa oraz gwarancji prawnych na rzecz rozwiązań o charakterze *stricte* (bio) politycznym, których przejawem są kwestie bezpieczeństwa, w szczególności zaś bezpieczeństwa populacji.

<sup>1</sup> T. Lemke, *Biopolityka*, Warszawa 2010, s. 56–68.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, oprac. M. Senellart Warszawa 2010, s. 23–48.

<sup>3</sup> Więcej na ten temat: J. Hughes, *Citizen Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to Redesigned Human of the Future*, Cambridge 2004, s. 55–155; *Progress in Bioethics. Science, Policy, and Politics*, ed. by J.D. Moreno, S. Berger, Cambridge 2009, s. 164.; Ł. Dominiak, Ł. Perlikowski, B. Plotka, *Współczesne podziały biopolityczne w świetle sporu wokół doskonalenia człowieka*, „Studia Polityczne” 2013, nr 31, s. 175–189.; Ł. Dominiak, Ł. Perlikowski, *Argumenty religijne we współczesnej debacie biopolitycznej: przypadek doskonalenia człowieka*, „Athenaeum” 2013, nr 38, s. 84–102.; Ł. Perlikowski, *Axiology of Right-wing Bioluddism*, „Journal of Biopolitics and Contemporary Political Theories 2013, No. 1(15), s. 28–34.

## Cele i zasady

Jak twierdzi Ronald Dworkin, system polityczno-prawny Stanów Zjednoczonych opiera się na dwóch elementach: zasadach i celach<sup>4</sup>. Zasady to czynniki regulujące prawo, z nich wynikają konstytucyjnie zapewnione uprawnienia jednostek, a instytucją orzekającą w tej materii jest Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych. Poprzez użycie przykładu nawiązującego do tematyki artykułu warto zwrócić uwagę na to, że Dworkin metodą wywodzenia kolejnych uprawnień na podstawie istniejącej materii prawnej dochodzi do wniosku, iż prawo do aborcji winno być dozwolone ze względu na związek z I poprawką do Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Decyzja o posiadaniu lub nieposiadaniu potomstwa ma tutaj tę samą wagę co decyzja w zakresie wiary jednostki czy też wolności głoszonego światopoglądu, ponieważ opiera się w zasadzie na jej stosunku do idei świętości życia. Autor argumentując, wyróżnia dwa typy wartości: wartości pochodne (ang. *derivative values*) i wartości osobne (ang. *detached values*). Amerykański filozof zauważa, że powyższa dystynkcja jest pomocna w rozważaniu kwestii związanych ze stosowaniem nowoczesnych technologii. Wartości wymienione jako pierwsze „pasożytują” na partykularnych interesach — odnosimy się do nich przy rozstrzygnięciu spraw, w których ktoś zyskuje, a inna osoba traci. Wartości osobne są wewnętrzne względem danych obiektów. Jako przykład Dworkin podaje wartość przetrwania gatunku zwierząt — wyginięcie gatunku byłoby sytuacją niepożądaną ze względu na wartość samoistną gatunku bez związku z partykularnymi interesami żyjących obecnie ludzi. W odniesieniu do zagadnienia aborcji autor zauważa, że: „Kontrowersje wokół aborcji ukazują doniosłość różnicy. Jeśli tak, jak gdzie indziej argumentowałem, płód na wczesnym etapie rozwoju nie ma interesu jako takiego, wtedy argument mówiący, że aborcja jest złem, ponieważ polega na działaniu przeciw czyjemuś interesowi jest nie do obrony. Ale pomimo to sensownie jest wierzyć, tak jak wiele osób to czyni, że aborcja jest zawsze moralnie problematyczna i wreszcie — w niektórych przypadkach moralnie zła, ponieważ godzi w wewnętrzną czy też osobną wartość — «świętość» życia ludzkiego w jakiegokolwiek formie”<sup>5</sup>. Implikowanie powyższego rozwiązania wyraźnie ma źródło w zasadach, o których pisze Dworkin.

Drugim elementem systemu polityczno-prawnego wspomnianego przez Dworkina są wymogi polityczne przejawiające się w celach politycznych, będących domeną ciała ustawodawczego, czyli Kongresu Stanów Zjednoczonych. Francis Fukuyama, jeden ze zwolenników politycznego regulowania problemów powstałych w wyniku rozwoju biotechnologicznego (wedle typologii Jamesa Hughesa

<sup>4</sup> R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, przekł. przejrzał J. Woleński, Warszawa 1998, s. 56–58.

<sup>5</sup> R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge 2002, s. 428.

zaliczany do nurtu zwanego prawicowym bioluddyzem) zwraca uwagę na to, że: „Przy braku decyzji Kongresu dotyczących kwestii takiej jak klonowanie może się zdarzyć, że sądy w pewnym momencie będą chciały lub musiały zająć się tą sprawą i odkryją na przykład, iż klonowanie ludzi lub badania nad klonowaniem należą do praw chronionych przez konstytucję. To bardzo niedobre podejście do tworzenia prawa i polityki społecznej miało już miejsce w przeszłości i naznaczyło swoim piętnem takie problemy, jak legalizacja przerywania ciąży, które powinny być zostać rozwiązane przez władzę ustawodawczą”<sup>6</sup>.

Uwaga Fukuyamy idealnie odnosi się do obserwacji Dworkina, który pisze: „Nazywam «wymogiem polityki» ten rodzaj normy, która wyznacza cele do osiągnięcia, zwykle jest to postęp w zakresie jakiegoś ekonomicznego, politycznego czy społecznego aspektu życia zbiorowości (choć niektóre z nich są negatywne w tym sensie, że zakładają, iż jeden z obecnych celów ma być chroniony przed zmianami, idącymi w odwrotnym kierunku)”<sup>7</sup>.

Powyższa dystynkcja nie ma jednak charakteru ostatecznego i nie wyczerpuje możliwości zaistnienia norm innego rodzaju. Autor wskazuje na trzy możliwości:

1. zasadę określającą cel społeczny;
2. wymóg polityki wyznaczający zasadę;
3. założenie, iż zasady sprawiedliwości są ukrytymi sformułowaniami celów<sup>8</sup>.

Wątpliwość co do powyższego teoretycznego ujęcia zgłasza Neil MacCormick, który pochyla się zarówno nad definicją zasad, jak i definicją polityki, broniącej przez Ronalda Dworkina. Według MacCormicka zasady są względnie ogólnymi normami, za pomocą których można uzasadnić lub wyjaśnić poszczególne decyzje. Zauważa on, że normy te mogą przyjmować różną modalność; na potwierdzenie czego podaje kilka zasad, a jedną z nich uznaje za koronny argument krytyki podejścia Dworkinowskiego: „Bezpieczeństwo państwa powinno być chronione przy zachowaniu preferencji dla indywidualnych uprawnień”<sup>9</sup>. Oprócz podstawowej uwagi, że kwestia wyboru obowiązującej czy też adekwatnej zasady jest sprawą arbitralną oraz zależną od argumentacji tworzonej dla poszczególnych przypadków, MacCormick zauważa, że powyższa norma została odrzucona przez Dworkina z katalogu zasad: „Ostatnia z mojej powyższej listy zasada mówiąca, że bezpieczeństwo państwa powinno być chronione przy zachowaniu preferencji dla indywidualnych uprawnień, jest prawdopodobnie jedyną spośród wymienionych, którą Dworkin definitywnie odrzuciłby jako zasadę, na rzecz jej

<sup>6</sup> F. Fukuyama, *Our Posthuman Future. Consequences of Biotechnology Revolution*, New York 2003, s. 277.

<sup>7</sup> R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie...*, s. 56.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>9</sup> N. MacCormick, *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford 2003, s. 261.

przynależności do kategorii polityki. Dotyczy ona kolektywnego celu, który ma z założenia charakter niedystrybutywny. Bezpieczeństwo państwa nie jest nawet zasadą możliwości alokacji równości (lub nierówności) podzielaną wśród obywateli, zatem można spodziewać się, iż jest czymś, w czym każdy ma równą stawkę. Więc mamy tutaj klasyczny przykład Dworkinowskiej «polityki»<sup>10</sup>. Natomiast kategoria polityki jest przez MacCormicka analizowana poprzez wskazanie różnych jej szczebli. Są to mianowicie:

1. argumenty efektywności środków (ang. *means-effectiveness arguments*);
2. argumenty celowości środków (ang. *means-desirability arguments*);
3. argumenty pożądaných celów (ang. *goals-desirebility arguments*).

Tym samym kładzie on nacisk na złożoność procesów politycznych i zarzuca Dworkinowi, iż utożsamienie polityki, zwłaszcza w kontekście zasady bezpieczeństwa, o której wspomniano powyżej, z celami politycznymi stanowi nieusprawiedliwioną symplifikację. I tak pytanie o cel działań politycznych nie może uzyskać odpowiedzi bez odwołania się do zasad. Niemniej ustanowienie zasady wiąże się postawieniem możliwych celów politycznych, stąd „[...] sfery zasad i polityki nie są wydzielone i nastawione w opozycji do siebie, ale nieodłącznie powiązane”<sup>11</sup>. Autor wskazuje, że różnica między jego a Dworkina filozofią prawa wynika z innych założeń początkowych — MacCormick akceptuje i rozwija substancjalne moralne i polityczne teorie, podczas gdy Dworkin kładzie nacisk na stronę formalną.

Teorie substancjalne mają wskazywać, co jest dobre lub złe, i ich domeną jest wymiar normatywny. Bezpieczeństwo rozumiane przez pryzmat populacji skłania do stwierdzenia, iż mamy do czynienia z marginalizowaniem takich koncepcji. Michel Foucault zauważa, że zwrot biopolityczny sprawia, iż działania, których przedmiotem jest populacja, są wolne od uzasadnień dowodzonych za pomocą teorii substancjalnych. Celów politycznych nie usprawiedliwiają zasady, lecz regulacje wskaźników, a o jakości tych działań świadczy ich optymalizacja, a nie — jakkolwiek definiowane — dobro zbiorowości, jakim jest populacja. „Idzie jedynie o to, by maksymalizować aspekty pozytywne, zapewnić ich jak najlepszą cyrkulację, jednocześnie minimalizując groźbę na przykład kradzieży czy chorób, ze świadomością, że zjawisk tych nie da się wyeliminować całkowicie. Pracuje się zatem nie tylko na danych naturalnych, ale także na pewnym rodzaju wielkości, które dają się redukować, choć nigdy do końca”<sup>12</sup>. Ustalmy zatem na tym

<sup>10</sup> Ibidem, s. 262.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 263.

<sup>12</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, op. cit., s. 45.

etapie wywodu, iż pojawia się nowy obiekt polityki: populacja i nowe warunki działań politycznych — szeroko pojmowane środowisko, które z jednej strony determinuje kondycję populacji, z drugiej zaś samo jest modyfikowane przez działania urzędów bezpieczeństwa.

## Bezpieczeństwo

Za sprawą twórczości Michela Foucaulta kategoria populacji stała się głównym obiektem rozważań związanych z biopolityką. Natomiast bezpieczeństwo stanowi główny cel, któremu mają służyć regulacje dotyczące populacji. Francuski filozof, uważany za demaskatora nowoczesnych form władzy, w książce *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*<sup>13</sup> zwraca uwagę na dyscyplinę jako nowoczesną formę władzy. Zjawisko to jest jednym z następstw tak zwanego „wielkiego zamknięcia“ (fr. *Le grand renfermement*), które miało miejsce w XVII w. we Francji, a polegało na izolowaniu biednych, bezdomnych, chorych, nędzarzy, szaleńców i przestępców<sup>14</sup>. Tutaj zasadą było normowanie, czyli przyjęcie normy, która służyła określeniu tego, co normalne oraz wykluczeniu tego, co znajduje się poza normą, co w żaden sposób nie jest użyteczne. Z populacją sprawa wygląda zupełnie inaczej. Rzecz nie dotyczy normowania lub też „ujarzmiania“, lecz regulacji, których wektorem jest optymalizacja. Populację rozumie się jako ciało kolektywne, w którym traci znaczenie poziom jednostkowy. Jak tłumaczy Foucault, z perspektywy rządu znaczenie ma populacja pojmowana jako obiekt regulacji, natomiast zbiorowość jednostek znaczy o tyle, o ile wpływa na kondycję ciała, które jest tożsame z populacją ujętą jako podmiot polityczny. Oznacza to, że kondycja populacji przejawia się w różnego rodzaju wskaźnikach popartych danymi statystycznymi, które są pozbawione charakteru waloryzującego, jakościowego — są to jedynie dane, które w porządku analitycznym funkcjonują poza kategoriami ocennymi. Jednakże są istotne z perspektywy zarządzania populacją. Norma odgrywa tutaj inną rolę — nie jest elementem pierwotnym, lecz wtórnym. To nie norma jest instrumentem, który działa na danym obiekcie, lecz sam obiekt generuje normy. Normalny współczynnik umieralności, normalny współczynnik narodzin, normalny rozkład płci w ramach populacji — to normy, wynikające z funkcjonowania populacji. Trzeba jednak dodać, że te normy stanowią punkt wyjścia poszczególnych regulacji i z nim są związane kategorie bezpieczeństwa, takie jak: niedobór, ryzyko, przepadek itp. Francuski badacz nazywa to różnicą między normowaniem a normalizacją<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Idem, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 2009, ss. 311.

<sup>14</sup> Idem, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa 1987, ss. 559.

<sup>15</sup> Idem, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja...*, s. 73–93.

Foucault zestawia bezpieczeństwo z innymi formami regulacji w następujący sposób: „Innymi słowy: prawo zabrania, dyscyplina nakazuje, bezpieczeństwo zaś — ani nie zabraniając, ani nie nakazując, ewentualnie tylko posługując się zakazem i nakazem jako narzędziami — zasadniczo odpowiada na pewną rzeczywistość, ale odpowiada w ten sposób, że ją anuluje, a w każdym razie powstrzymuje i reguluje. To właśnie owa regulacja dokonująca się w żywiole tego, co rzeczywiste, stanowi — jak mi się zdaje — podstawowy rys urządzeń bezpieczeństwa<sup>16</sup>”.

Wniosek, który nasuwa się na tym etapie rozważań, można by sformułować następująco: o ile legalistyczne ujęcie prawa — najogólniej rzecz ujmując — abstrahuje od wątków *par excellence* politycznych, o tyle zwrot biopolityczny falsyfikuje legalistyczne założenia „państwa prawa”.

### ***Human Security* — bezpieczeństwo i prawo człowieka**

Kolejna płaszczyzna, na której zostanie podjęta próba zweryfikowania tezy postawionej w tej pracy to system ochrony praw człowieka. Powszechny model systemu ochrony praw człowieka należy wiązać z Organizacją Narodów Zjednoczonych i Powszechną Deklaracją Praw Człowieka (14 grudnia 1948 r.). Choć sama deklaracja nie miała statusu prawa międzynarodowego, to stanowiła asumpt do zawarcia umów międzynarodowych, tak jak Pakt Praw Politycznych i Obywatelskich (ICCPR) lub Pakt Praw Ekonomicznych, Społecznych i Kulturalnych (ICSECR) — obie umowy z 1976 r.. Warto wspomnieć, iż w ramach praw człowieka wyróżnia się trzy generacje praw:

1. prawa o charakterze politycznym i osobistym, chroniące jednostkę przed państwem;
2. prawa socjalne, gospodarcze i kulturalne;
3. solidarnościowe prawa do rozwoju, pokoju, komunikowania się, zdrowego i zrównoważonego środowiska<sup>17</sup>.

W kontekście dyskursu praw człowieka zaczęły pojawiać się pytania o ich związek z rozwojem społecznym (ang. *Human Development*), czego wyrazem jest sporządzony w 1994 r. *Human Development Report*, w którym za swego rodzaju element uzupełniający względem praw człowieka uznano bezpieczeństwo ludzkie (*Human Security*), o którym autorzy piszą w ten sposób: „Pojęcie bezpieczeństwa powinno być zmienione w dwóch aspektach: 1) z bezpieczeństwa skupionego ściśle na terytorium na bezpieczeństwo skupione na ludziach; 2) z bezpieczeństwa przez zbrojenia na bezpieczeństwo przez podtrzymywanie

<sup>16</sup> Ibidem, s. 69.

<sup>17</sup> M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, s. 65–76.

rozwoju społecznego. Lista zagrożeń bezpieczeństwa ludzkiego jest długa, ale większość może być rozważana w ramach siedmiu kategorii: 1) bezpieczeństwo ekonomiczne; 2) bezpieczeństwo zdrowotne; 3) bezpieczeństwo żywieniowe; 4) bezpieczeństwo środowiska; 5) bezpieczeństwo osobiste; 6) bezpieczeństwo wspólnoty; 7) bezpieczeństwo polityczne”<sup>18</sup>.

Różnica pomiędzy ujęciem praw człowieka a *Human Security* jest *prima facie* niedostrzegalna. „Są jednak dwie istotne różnice — jak wskazuje Marta Kosmala-Kozłowska. Po pierwsze, termin «prawa człowieka», jako zdefiniowany i głęboko zakorzeniony w prawie międzynarodowym, implikuje konkretne zobowiązania państw wobec ich społeczeństw, podczas gdy termin *human security*, jako stosunkowo nowy i prawnie nieugruntowany, jest o wiele bardziej elastyczny w tej kwestii. Mówiąc bardziej szczegółowo, pojęcie «praw człowieka» ma charakter legalistyczny, zaś *human security* stawia przede wszystkim na realizację pragmatycznych rozwiązań. Praktyka pierwszej koncepcji obejmuje dwa etapy: ustanawianie prawnie wiążących norm a następnie ich implementację. Z kolei *human security* oznacza bezpośrednie działanie precyzyjnie ukierunkowane na zaspokojenie potrzeb egzystencjalnych konkretnych populacji, bez konieczności uprzedniego zakontraktowania uniwersalnych uprawnień dla abstrakcyjnych społeczności”<sup>19</sup>.

Symboliczny wymiar posiada to, iż rdzeniem debaty wokół *Human Security* są dwie spośród słynnych czterech istotowych wolności człowieka wyróżnionych m.in. przez Franklina Delano Roosevelta w orędziu o stanie państwa z 1941 r.: wolność od strachu (ang. *Freedom from Fear*) i wolność od niedostatku (ang. *Freedom from Want*). Natomiast rzadziej mówi się o pozostałych dwóch wolnościach: o wolności słowa (ang. *Freedom of Speech*) i wolności wyznania (ang. *Freedom of Worship*).

Wydaje się, że powyższe ustalenia potwierdzają tezę, iż zwrot biopolityczny ma kluczowe znaczenie dla bezpieczeństwa, zwłaszcza w wymiarze egzystencji pojmowanej biologicznie. Skupia się bowiem na działaniach wykraczających poza regulacje prawne i w ramach swoich działań angażuje kategorie bezpieczeństwa populacji, o których pisał Foucault (ryzyko, przypadek, niedobór, kryzys itp.).

### **Społeczny model sprawiedliwości**

Sprawiedliwość to kolejna płaszczyzna prawna, która uległa radykalnej redefinicji pod wpływem zwrotu biopolitycznego. Ta kategoria posiada związek z prawem polegający na relacji hierarchicznej — sprawiedliwość jest używana za swego

<sup>18</sup> *Human Development Report 1994, Human Development Report 1994, New York–Oxford 1994, s. 24–25.*

<sup>19</sup> M. Kosmala-Kozłowska, *Dialog Zachód — Azja Wschodnia w dziedzinie praw człowieka. Wizje i praktyka*, Toruń 2013, s. 67.



rodzaju metateorii, w której należy upatrywać źródła uzasadnień poszczególnych rozwiązań. Ustalenia mające miejsce na tym szczeblu rzutują na kształt prawa jako całości oraz konkretnych szczegółowych rozwiązań.

W biopolitycznej / bioetycznej dziedzinie mamy do czynienia z pewnym przejściem od medycznego modelu sprawiedliwości do szerszego modelu sprawiedliwości społecznej. O tak zwanym „szerszym ujęciu sprawiedliwości” mówi Nancy Jecker słowami: „Szersze spojrzenie, które przyjmuję, wymaga patrzenia w górę i zapytania skąd bierze się choroba i cierpienie. W kontraście do modelu medycznego, w ramach społecznego modelu sprawiedliwości rozważa się to jak społeczne determinanty oddziałują na zdrowie populacji. Na przykład, społeczne czynniki takie jak: dostęp do czystej wody pitnej, edukacja, bezpieczeństwo miejsca pracy, ochrona policji, głębokie oddziaływanie ryzyka na chorobę i przedwczesną śmierć, pokrycie ochrony zdrowia, by wskazać granicę modelu medycznego i wartość szerszego spojrzenia”<sup>20</sup>. Sprawiedliwość w związku z problemami bioetycznymi była postrzegana jedynie jako jedna z zasad modelu metodologicznego, związanego z paradygmatem pryncypializmu<sup>21</sup>. W kontekście biopolitycznym kategoria ta odgrywa znacznie ważniejszą rolę.

Dla właściwego uwypuklenia tej kwestii należy zestawić medyczny model sprawiedliwości z proponowanym przez Nancy Jecker ujęciem. Medyczny model sprawiedliwości charakteryzuje się tym, że:

1. głównym przedmiotem jest jednostka, która uległa chorobie, krzywdzie itp. Podmiotem jest tutaj pacjent, a nie obywatel czy inny podmiot polityczny;
2. tylko jednostka może być beneficjentem terapii medycznej;
3. terapia medyczna jest dobrem deficytowym:
  - 3.1. ze względu na niedobór zasobów;
  - 3.2. niedobór fiskalny — pieniądze wydawane są na innych;
4. terapia jest dobrem reglamentowanym.

Głównym problemem pojawiającym się w ramach tego paradygmatu było pytanie o kryteria reglamentowania terapii.

Społeczny model sprawiedliwości opiera się na następujących założeniach:

1. społeczne warunki determinują stopień ryzyka, w jakim znajduje się jednostka;
2. społeczne warunki są przygodne, lecz mogą być modyfikowane, a defektem można zapobiegać (na przykład przez powszechne ubezpieczenia);
3. jeśli warunki społeczne nie są modyfikowane, to jednostka choruje lub doznaje krzywd.

<sup>20</sup> N.S. Jecker, *A Broader View of Justice* [w:] „The American Journal of Bioethics” 2008, Vol. 8, No.10, s. 2.

<sup>21</sup> T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórzynski, Warszawa 1996, ss. 551.

Najważniejszym pytaniem, wokół którego skoncentrowały się zagadnienia społecznego modelu sprawiedliwości jest pytanie o to, jak możemy modyfikować lub zapobiegać ryzyku choroby, krzywdy lub przedwczesnej śmierci. Reglamentacja terapii zostaje zastąpiona dystrybucją ryzyka. Warte odnotowania jest to, na co zwraca uwagę autorka, mianowicie: zagadnienie społecznego modelu sprawiedliwości staje się problemem z zakresu filozofii politycznej. Zmiana perspektywy jest *de facto* przejściem od racjonalności związanej z interesem jednostek, ich zdrowiem oraz sprawami ekonomicznymi do modelu racjonalności publicznej, gdzie ustalenia mają związek z funkcjonowaniem wspólnoty politycznej.

W tym kontekście istotne wydaje się spostrzeżenie Michela Foucault uważającego, że liberalizm był głównym czynnikiem, który spowodował *Narodziny biopolityki*<sup>22</sup>. Zatem warto się zastanowić, czy ideologia chronologicznie poprzedzająca pojawienie się zwrotu biopolitycznego, również obecnie determinuje kształt omawianych zagadnień.

### Aksjologia liberalizmu a bezpieczeństwo

Co do aksjologii liberalizmu, to *expressis verbis* o liberalnej ramie piszą autorzy pracy *From Chance to Choice. Genetics and Justice* w ten sposób: „Liberalizm, bądź co bądź, nie jest jedną rzeczą i zapewne nie jest tą rzeczą, którą większość osób uważających się za krytyków liberalizmu krytykuje. Niemniej jednak, istnieją pewne fundamentalne idee, które są powszechne w większości możliwych do przyjęcia wariantów liberalnej teorii polityczno-moralnej, i które odgrywają zasadniczą rolę w naszych refleksjach”<sup>23</sup>. Tym samym Allen Buchanan, Dan W. Brock, Norman Daniels i Daniel Wikler zwracają uwagę na — rzecz jasna ograniczony — autokrytycyzm nurtu liberalnego. Przyczyn tego stanu rzeczy można upatrywać w dominującej roli, jaką odgrywa współcześnie, a co za tym idzie z konieczności dostosowywania się do nowych zjawisk, potrzeb oraz praktyk społecznych. Autorzy analizują cztery poniżej wymienione koncepcje wewnętrzne względem paradygmatu liberalnego:

1. moralny indywidualizm;
2. równość osób;
3. podmiot sprawiedliwości jako osoba, która jest zdolna do podejmowania wolnego wyboru celów;
4. dystynkcja na sferę publiczną i prywatną.

<sup>22</sup> Jest to nazwa wykładów Michela Foucaulta wydanych pod tytułem *Narodziny biopolityki*, cf. M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, tłum. M. Herer, oprac. M. Senellart, Warszawa 2011, ss. 417.

<sup>23</sup> A. Buchanan, D.W. Brock, N. Daniels, D. Wilker, *From Chance to Choice. Genetics & Justice*, Cambridge 2009, s. 378–379.

W ramach komentarza można znaleźć uwagi dotyczące:

1. postulatywnego charakteru koncepcji moralnego indywidualizmu;
2. względności kulturowej w postrzeganiu członków wspólnoty jako równych sobie;
3. kompetencji dotyczących podejmowania wolnych wyborów ograniczanych jedynie do perspektywy sprawiedliwości;
4. istnienia kultur, w których dystynkcja sfery prywatnej i publicznej nie jest darzona poważaniem i estymą.

Reasumując, autorzy wskazują, że: „W dużej mierze tradycja liberalna może być postrzegana jako nieustająca, żywotna debata na temat znaczenia tych czterech założeń, na temat tego, jakie jest najlepsze uzasadnienie dla nich i jak najlepiej realizować je w przestrzeni społecznej. Ponieważ zarówno ich znaczenie, jak i uzasadnienie są permanentnie dyskutowane, nie jest słuszne mówienie o dogmatach liberalizmu”<sup>24</sup>.

Jak wynika z tego, na co zwrócono uwagę powyżej, liberalizm winien być traktowany jako swoista debata, w ramach której występują różnorodne argumenty, a ich kształt determinują rozmaite typy racjonalności, modele argumentacyjne i założenia aksjologiczne. To, co Michel Foucault zidentyfikowałby jako reżim władzy-wiedzy, w ramach dyskursu amerykańskiego jest postrzegane jako żywotna i dynamiczna deliberacja. Jednakże z perspektywy bezpieczeństwa populacji podejście deliberacyjne traci na znaczeniu, a biopolityka (*biopolitics*), której przejawem są spory biopolityczne, tylko w części koncentruje się na kwestiach powiązanych ze zwrotem biopolitycznym.

Podsumowując, został zasygnalizowany problem właściwego antagonizmu dwóch przedstawionych we wstępie stanowisk. W ramach ujęcia, które roboczo można nazwać *biopolitics*, istnieje coś, co można określić aksjologią biopolityki. Każda koncepcja posiada zbiór zasad, wartości, konkretną aksjologię daną *implicite* bądź *explicite*. Zagadnienie bezpieczeństwa populacji — ujęcie Foucaultiańskie posiada charakter immoralny i zasadza się właściwie na optymalizacji wskaźników, o czym wspomniano wcześniej. Należy zatem stwierdzić, że zagadnienie, na które wskazywał Fukuyama (dylemat instytucjonalny względem regulowania spraw biopolitycznych) potwierdza postawioną na początku wywodu tezę. Amerykański filozof ubolewa nad przekazaniem większości kompetencji w tym zakresie organowi legalistycznemu, jednakże w istocie problem polega na marginalizowaniu jakichkolwiek działań prawnych na rzecz regulacji uzasadnianych szeroko pojmowanym bezpieczeństwem.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 380.

Przykładem zmian na poziomie fundamentalnym, które oddziałują na kształt prawa, są kwestie związane z kategorią obywatelstwa. Jeśli uznać, że ta kategoria jest pierwotna względem prawodawstwa w zakresie uprawnień, że podstawowym podmiotem uprawnień jest obywatel, to należy przywrócić się temu, jak pojmuje się obywatelstwo w dobie zwrotu biopolitycznego.

### Obywatelstwo a biopolityka

W tym kontekście wydaje się zasadna głębsza refleksja nad podmiotowym wymiarem obywatelstwa. W świetle osiągnięć współczesnej nauki oraz praktyki medycznej niektóre kategorie etyczne oraz antropologiczne stają się niespójne oraz nieużyteczne w sensie normatywnym. Nowe wyzwania dla wszelkich dziedzin normatywnych nie mogą być skutecznie rozwiązane bez etycznej refleksji na temat kondycji człowieka współczesnego. Jednakże należałoby uwzględnić wiedzę płynącą z dyscyplin naukowych, która w dużej mierze determinuje warunki egzystowania. Polityczny aspekt problemu wymusza natomiast redefinicję takich pojęć jak obywatelstwo, na co wskazuje James Hughes, pisząc iż: „Najbardziej znacząca niezgoda między bioluddystami a transhumanistami dotyczy tego, komu powinniśmy przyznać obywatelstwo ze wszystkimi jego prawami i zabezpieczeniami”<sup>25</sup>. Problem obywatelstwa po zwrocie biopolitycznym jest powiązany z kategorią gatunku ludzkiego i posiada dwa aspekty. Jeśli posługujemy się kategorią osoby, by określić ludzkie byty, to trzeba zauważyć, że istnieją ludzie nie będący w pełni osobami i osoby nie będące ludźmi. Oznacza to, iż osoby w stanie śmierci mózgowej, płody, których sprowadzenie na świat było utożsamione z tzw. *wrongful life*, osoby, których skala cierpienia przewyższa wartość życia ludzkiego nie posiadają w pełni atrybutów osoby. Natomiast zwierzęta, zwłaszcza niektóre gatunki zbliżone kodem genetycznym do człowieka, odznaczają się cechami osoby, za główną właściwość podaje się przy tym zdolność do odczuwania bólu i cierpienia. Najkrócej rzecz ujmując, mamy tutaj do czynienia z trzema głównymi obiektami: 1) obywatel w pełni swych praw i gwarancji; 2) obywatel na skraju egzystencji oraz 3) zwierzę.

Z biopolitycznego rozwiązania tego problemu będą wynikać dalsze, wtórne rozwiązania prawne, które w dobie dalszych odkryć z zakresu medycyny i genetyki muszą być aktualizowane. Jest to zagadnienie stosunkowo nowe, ponieważ, jak wskazuje Peter Singer: „Dla filozofów dyskutujących problem równości najłatwiejszą drogą obejścia trudności związanej z egzystowaniem istot ludzkich, które są permanentnie upośledzone intelektualnie, jest ignorowanie tego”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> J. Hughes, *Citizen Cyborg...*, s. 75.

<sup>26</sup> P. Singer, *Animal Liberation*, New York 1990, s. 240.

To, że kwestię równości uznaje się tutaj za relewantną, stanowi dowód, że sprawa ma charakter polityczny. Potwierdza to również tytuł pracy Singera — *Animal Liberation* — uwolnienie zwierząt rozumiane jako uwolnienie od dyskryminacji i opresji kobiet, czarnoskórych itd. Autor podkreśla: „Rdzeniem tej książki jest twierdzenie, iż dyskryminacja przeciwko istotom, oparta jedynie na podstawie ich gatunku jest uprzedzeniem niemoralnym i niemożliwym do obrony”<sup>27</sup>. Szowinizm opierający na gatunku — gatunkizm (ang. *speciesm*) — jest tak samo naganny jak rasizm, seksizm i inne jego formy.

W świetle modyfikacji kategorii obywatelstwa prawo stoi przed problemem rozszerzania płaszczyzny prawnej na inne podmioty. Przekroczenie granicy gatunkowej z jednej strony, władza o orzekaniu podmiotowości na podstawie delimitacji życia śmierci z drugiej — stanowią *novum* prawne w przeciwieństwie do poprzednich rozszerzeń praw obywatelskich, które, choć rozmaicie uzasadniane, dotyczyły poszczególnych grup ludzi. Depersonifikacja wydawała się jedynie narzędziem ideologicznym, jak w przypadku propagandy antyżydowskiej. Tutaj jednak odchodzi się od paradygmatu personalistycznego.

Inną stroną tego zagadnienia jest rozwój tak biotechnologii, jak i genetyki, które w obszar debaty wprowadzają nowe twory, nowe potencjalne obiekty regulacji prawnych: komórki macierzyste, chimery, hybrydy, cybrydy<sup>28</sup>. Przyjmując zatem definicję obywatelstwa jako wiązki uprawnień, dochodzi do radykalnego przeformułowania problemu: niektóre z uprawnień mogą mieć charakter bezprecedensowy, podobnie jak *novum* stanowią podmioty owych uprawnień.

## Konkluzje

Warto zauważyć, że potrzeba odniesienia się do powyżej wymienionych zagadnień w dziedzinie prawniczej pojawia się coraz częściej, czego przykładem jest koncepcja biojurysprudencji Romana Tokarczyka<sup>29</sup>. Autor buduje teorię, wydzielwszy w ramach biojurysprudencji trzy działy: biojuszogenezę, biojusterapię oraz biojustanatologię, które dotyczą odpowiednio: początków życia, jego trwania oraz kresu. Dyscyplina ma stanowić płaszczyznę, w obrębie której będzie można znaleźć uzasadnienie dla rozwiązań z zakresu bioprawa, czyli legislacji dotyczącej ludzkiego życia. W jednej z recenzji koncepcji biojurysprudencji czytamy: „[...] autor dotknął spraw niezwykle istotnych — czym jest prawo, ochronie jakich wartości powinno służyć, w jaki sposób je poznajemy — to klasyczne, chociaż może we współczesnej

<sup>27</sup> Ibidem, s. 243.

<sup>28</sup> E. Dominiak, E. Perlikowski, B. Płotka, *Współczesne podziały biopolityczne...*, s. 178.

<sup>29</sup> R.A. Tokarczyk, *Biojurysprudencja — nowy nurt jurysprudencji*, „Nauka” 1996, nr 2, s. 75–87; idem, *Biojurisprudence. Foundations of Law for the Twenty-First Century*, Lublin 2008, ss. 113.

rzeczywistości, nieco zapomniane już pytania. Biojurysprudencja, cechująca się humanizmem, racjonalnością oraz otwartością, stanowiąca reakcję na potrzeby i kryzys prawoznawstwa XXI wieku, udziela na te pytania odpowiedzi. Odrzucając bowiem bezkompromisowo balast jałowych sporów toczących się w ramach teorii prawa, dotyczących coraz bardziej wysublimowanych i abstrakcyjnych kwestii, sprowadza prawo do roli, którą w istocie zawsze pełniło — ochrony najwyższej wartości — życia. Czy ostatecznie jednak okaże się domem wzniesionym na piasku, czy na skale?... Czas pokaże”<sup>30</sup>.

Wydaje się, że powyższe ustalenia jednoznacznie świadczą o tym, iż to nie biojurysprudencja będzie posiadać monopol na orzekanie o tym, co jest życiem, kiedy zasługuje ono na ochronę i jaką posiada wartość. Zgodnie bowiem z tezą postawioną na początku należy uznać, że prawo ulega marginalizacji na rzecz rozwiązań *stricte* biopolitycznych. Nowym obiektem regulacji stała się natomiast populacja oraz środowisko, w jakim funkcjonuje razem z warunkami kształtowanymi przez populację i populację kształtującymi. Wraz ze zwrotem biopolitycznym zaistniały problemy, które zdecydowanie wykraczają poza regulacje prawne, a stają się domeną urzędzeń bezpieczeństwa. I dlatego należy je wiązać z kategoriami niedoboru, ryzyka, przypadku itp. Zarządzanie ryzykiem, które stanowi rdzeń biopolitycznej redefinicji sprawiedliwości dystrybutywnej wraz z przekształceniem kategorii obywatelstwa, należy uznać za kolejne dowody potwierdzające tezę główną.

---

<sup>30</sup> O. Nawrot, J. Zajadło, *Biojurysprudencja — dom zbudowany na piasku czy na skale?*, „Diametros“ 2009, nr 22, s. 177.

# Women's Rights, Procreative Liberty and Theory of Identity<sup>1</sup>

## 1. Introduction

The main purpose of this article is to analyse from the politico-philosophical vantage point the relationship and conflict between women's rights and foetal rights in the context of abortion law and the new types of lawsuits such as e.g. prenatal harm cases. Despite the fact that in many Western legal systems women enjoy a right to terminate pregnancy on demand at the early stage of gestational age (g.a.), a remarkable paradigm shift in law concerning women's procreative liberty and status of a foetus has taken place. This change has occurred outside the abortion framework in a form of wrongful life suits, preconception and prenatal harm lawsuits and foetal homicide laws. Creating a conspicuous discrepancy between status of a foetus in the abortion context and its standing in other branches of law, those legal solutions considerably infringe on women's rights<sup>2</sup>. We propose the *Metaphysical-Biological Split Account* (MBSA) as an explanatory framework for the legal and cultural conjuncture mentioned above. The MBSA hypothesises that the incongruity in question stems from more rudimentary failure to discern a crucial difference between metaphysical (theory of identity) and biological (concept of biological causality) dimensions of justification employed in legal and moral debates over maternal-foetal conflict. We contend that the attempt to set aside metaphysical considerations while justifying new types of legal claims is doomed to failure.

## 2. Legal Context

In the legal context one deals with the so-called prenatal harm lawsuits when a pregnant woman or third party inflicts by action or negligence harm on a foetus

---

<sup>1</sup> This paper was presented during the Interdisciplinary-Net Conference at Oxford University, September 2013. Originally published in: "Political Dialogues. Journal of Political Theory" 2014, nr 16, s. 49-55.

<sup>2</sup> More about this issue: K. Wevers, *Prenatal Torts and Pre-Implantation Genetic Diagnosis*, "Harvard Journal of Law and Technology" 2010, vol. 24, no. 1; J.A. Robertson, *Children of Choice. Freedom and the New Reproductive Technologies*, Princeton Academic Press, Princeton 1996; Preconception Injuries: Viable Extension of Prenatal Injury or Inconceivable Tort?, Val. U. L. Rev. 12, 1 (1977), 143-178; Peg Tittle, 'Permitting Abortion and Prohibiting Prenatal Harm: Reconciling the Contradiction'. Accessed October 20, 2013. <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Bioe/BioeTitt.htm>

who subsequently is born with a disability and sues a wrongdoer<sup>3</sup>. In the United States the first case of this type was *Grodin v. Grodin*. The plaintiff sued both his mother and her physician for malpractice and negligence during pregnancy. It was alleged that the physician had ensured the mother that it is impossible for her to become pregnant and recommended the treatment with tetracycline. As a result of the misdiagnose, a wrong decision to proceed with the prescribed treatment was made by the mother and consequently her child was born with discoloured teeth. The main point in this case was the category of reasonableness as a mother's duty. In another famous case, *Bonbrest v. Kotz*, the core of justification was the category of viable foetus. The child who suffered because of the physician, was authorized to get recovery or redress even though injury was caused to the foetus. The reason given by the court was that foetus cannot be treated merely as a part of his mother.

A different type of cases is constituted by the so-called wrongful life lawsuits. Generally speaking, one deals with this sort of cases when a woman or third party acts or omits an action in such a way that it makes a future person's very existence a harm inflicted on her or him. In the United States of America the first lawsuits of this kind was the case *Zepeda v. Zepeda* where the plaintiff was a biological son of a man who promised to marry the plaintiff's mother but did not keep his word. Similar lawsuits were motivated by the claim that harm was done to the child who as a result of a given action led a life of decreased quality. In most cases of this type the plaintiff was the child or parents on behalf of the child while the defendant was usually the physician who by the negligence or malpractice caused the injury. Other famous cases include: *Gleitman v. Cosgrove*, *Park v. Chesin*, *Becker v. Schwartz*. In the first case the physician's malpractice consisted in the assurance that mother's disease (rubella) would not have an influence on the infant. In *Park v. Chesin* medical personnel was found legally responsible for inflicting a wrongful life on a child. As we can read: "The court, asserting the right of a child to be born free of anomalies as a fundamental right, therefore ruled that the Lara Park's wrongful life claim was valid."<sup>4</sup> In *Becker v. Schwartz* the court ruled that legal institutions are not competent to compare between impaired life and non-existence<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> A peculiar version of this type of cases is the so-called preconception harm lawsuit where a harm is inflicted on a future person preconceptionally by action or omission detrimental to her or his health. Since these two types of lawsuits are similar from the vantage point of MBSA, because both of them assume some implicit theory of identity under the guise of biological causality, we shall not deal with them separately but will construe them just as different versions of the same "genre".

<sup>4</sup> M. Zhang, *Park v. Chesin* (1977), 'Embryo Project Encyclopedia', <http://embryo.asu.edu/handle/10776/2318>

<sup>5</sup> K. Wevers, *Prenatal Torts...*, p. 265.



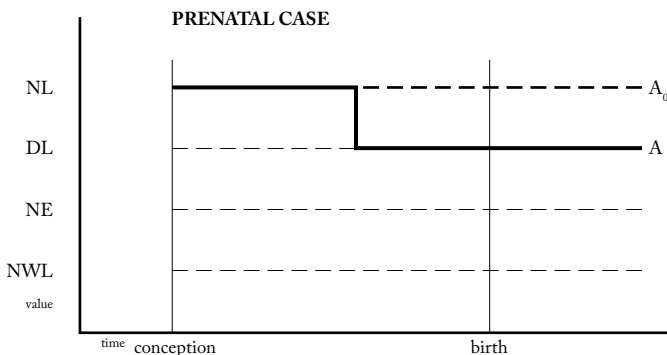
### 3. Conceptual Framework

As aforementioned considerations show one can distinguish between different levels of harm that is conceptualised within the legal framework described here. First, there is a level of normal existence where no harm was caused. Second, there is a level of a more or less disabled existence where harm was inflicted either pre-conceptionally (preconception harm lawsuits) or prenatally (prenatal harm lawsuits) but where a disability in question does not make the claimant's life not worth living. Third, there is a level of an existence disabled to such an extent that the life with this disability is not worth living (wrongful life lawsuits). So, by implication there is also the fourth level of harm, namely the "harm of non-existence". Of course killing somebody is on this level. As the case of wrongful life lawsuits shows there can be more severe harm than killing – making someone's life not worth living.

Following this distinctions, we have established an analytical framework for our considerations, based on the concept of four relevant levels of existence. The first one is described as *life which is not worth living* (NWL) – disability on this level is of the highest acuteness. This level of existence should be understood as "containing more harm" or worse than the second level i.e. *non-existence* (NE). We can find a life with a disability on a higher level (level of disabled life – DL) within our conceptual framework. Finally, on the highest level is this kind of existence that is commonly called the normal life (NL), which we define as a life without any (severe) disability.

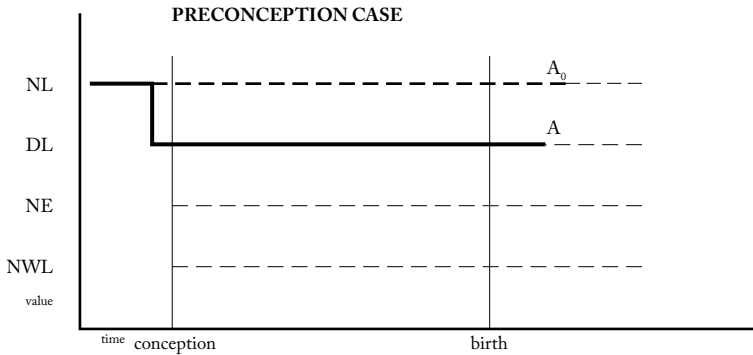
Using our analytical framework we can say that the concept of prenatal harm denotes the act of harming a (future) human being after conception but before birth to such an extent so as to make his life a disabled life (DL) yet worth living. The diagram 1. depicts the category of prenatal harm.

DIAGRAM 1.



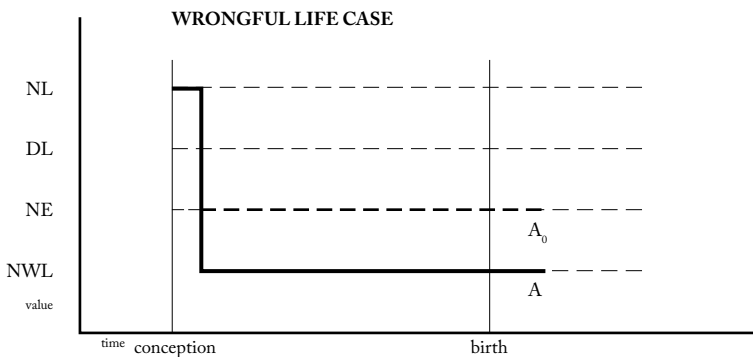
In turn, the concept of preconception harm denotes the act of inflicting harm on a future human being preconceptionally that makes his life a disabled life yet worth living. The diagram 2. illustrates the category of preconception harm.

**DIAGRAM 2.**



The concept of wrongful life, understood in a traditional way, does not distinguish between harm inflicted preconceptionally and prenatally; what is important in wrongful life cases is the level of harm which must be so severe to make life not worth living. The diagram 3. illustrates the category of wrongful life.

**DIAGRAM 3.**



Another important point of reference for our considerations is the Non-Identity Problem (NIP)<sup>6</sup>. To put the matter schematically, there are two possibilities of

<sup>6</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1987, p. 351-379.

inflicting harm on people: 1) our choice to inflict harm affects the same person; 2) our choice to inflict harm affects different people. The difference between these two choices can be illustrated by the following thought experiment. Imagine that there is girl A who is planning to have a child but gets to know that her child will be moderately disabled if she gets pregnant this month. Notwithstanding this information she decides to conceive a child immediately and as predicted the child is born moderately disabled. Now imagine another scenario. Girl B is pregnant (let's say it is 30th week of gestational age) and gets to know that her child is going to be moderately disabled. Fortunately, there is a pill that if she takes, her child will be cured. She decides yet not to take the pill and gives birth to a disabled child. In the first scenario the choice made by girl A does not affect her actual future child. If she had waited a month with conception, her actual child would not have been born at all. There would have been a different child, conceived from a different sperm and egg. This is a typical example of Different People Choice (DPC). In the second scenario, on the other hand, girl B's decision affects her actual future child. If she had taken the pill, her child would not have been disabled. There would not have been a different child but the same child without disability. This is a typical example of Same People Choice (SPC).

As we now see, for prenatal harm to occur it is not enough that harm is inflicted prenatally and is not so severe to make life not worth living. There is one more condition and a crucial one. A harm inflicted on a foetus cannot represent an instance of DPC. In other words, it must be possible for a given person that he or she would have existed if this very harm had not been inflicted<sup>7</sup>.

### **3. Women's Rights, Procreative Liberty, and Theory of Identity**

With the use of our analytical framework, we can identify several recurrent discrepancies in the judicial approach to the prenatal harm and abortion. In America, for instance, it is legal to terminate pregnancy before the 24<sup>th</sup> week of g.a. At the same time prenatal harm inflicted before the 24<sup>th</sup> week of pregnancy is recognised as breach of law and may become a basis for complaint. Thus it can be inferred that the comparison between a child that could have been born if the foetus had not been aborted and a child that was born with a defect as a result of prenatal harm seems groundless. This means that authorising abortion before the 24<sup>th</sup> week of pregnancy is equal with the assertion that only after this period we see foetus

<sup>7</sup> It cannot be the case that the line of this person's existence with disability (DL) can be compared with the line of non-existence (NE) because then disability would not be a harm. Disability can be considered a harm only when it is compared with the line of a normal life (NL); or more generally, disability can be considered a harm only when it is compared with a line of existence which is higher on the value axis.

as a person with unique identity founded, for example, on brain development or viability criterion. Nevertheless, in spite of the above conclusion, doing harm to a foetus on the earlier stage of pregnancy is treated as equivalent to doing harm to a person. As Bonnie Steinbock writes: "one court maintained that it is 'incongruous' to allow a woman the constitutional right to abort and yet hold a third party liable to the foetus for merely negligent acts. Another held that there would be an inherent conflict in giving the mother the right to terminate the pregnancy yet holding that an action may be brought on behalf of the same foetus under the wrongful death act"<sup>8</sup>, let alone under the prenatal harm lawsuit.

There are different strategies of dealing with this inconsistency between the status of the foetus in the abortion context and its position in the tort law. Mainly, they refer to the concept of biological causality which, according to these strategies, explains that it is not a foetus who is harmed in this sort of cases but a future person whom foetus gives rise to.

The logic behind the Biological Causality Account (BCA) looks as follows: foetus at e.g. 15<sup>th</sup> week of g.a. is not a person and cannot be harmed. Hence, an abortion harms nobody. But if the same foetus is later born and becomes a person it is this very person who is harmed by the action taken prenatally.

In other words, an action performed on a foetus at 15<sup>th</sup> week of g.a. is a cause of a disability existing in a person who developed from this foetus some time later. Scientifically confirmed, biological causality that holds between a foetus and a future person is a basis for the claim that this prenatal action is an actual cause of a future disability.

Our main thesis in this paper is an assertion that BCA is tenuous and suffers from serious metaphysical flaws. To see how it happens consider the following line of argument. There are two possible metaphysical identity relations that can hold between the foetus at e.g. 15<sup>th</sup> week g.a. and a future person at e.g. 30<sup>th</sup> week of g.a. They can be the same person or different entities. The first option is quite awkward for the proponents of prenatal harm lawsuits since it assumes that a foetus is the same kind of being that you and me. This assumption leads in turn to a plain inconsistency with the abortion law which does not regard a foetus as a person. Moreover, this is exactly for the reason of abandoning the claim that a foetus is a person that BCA has been introduced in the first place. In other words, it cannot be personhood of a foetus that justifies prenatal harm lawsuits because it would mean undermining women's rights to abortion.

---

<sup>8</sup> B. Steinbock, *Life Before Birth. The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*, Oxford University Press, New York 2011, p. 122.

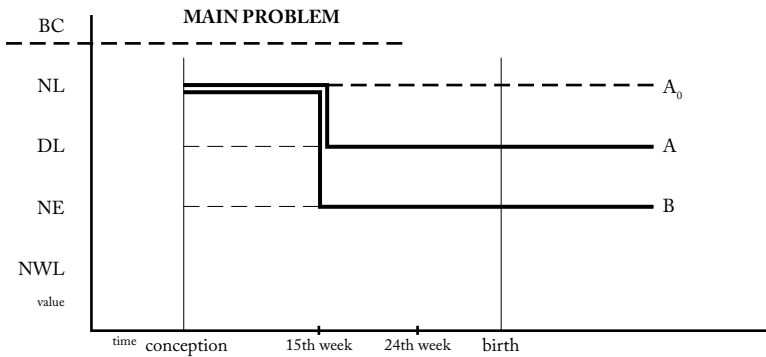
There is then the second option and a more interesting one, namely that there is no relation of identity between a foetus and a harmed person. But if there is not an identity relation between a foetus at 15<sup>th</sup> week of g.a. and a person at 30<sup>th</sup> week of g.a. then a choice to inflict some kind of harm on the foetus cannot represent SPC. It represents DPC. In other words, it is not like harming somebody who could have been existed without being harmed (there is nobody at 15<sup>th</sup> week of g.a.) but rather like deciding between two different people we want to have in the future: disabled one or one without disability. But then it is not possible to harm neither a foetus nor a future person that will develop from this foetus since the point of reference for comparison here is the non-existence, not an existence without disability. For this very disabled person there has been no other option than being disabled. Unless disability this person would not have existed at all; and the non-existence is worse than life with disability provided it is not an acute disability which makes life not worth living.

This line of argument can be criticised in the following manner. This is true that a foetus at 15<sup>th</sup> week of g.a. and a person at 30<sup>th</sup> week of g.a. are not identical with each other but it does not make the choice to inflict harm on the foetus a DPC. For a choice to be an instance of DPC it is necessary that the difference between a factual person and counterfactual person that would have existed if the harmful action had not been performed is so considerable that justifies thinking about these persons as about different people. In other words, what is crucial in deciding if we are dealing with DPC or SPC in a given case is not a question about what kind of relation holds between two people (entities) temporarily (i.e. at two different points in time, e.g. between foetus and infant) but factually / counterfactually. For example, for Derek Parfit the difference between factual and counterfactual person is deemed considerable when enough amount of genetic material is altered. For other theories of identity a difference is deemed considerable when other circumstances hold.

Unfortunately, this criticism does not work. The answer to the question what kind of difference is so considerable as to make thinking about factual and counterfactual persons as about different people depends on the theory of identity we actually espouse. The answer to the question what sort of difference between two persons, factual and counterfactual, justifies treating these persons either as different or as identical depends on what we believe to be crucial for identity. It can be genes; it can be the same embodied mind, it can be psychological continuity *etc.* But what our answer to the question always boils down to is some explicit or implicit theory of identity. Hence, any justification for prenatal harm lawsuits,

even this which abstracts from metaphysical considerations concerning personal identity and employs some kind of BCA presupposes some theory of identity. This in turn means that it is impossible to justify right to abortion and prenatal harm lawsuits at once without delving into metaphysical questions of identity and ontological status of the foetus which tend to bestow a moral status on a foetus and in this respect weaken justification for women's rights.

**DIAGRAM 4.**



**4. Conclusions**

Any justifications in prenatal harm lawsuits presuppose a variety of identity theories regulated by such conceptual categories as, for instance, genetics, psychology and embodiment. Regardless of their content, such theories are a necessary prerequisite for legal argumentation in cases dealing with wrongful birth, wrongful life and prenatal harm. This means that we only have a limited choice between explicit, rationally justified accounts of identity or implicit and often inconsistent or irrational metaphysics under the guise of positive sciences.

Our conclusions are of primary importance for legal definitions of reproductive rights in general, not only limited to women's right to abortion. It is predicted that future developments in reprogenetic techniques may cause new problems arising from reproductive freedom, including such issues as limiting the autonomy of parents or modifying their progeny's genetic make-up. If the perspective of biological causality is accepted as valid, then some practices should be forbidden even before the conception. Parental autonomy may also be reduced as a result of a particular social consensus model. A recent example of recontextualizing reproductive freedom with regard to the type of offspring

conceived is the case of achondroplasia<sup>9</sup>. After discovering the gene responsible for this illness, apart from parents ready to abort zygotes with the gene, there were parents who wanted to eliminate zygotes without the gene. Metaphysics and theory of identity should address such issues explicitly; otherwise we will end up with inconsistent and harmful solutions that violate people's liberty.

## Appendix

Abbreviations:

A – Factual line of life

A0 – Counterfactual line of life

B - Abortion

BC – Biological causality

NL – Normal life

DL – Disabled life

NE – Non-existence

NWL – Life which is not worth living

---

<sup>9</sup> R. Shiang et al., 'Mutations in the Transmembrane Domain of FGFR3 Cause the Most Common Genetic Form of Dwarfism, Achondroplasia', *Cell* 78 (1994), 335-42.

# Prenatal Harm and Theory of Identity<sup>1</sup>

## I. Łukasz Dominiak: On the Presuppositions of Prenatal Harm

In my part of the present paper I shall critically scrutinise the *Bedingung der Moeglichkeit* of the prenatal harm concept. I hypothesise that any consistent idea of prenatal harm must presuppose some theory of identity. To boot, I claim that there is a specific group of theories for which justification of prenatal harm concept without presupposing a theory of identity is of the greatest importance because these theories are strongly engaged in the defence of women's rights, especially right to terminate pregnancy on demand up to some point in time, usually the 24<sup>th</sup> week of gestational age of the foetus. According to these theories, with an outstanding position of the so-called interest view amongst them, the apparent inconsistency between status of the foetus within the law that recognises prenatal harm on the one hand and abortion law on the other can be overcome only by abstracting from the question of identity. Harming the foetus in a minor way should be legally forbidden not because foetus is a human person – the same person as the future child developed from this foetus – but because it will *cause* harm to the future person that will be metaphysically distinct from this foetus.

### 1. What Is Wrong with Prenatal Harm?

What is wrong with prenatal harm? For the proponent of the right-to-life position the answer is quite simple: nothing at all. Since foetus is a human person – the same person as the future child – harming it should be punished analogically to harming a child. This question, however, is getting complicated when one is not the right-to-life proponent and wants to simultaneously protect the women's right to abortion and punish them, and other parties, for inflicting prenatal harm.

In the United States “several judges have expressed the view that recognition of prenatal wrongful-death suits conflicts with the right to abortion. One court maintained that it is ‘incongruous’ to allow a woman the constitutional right to abort and yet hold a third party liable to the foetus for merely negligent acts (...) Conservatives see hypocrisy in recognising prenatal wrongful-death actions while

---

<sup>1</sup> Pierwotnie tekst ten ukazał się w nieco innej formie w (originally published in): „Political Dialogues. Journal of Political Theory” 2013, nr 15, s. 24-28.



also allowing abortion; liberals worry that recognition of prenatal wrongful death will threaten women's rights of reproductive choice"<sup>2</sup>.

This inconsistency is even more jarring when one wants to justify punishing women, doctors or others for inflicting minor disability on a foetus and at the same time wants to grant women the right to abort the foetus. Our considered moral judgement is utterly against this solution since we believe that to terminate life is worse than to harm somebody in a minor way.

## 2. Can We Overcome the Inconsistency?

According to the interest view this apparent inconsistency and also predicament for the proponents of the reproductive freedom can easily be overcome. The key issue here is to dismiss the premiss which this incongruence is dependent on, namely the theory of identity and all debates that surround this question. To put it more analytically, the quandary with prenatal harm can occur only when two conditions pertaining to the theory of identity are fulfilled: first, the foetus must be the same entity as the future child; second, it must be the foetus who is harmed in prenatal harm acts. Additionally, one could say that the third condition here is that it is the foetus that is harmed by abortion but this third claim can be logically derived from the first two.

So, Bonnie Steinbock writes: "The interest view denies moral and legal status to the early-gestation foetus, providing part of the justification for legal abortion. However, acceptance of the interest view does not preclude prenatal torts, that is, civil suits brought against physicians whose negligence causes children to be born with serious injuries. Although the harm is inflicted prenatally, when the child is a foetus, it is not the foetus, but surviving child, who is affected and wronged by the negligence. Allowing surviving children to recover for injuries inflicted prior to birth in no way implies that preconscious fetuses have interests, rights, or moral or legal status. There is no contradiction in a legal system that both allows for abortion and allows recovery for prenatal torts"<sup>3</sup>.

The interest view explicitly says that the second condition saying that it is the foetus who is harmed in prenatal harm acts is unfulfilled. Foetuses cannot be harmed neither by abortion nor by negligent acts because for an entity to be harmed it must have interests. To have interests in turn an entity must be conscious; "without conscious awareness, beings cannot have interests"<sup>4</sup> and exactly for that reason

<sup>2</sup> B. Steinbock, *Life Before Birth. The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*, Oxford University Press, New York 2011, p. 122-123.

<sup>3</sup> B. Steinbock, *Life Before Birth...*, p. 109.

<sup>4</sup> B. Steinbock, *Life Before Birth...*, p. xiv.

“preconscious fetuses do not have interests”<sup>5</sup>. In this paper I will not discuss if Steinbock’s concept of interests, consciousness and foetal development is sound or unsound. I deal here only with metaphysical underpinnings of the concept of prenatal harm in the context of liberal abortion law.

So, what about the first condition, namely the claim that foetus must be the same entity as the future child? Is this condition also abandoned by the interest view? This is where things start to get interesting.

### 3. The Necessity of the Theory of Identity

First and foremost, there is no doubt that if the foetus was the same entity as the future child that would weaken women’s reproductive rights; killing the foetus would mean killing the same kind of being as you and me. But is foetus the same entity as future child according to the interest view?

As Bonnie Steinbock writes, the interest view proponent is “a sceptical agnostic about essentialism”<sup>6</sup> according to whom the problem of prenatal harm and abortion law can be resolved without recourse to the theory of identity. This position of the interest view is strengthened by further Steinbock’s considerations on preconception torts according to which “duty of care can exist even before the conception of the individual injured by the negligence”<sup>7</sup>. What is important for the interest view is therefore the theory of causation, not the theory of identity. “One relevant factor is causation”<sup>8</sup>. Commenting on *Jorgensen v. Meade Johnson Laboratories* Steinbock writes: “Assuming that causation could be established, the fact that the injury resulted from preconception conduct was no reason for denying recovery”<sup>9</sup>.

Does this causalistic solution work? I claim that it does not and that for the interest view or other Biological Causality Accounts the theory of identity is unavoidable. Let’s conduct the following series of thought experiments:

#### 1) Main thought experiment.

Imagine that there is a woman in the 4th month of pregnancy who takes a pill that causes detrimental mutation in foetus’ genes that in turn causes moderate mental disability in the future child (let’s call this child Mark for the sake of convenience). Let’s assume further that it happens in such a way “that causation could be established” and after thoroughgoing investigation we prove that mother’s act

<sup>5</sup> B. Steinbock, *Life Before Birth...*, p. xv.

<sup>6</sup> B. Steinbock, *Life Before Birth...*, p. 76.

<sup>7</sup> B. Steinbock, *Life Before Birth...*, p. 111.

<sup>8</sup> B. Steinbock, *Life Before Birth...*, p. 111.

<sup>9</sup> B. Steinbock, *Life Before Birth...*, p. 112.

caused genetic mutation which caused the disability. Can we conclude from this that this woman (the mother) harmed Mark?

Of course, we cannot answer such a question without some metaphysical background theory. To reach this conclusion we need something more than causation alone, we need some theory of identity that is able to rationally and justifiably demonstrate that mother's decision does not represent what Derek Parfit calls Different People Choice<sup>10</sup> because if it does, then mother's action does not harm Mark but rather decides who is going to live, Mark or some other person. In a word, theory of identity constitutes *Bedingung der Moeglichkeit* of both the concept of prenatal or preconception harm and the answer to our question.

To explain it in a more detailed way let's stop our main thought experiment for a second and turn into classical thought experiment derived from Parfit's philosophy of identity and proposed by Jeff McMahan in his paper on wrongful life suits:

### 2) The Preconception Case

"A man and a woman are considering having a child but suspect that one of them may be the carrier of a genetic defect that causes moderately severe cognitive impairment. They therefore seek to be screened for the defect. The physician who performs the screening is negligent, however, and assures the couple that there is no risk when in fact the man is a carrier of the defect. As a result, the woman conceives a child with moderately severe cognitive impairments. Had the screening been performed properly, a single sperm from the man would have been isolated and genetically altered to correct the defect (...) Notice, however, that the probability is vanishingly small that the sperm that would have been isolated and altered would have been the very same sperm that in fact fertilised the egg during natural conception (...) In that case the child who would have been conceived had the screening been done properly would have developed from wholly different pair of gametes and thus in fact (...) have been *different* child from the retarded child who now exists"<sup>11</sup>.

### 3) The Prenatal Case

"A physician negligently prescribes a powerful drug for a woman who is in the eight month of pregnancy. The drug causes damage to the foetus's brain and the child to whom she gives birth is, as a consequence, moderately cognitively impaired (...) In that case, it seems clear that the retarded child who develops as a result

<sup>10</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1987, p. 355-356.

<sup>11</sup> J. McMahan, *Wrongful Life: Paradoxes in the Morality of Causing People to Exist*, in: *Bioethics*, J. Harris (red.), Oxford University Press, New York 2004, p. 445.

of the brain damage is numerically the same child as the child who would have existed had the damage not been done”<sup>12</sup>.

Since we believe that life with moderate disability is worth living and undoubtedly better than non-existence, the child in the Preconception Case by definition could not have been harmed since the concept of harm presupposes making somebody worse off than he would have been if the act in question had not been performed. The Prenatal Case in turn involves harm to the child because inflicting disability on somebody is making him worse off, other things being equal.

Now explaining the statement that the interest view must have at its disposal some theory of identity that is able to rationally and justifiably demonstrate that mother’s decision in our main thought experiment does not represent this sort of decision and action which Derek Parfit calls Different People Choice, we can say that McMahan suggests that the Preconception Case represents Different People Choice whereas Prenatal Case is thought of as being what Parfit calls Same People Choice. In a nutshell, Different People Choice is this kind of decision and action that affects identities of future people or affects “who the people are who will later live”<sup>13</sup>; if this sort of decision was made there would be different people in the world than there would be if this sort of decision was not made. Same People Choice on the other hand does not affect identities of future people; if this kind of decision was made there would be the same people in the world that there would be if this kind of decision was not made; in Same People Choice only life conditions of people involved change for worse or for better.

#### **4. In What Way Is a Theory of Identity Unavoidable?**

Let’s come back now to our main thought experiment. Which of these two sorts of choices is represented by the woman’s decision to take the pill that causes mental disability in Mark? My claim is that the answer to this question depends on the theory of identity we espouse. To put it more analytically, I claim that:

- 1) any distinction between Different People Choice and Same People Choice must rely on some theory of identity;
- 2) simple identification of the Preconception Case (or generally this sort of cases) with Different People Choice on the one hand and the Prenatal Case (or generally this sort of cases) with Same People Choice on the other as present in McMahan’s theory is only partly justified;

---

<sup>12</sup> J. McMahan, *Wrongful Life...*, p. 446.

<sup>13</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, p. 355.

3) since to establish the occurrence of harm in prenatal and preconception lawsuits it is inevitable to demonstrate that allegedly unlawful act does not represent Different People Choice, any concept of prenatal harm must deploy some theory of identity; for that reason it is impossible to base the concept of prenatal harm only on the theory of causality.

Let's now elaborate on each of these points.

1) To decide which of these two choices (Different People Choice or Same People Choice) we deal with, we must compare two lines of life: factual and counterfactual. In our thought experiment factual line of life is Mark with moderate intellectual disability; counterfactual line of life is person X without moderate intellectual disability that would have been born if the mother had not taken the pill. After defining the conditions of our comparison we have to ask ourselves: would Mark and person X be the same person or different people? For Mark and X to be the same person there had to be some relation between them that would make thinking about them as the same person justified. What kind of relation would it have to be? It would have to be the same relation that if holds between person A today and person A1 at some future time (in a year, for instance) makes A and A1 the same person at different times. That would have to be the relation that constitutes personal identity over time but used for our comparison of factual person with counterfactual person. Let's call it R relation. If R relation held between Mark and X we would have to come to the conclusion that Mark and X would be the same person. So, the answer to the question which of these two choices (Different People Choice or Same People Choice) we deal with depends on the question if Mark and X could be justifiably thought of as R-related. If yes, then we would have Same People Choice; if not, Different People Choice. But to answer the second question, namely if Mark and X could be justifiably thought of as R-related, we need some theory about what kind of relation constitutes personal identity, what kind of relation is R relation. It could be psychological continuity relation, the same genetic code, the soul, the same brain, the same organism, the same mind *etc.* But in any case we need some substantive theory of identity to justify our distinction between Different and Same People Choice. For the simple question: How to decide if Mark and X are the same person? The simple answer is: by consulting the theory of what it means to be the same person.

2) Derek Parfit came up with an idea that he called *The Time-Dependence Claim*, according to which: "If any particular person had not been conceived when he was in fact conceived, it is in fact true that he would never have existed"<sup>14</sup>. He qualified this claim to make it more uncontroversial and changed the phrase "when he was

<sup>14</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, p. 351.

in fact conceived” to “within a month of the time when he was in fact conceived”. The Time-Dependence Claim is not necessarily true since it depends on the theory of identity and there are theories of identity that differ or can differ considerably. If one believed that for R-relation to hold it is enough to have only small amount of the same genetic material, then the Time-Dependence Claim would not be true. It happened that for McMahan’s theory of identity which says that R relation consists in the same embodied mind<sup>15</sup> the Time-Dependence Claim holds to such an extent that considerable change in genetic material (different spermatozoon, different ovum) would with a great probability (but not necessarily) result in different brain whereas moderately severe cognitive impairment is not big enough a change to talk about different people. So for McMahan the Preconception Case coincides rather with Different People Choice than with Same People Choice but for the proponent of for instance some variant of The Same Genotype Account of Identity even minor genetic change resulting in moderately severe cognitive impairment could constitute the instance of Different People Choice.

3) There are only two possibilities for woman’s decision to take the pill that causes disability in Mark: it can be Different People Choice or Same People Choice. If it is Different People Choice then woman did not inflict any harm on her child since for this child there was no other option than to exist with moderate mental disability; otherwise the child would not have existed at all and there would have been different child there; and since non-existence is worse than life with moderate disability, there is by definition no harm involved in mother’s decision. If it is the case then the concept of prenatal harm is spurious and so is legal recognition of it. So, for the proponents of prenatal harm law it is not enough to prove that there is a causality relation that holds between the act, the foetus, the future child and the disability. They have to show that the supposedly harmful act does not represent Different People Choice. But to do this they must harness some theory of identity that explains which differences between factual line of life and counterfactual line of life are adventitious and which are essential.

## 5. Conclusions of the Part I

The interest view and other Biological Causality Accounts that try to justify both the concept of prenatal harm (it is possible to inflict harm prenatally but it is not the foetus who is harmed but future child) on the one hand and liberal abortion law (abortion on demand up to some point in time should be recognised as women’s

---

<sup>15</sup> J. McMahan, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, New York 2002, p. 66-94.

right since there is nobody there that could be harmed by abortion and there is no future child that could be the victim of prenatally caused harm) on the other without referring to metaphysical category of identity are structurally unable to do it. They cannot demonstrate that potentially harmful act inflicted prenatally or earlier does not represent Different People Choice; but without showing it the concept of prenatal harm in a sense promoted by the interest view is empty and unsound. Any consistent category of prenatal harm must be based on some theory of identity.

## II. Igor Wysocki: A Reply to Łukasz Dominiak

The above arguments I will endeavour to comment on have an undeniable intuitive appeal. On the face of it, the arguments are robust and logic impeccable. However, when they are subjected to some closer scrutiny, problems start to emerge. That rejoinder shall be divided into two main sections; that is a negative one (specifying what is possibly wrong with the author's edifice of arguments) and a positive one (in which a positive suggestion as to how to avoid resorting to theories of identity shall be put forward). So, let us start with the investigations into what might be wrong with Dominiak's account.

### 1. A Negative Answer

My counterarguments shall be organized in the ascending order of importance. Thus,

1. In the middle of his part, Dominiak embarks on the enterprise of evoking the distinction between Preconception Case and Prenatal Case, which is all meant to shed some light on the idea of harm. Here comes the corresponding passage: "Since we believe that life with moderate disability is worth living and undoubtedly better than non-existence, the child in the Preconception Case by definition could have not been harmed since the concept of harm presupposes making somebody worse off than he would have been".

Resorting to the terminology employed by Dominiak, it is equal to saying that the actual life of a moderately disabled child is better than it is for *that child* not to exist. But the phrase "for that child not to exist" is a contradiction. "That child" is a meaningful phrase only if there is a referent of the demonstrative pronoun. Non-existence cannot be worse for any child because there is no child yet. Complaining of one's own non-existence is a logical impossibility. To demonstrate its incongruity further, we can imagine and then compare two Preconception cases:

4) One mother takes the pill and then conceives a child (Stan) with a moderate disability; let's say Stan is deaf;

5) The other mother takes the pill and then conceives a child (Josh) who in his future will be both deaf and extremely short-sighted.

Dominiak would have to claim that there is no harm because simply there is no Stan and no Josh without their respective disabilities. Their congenital disabilities are their *constitutive* properties. The conclusion of no harm must again rest on the following comparison. Therefore, Stan's and Joshua's tolerable condition makes them better off than Stan's and Joshua's non-existence. And now: are Stan's and Joshua's non-existence somehow qualitatively different?

Probably that should be the proper conclusion. Joshua's non-existence is tantamount to how bad it is for *Joshua* not to exist and the same reasoning applies to Stan. The absurdity of it is highly conspicuous. Nothingness is nothingness. It cannot be somebody's nothingness because there is not anybody yet.

2. Then Dominiak proceeds to claim that the idea of harm applies only in the Prenatal Case: "The Prenatal Case in turn involves harm to the child because inflicting disability on somebody is making him worse off, other things being equal".

In consequence, Dominiak takes pains to explain what tests are to be employed to determine whether X (the actual line of life) and X\* (the counterfactual line of life) are the lines of the same person. So, let's follow Dominiak and make use of his framework of possible worlds. Then, deductively speaking, according to Dominiak, to decide whether we deal with that very same Mark (from his original thought experiment of a Prenatal Case) we have to compare the actual life of Mark – the one with moderate disability and some other life (to put it non-question-beggingly) without the disability. Let's bear in mind that the two worlds (the one actual and the other merely counterfactual) split at the moment when Mark is 4 months old of gestational age. The only factor differentiating our two worlds at t1 (when Mark is 4 months old) is taking the pill by the mother, everything else being equal. But probably not much is equal at t2 – when Mark is, say, 6 years old in both W (the actual world) and W\* (the counterfactual one). Mark in W is a normally developing child having utterly different dispositions, aspirations, tastes and probably environment (that is friends, colleagues, teachers etc.). By dint of what kind of test can we establish whether those two children are identical?

One useful analogy to think of that problem would be to conceive of the Earth as being devoid of carbon (of course, it is question-begging but I referred to such a planet as Earth because it is similar to actual Earth in most respects). The actual Earth and that very planet would probably differ dramatically. What, if not a linguistic convention, can make it *true* that these two planets are the same or distinct? It is easily imaginable that two people – both fully informed – still



argue about the correct description of the relation between these two planets. However, the disagreement might only reflect their slightly different linguistic intuitions. Furthermore, I claim that the question *Is the relation between two planets that of identity* is a purely linguistic question. By analogy: the relation of identity between Mark and Mark\* (the counterfactual child without disability) is not discovered; it is *stipulated*.

Yet, as known, all analogies, similes and metaphors are only partial, which means that the source domain and target domain are similar in most respects but not all of them. Therefore, whereas our readiness to predicate / not predicate identity between the Earth and E\* reflects a linguistic convention, the statement of identity between Mark and M\* reflects our ethical judgement / our idea of what matters. Dominiak claims that to distinguish between Prenatal Case and Preconception Case and thus to differentiate between harm and causing life worth living, we must “consult the theory what it means to be the same person”.

Then, I reckon, the reply might be as follows: in Mark Thought Experiment, exhaustive description of both the actual life and the counterfactual life can be given in principle. So, there is nothing to theorise on. It is rather some judgement which is masquerading as metaphysics. When McMahan posits that it is the same embodied mind that guarantees sameness, he does not affirm any fundamental truth about the world. What he does – though implicitly – is making some value judgement; that is that the preservation of the same embodied mind is of utmost importance.

Let me illustrate ethics masquerading as metaphysics with one more example. In metaphysics, if an individual A is of the kind K, then losing property (to put it more controversially, essence) K implies ceasing to be A. Now let's take an imaginary individual called Brad, being 20 and studying philosophy in Oxford. Now, let's consider two possible metaphysical (tentatively called so) scenarios:<sup>16</sup>

4) Brad is essentially a person

5) Brad is essentially a body with the minimal level of integration and functionality

The former predicts that when Brad loses his personhood (e.g. he is cortically dead after a stroke), there is no Brad anymore. After losing its essence, there is no same individual. The latter predicts that even after the death of the cortex, we still can witness good old Brad but now Brad is irreversibly unconscious. Poor Brad but luckily he is alive!

<sup>16</sup> I hasten to add that the author assumes a different theory of identity than the one in the paper by Steinbock he is referring to. Yet, my remark has some general application and helps to realize that what is often taken as metaphysics is just ethics in disguise.

These two descriptions are *informatively* identical; they just use different wording. So why are we more inclined to accept the first description more readily? The answer is simple: “death” is an expressively charged word and reflects what matters to us. Brad lost a faculty which humans value most and it is a fact independent of any metaphysical deliberations. So, conceiving of individuals as essentially brains, souls, embodied minds is not a matter of fact, but of considered judgements.

3. Another problem encountered during the analysis of Dominiak’s part is his pondering over R-relation (the one to guarantee identity). Dominiak states that the method of comparing identities *at a given time across* the worlds (one being actual and the other merely hypothetical) is the same as the method of checking whether an individual is the same over time. What makes me the same today and tomorrow when I wake up is usually some sort of psychological continuity and some degree of bodily continuity – unless, of course, one believes in souls. Yet, if we compare Mark and M\* across the two worlds at t<sub>3</sub> (when they are both aged 6), we wouldn’t necessarily find any psychological similarity. On the contrary, the differences can be rather dramatic. What they unquestionably share is the genotype but as far as acquired characteristics are concerned, these two may differ drastically. In conclusion, whereas identity over time presupposes some degree of continuity, determining whether two individuals are the same in two worlds at the same time must abstract from temporal dimension and instead employ some different criterion (say – genetic identity) to resolve the issue somehow.

To endorse my intuition, let’s look at another example. Let’s take Shakespeare after his birth and imagine a counterfactual world which shares with the actual world only the very event of Shakespeare’s birth (April, 1564). Then, let’s move forward in time (preferably to April 1616, when Shakespeare died in the real world) and from bird’s eye view compare Shakespeare and his counterpart (whoever he is) across these world. It can transpire that the individual in W\* has never written a single play, is almost speechless, has never heard of theatre and actually changed his sex (don’t let’s forget the world is merely counterfactual and so is the technology allowing for changing sex). How then are we to decide whether those two individuals are the same at that moment of time? R-relation contributing to survival over time, which is normally psychological and bodily continuity, is absent here. Shakespeare in 1616 in W does not remember the lifetime of Shakespeare\* in W\* in 1616 and the other way round. What they unquestionably share is the genotype but that is not the method we resort to when checking whether or not identity is preserved over time.

## 2. A Sketchy Positive Account

Hopefully, by now, it has become quite evident that theories of identity stir more troubles than they solve. The radical solution of getting out of this predicament would be to draw on Parfitian impersonal ethics. Roughly, that ethical theory deems acts wrong / right in abstraction from persons (regardless of the fact whether some persons existed prior to our act or we caused them to exist by our act). The judgement is based rather on the comparison of what states of affair (in utilitarian terms) our acts brought about and how things might have been had we acted otherwise. My claim is that the above-mentioned theory is adequate to account for quite a strong intuition that Prenatal Case (apparently involving harm) and Preconception Case (apparently free from harm) distinction is *morally irrelevant*. However controversial that might be, I hope to design one thought experiment which controls for impersonal / personal factor (everything else being equal), which hopefully can demonstrate – quite independently of any legal solutions – that the two cases are morally equivalent.

Now let me consider one dilemma which Parfitian theory cannot easily solve only to show how impersonal ethics readily deals with Same Number of People Choice regardless of whether they are different or the same. A word of wording is due here: the dilemma involves the case of comparing Different Number of People Choice but in both scenarios *we choose the identity of the resultant people*. Yet, details aside, whenever Same Number of People is at stake, Parfitian theory accounts well for our intuitions whether there is Same People Choice or Different People Choice. The digression aside, the dilemma is this:

### *A multiple children family*

There's a family already endowed with 4 kids and the mother is craving to enlarge her family still. Since she is on the pill for quite a while, there is an increased probability that she can conceive triplets or twins. Because financial resources are scarce already, if she conceives triplets, each of them will get net sum 20 in some utilitarian terms (be it pleasure, interest satisfaction *etc.*). Instead she can wait for some time and conceive just one child who would score net sum 60 since there would be fewer siblings overall.

The total contribution to the overall utility is still 60 in both scenarios; the only difference being the distribution of that good (more or fewer people). Here impersonal ethics would have to employ some rule of just distribution to reach the verdict on this issue.

But now, let's notice that in the Prenatal Case and Preconception Case who was at stake was just one child (Same Number of People Choice). So, Parfitian

theory proves adequate to tackle this problem. Let's consider the following thought experiment:

*Perversely Spiteful Mother and Future Mother*

There are two women; one (Barbara) is already pregnant and the other (Martha) plans to get pregnant. Both of them have loving husbands who are so responsible and morally elevated that they would take care of whatever kind of child as long as they are theirs. However, the women have perversely evil intentions. Their ultimate goal is to give birth to a child with Down Syndrome, then elope with a lover, thus leaving a child in their respective husbands' custody. So, Barbara takes the pill (when being pregnant) and the future child suffers from Down Syndrome. Martha, on the other hand, takes the pill (bound to cause a genetic mutation in the ovum), then has the last intercourse with the husband and conceives a child. The child is born with Down Syndrome and the scenarios unfold as desired by both women.<sup>17</sup>

The fact is that both women *intentionally cause* the current miserable state of affairs of both kids. Therefore, there seems to be some strong intuition that that very *intentional causation* is the only morally relevant factor.<sup>18</sup>

### 3. Conclusions of the Part II

A word of concession is due at this point. It would be a gross exaggeration to say that even a few larger-than-life thought experiments prove that impersonal ethics is all which is required to state the rightness or wrongness in Same Number of People Choice (whether with the same identity or not – however problematic that distinction might be). My claim is, in fact, more modest. I strongly believe that any resorts to theories of identity are at best ineffective and rather blur the moral aspects of prenatal harm than clarify them; whereas Parfitian theory of impersonal ethics, by abstracting from persons, tackles the issue more elegantly and more compellingly. Furthermore, I leave the possibility open that perhaps that very issue (whether theories of identity matter or not) is within the remit of theoretical ethics and has little or no bearing in the realm of practical ethics.

<sup>17</sup> To clarify some possible doubt, I should draw on the concept of harm slightly more. In the Preconception Case (the latter mother, that is Future Mother), *does not harm* the born child in any sense. For harm to take place, there must be a counterfactual world in which that very same child is better off than the actual child in the real world. Thus, in the former case, there is no possibility of *that* child being born healthy; the only alternative being non-existence.

<sup>18</sup> Then again, I hasten to emphasise that it is only the former case where *harm* takes place. In the latter case, the only possible negligence is done to general person. Then, I believe that *harm* does not apply in the latter case because, by definition, one can harm only the already existing person.

# Sex-Selective Abortion and Theory of Identity<sup>1</sup>

## 1. Introduction

In this paper I shall inquire into the metaphysical underpinnings of the prohibition of preconception and prenatal sex-selective procedures, especially a practice called prenatal femicide. My purpose is to present politico-philosophical implications of the legal solutions in question. Particularly, the inquiry focuses on the theory of identity presupposed by the legal solutions. The main thesis of my paper is a contention that metaphysical background theories that the prohibition of prenatal femicide is based on undermine the anti-discriminatory objectives of this prohibition; what follows, this anti-discriminatory legislation / law is then contradiction in terms and for that reason ought to be abandoned. The method I deploy in my paper is the so-called method of reflective equilibrium<sup>2</sup> that examines the logical relations between particular political and legal solutions or considered judgements on the one hand and background theories that constitute *Bedingung der Möglichkeit* of these solutions on the other. Both, the subject-matter of this paper and methods employed demonstrate that the study I present here places itself unequivocally within the purview of political philosophy.

## 2. Background Theories and Prenatal Femicide Prohibition

I would like to start with a remark that everything I will say in the remainder of this paper pertains only to the positions that would like to protect women's right to abortion by and large on demand and at the same time prevent prenatal and preconception femicide on the grounds that it is an instance of gender discrimina-

---

<sup>1</sup> Pierwotnie tekst ukazał się w nieco innej formie w (originally published in): *Aspects of Contemporary Asia. Culture, Education, Ethics*, J. Marszałek-Kawa (ed.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2015, p. 204-219.

<sup>2</sup> On the method of reflective equilibrium see: N. Daniels, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, „The Journal of Philosophy” 1979, Vol. 76, No. 5; D.W. Haslett, *What Is Wrong With Reflective Equilibria?*, „Philosophical Quarterly” 1987, No. 37/148; J. Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, „The Philosophical Review” 1951, Vol. 60, No. 2; J.D. Arras, *The Way We Reason Now: Reflective Equilibrium in Bioethics*, [in:] *The Oxford Handbook of Bioethics*, B. Steinbock (ed.), Oxford University Press, New York 2007; N. Daniels, *Reflective Equilibrium*, [in:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2011; J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971; R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury Academic, London 2013; L. Dominiak, *Metoda równowagi refleksyjnej (reflective equilibrium) w filozofii polityki* [The Method of Reflective Equilibrium in Political Philosophy], „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2012, No. 36, p. 143-156.

tion or violation of women's rights; for the proponent of the belief that the foetus is a human person from the moment of conception and that abortion is more or less tantamount to murder, nothing of what follows creates problems.

There are several possible justifications of the prohibition of prenatal femicide or, generally, prenatal or preconception sex selection in the context of the liberal abortion law. I believe that the most influential of them is the idea that prenatal femicide is an act of discrimination against women or an infringement on women's rights, supposedly, especially the right to equal treatment and recognition. So, ubiquitous moral intuition or common considered moral judgement says that aborting only female foetuses would be an act of gender discrimination. Let's for the sake of simplicity call this considered moral judgement the *anti-discriminatory judgement* (and in its other rights-based version: *the equal rights judgement*). What the anti-discriminatory judgement tells us about the nature of a foetus? In other words, what kind of entity must a foetus be for the anti-discriminatory judgement to hold?

These questions are in fact inquiries about the background theory of the anti-discriminatory judgement, particularly about the theory of identity and theory of the person that is presupposed by the anti-discriminatory judgement or that can be reconciled with this judgement. I think that one can distinguish between two general sets of background theories that are pertinent to issues in question. 1) The first group consists of various theories of identity that in various capacity hold that there is a relation of identity between a foetus<sup>3</sup> and the future child and so on. Let's elaborate on some of them. One of the most radical theories and partly apt in this case is *The Same Genotype Account*. According to this sort of theory of identity a person P1 at time t1 and a person P2 at time t2 are the same person if and only if they have the same genotype. This criterion can of course be enriched by different interpretations, for instance it can utilise discoveries of epigenetics. It is a no-brainer to notice that *The Same Genotype Account* equilibrates (is in a state of reflective equilibrium) with the anti-discriminatory judgement as far as the prenatal sex selection is concerned. To put it simply, it is a foetus that has two chromosomes XX that is discriminated against by prenatal femicide.

Another theory of identity that fully equilibrates with the anti-discriminatory judgement is *The Same Soul (Ego) Account*. According to this Cartesian theory of identity we are essentially immaterial souls. If one connects this belief with the statement that ensoulment occurs at the moment of conception, it works perfectly with the prenatal version of the anti-discriminatory judgement; but of course it is

---

<sup>3</sup> When in this paper I talk about the foetus I mean also the zygote and all subsequent developmental stages.

not necessary to limit one's imagination by stopping at the moment of conception. What is important about the Cartesian *Same Soul Account* is the fact that since the soul is immaterial, spiritual entity, this account can be reconciled with almost infinite number of moral judgements and fancy scenarios. There is nothing there in the Cartesian concept of the soul that could for instance impede soul's ability to occupy two different bodies or a sperm and an ovum simultaneously; it makes room even for the concept of reincarnation<sup>4</sup>. For that reason *The Same Soul Account* can equilibrate well with the anti-discriminatory judgement even as far as it pertains to preconception sex-selection procedures. It of course does not mean that *The Same Soul Account* does not suffer from other maladies.

2) The second group of background theories comprises, on the one hand, theories of identity that deny early foetuses the status of a human being and theories that abstract from the question of identity or negate the very category of identity, on the other. Amongst the first group there are theories of identity that work with the anti-discriminatory judgement only as far as late abortion is concerned. Amongst them one can mention *The Same Substance Account*. According to this hylomorphic theory represented by Aristotle and Aquinas we are essentially substances that consist of the soul (form) and the body (matter) and since our specifically human form ensues some previous organic development taking place prenatally, we become human beings only at some time after conception<sup>5</sup>. Similar consequences for the anti-discriminatory judgement yields McMahan's *The Embodied Mind Account* which by and large assumes that for the relation of personal identity to hold there must be enough parts of the same brain to maintain the capacity for consciousness<sup>6</sup>; what unambiguously follows from this statement is the assertion that early foetus and the future child are not one and the same entity.

The second sort of theories within this group are theories that negates the very category of identity. The most famous of them is the theory of Derek Parfit according to which identity is not what matters. Although Parfit starts with *The Psychological Account* which should be qualified as lying within the previous group (an early foetus and the future child are not the same entity since they are not psychologically continuous with each other; according to *The Psychological Account* a person P1 at time t1 and a person P2 at time t2 are the same person if and only if P2 is

<sup>4</sup> For a more detailed analysis of the Cartesian soul see: J. McMahan, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, New York 2002, p. 9-10, 14-19, passim.

<sup>5</sup> St. Th. Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, 1947, I, q. 76 a. 3 ad. a. 5; q. 118 a. 2 ad 2.

<sup>6</sup> See J. McMahan, *The Ethics of Killing...*, p. 66-94.

psychologically continuous with P1) he ends with the thesis of the unimportance of identity and with the support for impersonal ethics<sup>7</sup>. Another example of this kind of theories is *The Interest View* represented by Bonnie Steinbock (I believe that on a deep level *The Interest View* is a theory of the above-mentioned type that implicitly employs the concept of identity; it basically denies an early foetus the status of a human being). It says that what matters are interests of particular persons (“without conscious awareness, beings cannot have interests”<sup>8</sup>) and that outside the realm of conscious awareness these interests are operative not on the basis of the theory of identity but on the basis of the concept of causality. To put it simply, an injury inflicted upon preconscious foetus that does not have interests yet should be recognised as harm and should be recovered “assuming that causation could be established”<sup>9</sup> between the injury and the future disability of the future child.

### 3. The Anti-Discriminatory Judgement and the Nature of a Foetus

So, to come back to my main question: What the anti-discriminatory judgement tells us about the nature of a foetus? In other words, what kind of entity must the foetus be for the anti-discriminatory judgement to hold? The most rudimentary metaphysical scrutiny informs us that for the prenatal and preconception femicide to be an act of discrimination and/or violation of rights there has to be somebody who is discriminated against and/or whose rights are violated. If particular sex-selective abortion is a discrimination against particular woman, there must be some being there that is identical with the woman that is discriminated against. Since you cannot violate rights of somebody who does not exist the same as you cannot discriminate against somebody who does not exist, it must mean that if prenatal femicide is a discrimination against women and violation of women’s rights, a foetus who is killed in this procedure must be this woman who is discriminated against and whose rights are violated in an act of prenatal femicide; and if this foetus is this woman, it is as well and by definition a human being (since every woman is a human being), the same entity as you and me and the same entity as the future counterfactual woman who would have existed if prenatal femicide had not been performed on this foetus.

To put it in a more analytical way consider the following line of argument:

1. For an act to be a discrimination / violation of rights, there must be somebody who is discriminated against / whose rights are violated. *A contrario*, one cannot

<sup>7</sup> See D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1987.

<sup>8</sup> B. Steinbock, *Life Before Birth. The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*, Oxford University Press, New York 2011, p. XIV.

<sup>9</sup> B. Steinbock, *Life Before Birth...*, p. 112.



discriminate against nobody, non-existent entity / violate rights of nobody, non-existent entity.

2. Since prenatal femicide is both performed on a foetus and deemed an act of discrimination against women / violation of women's rights, this foetus that is killed in this procedure must be a woman.

3. Since every woman (and every man – but it was not the subject of my line of reasoning here, though it is a tacit premise of it) is a human being,

4. conclusion: every foetus is a human being.

Is there any problem with this conclusion for the proponents of the anti-discriminatory judgement? Unfortunately, this conclusion yields undesirable consequences for the justification of women's rights to abortion. If the foetus is the same entity as you and me, killing it is far more difficult to justify than if it had some lower status, for instance, a status of the clump of cells or of the potential human being. The case for women's right to abortion is based on two main arguments that work together: 1) that woman has a right to decide about her own body and her family life; 2) that foetus at the early stages of pregnancy is not a human being yet, even though it has some potential to develop into human being. Those arguments work together in most legal systems and philosophical discussions in such a way that the more a foetus is a human being, the weaker is a women's right to decide about her own body and family life. The right to decide about one's own body loses strength with time for two reasons: 1) the postponement of the decision is difficult to make sense of; 2) the older the foetus, the less and less the decision is about one's own body and more and more about someone else's life and death. The right to decide about the shape of one's family life is not absolute and cannot be a reason to unprovokedly infringe on someone else's liberty and rights. Hence, weakening the claim that foetus at the early stages of pregnancy is not a human being means weakening the impact of the claim that woman has a right to decide about her own body and her family life (since the more woman has this right, the lower the status of a foetus must be); in consequence it means weakening the whole case for the women's right to abortion. So, it is glaringly inconsistent to grant women the right to abort a foetus for, amongst others, negligible reasons (for example, contraception failure) and yet to prevent abortions for reasons of sex selection as acts of discrimination against women. Since to constrain women's rights to abortion is commonly viewed as a discriminatory practice (men can decide about their own bodies whereas women cannot enjoy this right) and since bestowing a status of human being on a foetus weakens the case for women's rights to

abortion, then prohibition of prenatal femicide creates rather than limits gender discrimination (in the remainder I will analyse other reasons why prohibition of prenatal femicide creates gender discrimination).

If we look at the scope of the prohibition in question and realise that it pertains to both prenatal (from the moment of conception) and preconception procedures, we will understand that the theory of identity that makes sense of our conclusion from the point 4. that every foetus is a human being, must be either some variation on *The Same Genotype Account* or some version of *The Same Soul Account*. But both of these theories provide quite strong defence of the foetus as a fully-fledged human being. If we essentially are souls then the developmental stage of our body is of no importance whatsoever for our status. If on the other hand we essentially are our genotypes then after conception there is no significant change in our status, only adventitious transitions in our bodies. Both of these theories of identity provide strong justification for the protection of foetal life and weaken the case for women's right to abortion.

It is possible however to try to explain the anti-discriminatory judgement in another way, by the reference to the second group of background theories according to which either early foetus is not a human being or identity is not what matters. Let's start with the first option. Since, as I have already noticed, for an act to be an instance of discrimination there must be some being that is discriminated against, these background theories must somehow explain how it is possible that it is not the foetus who is discriminated against but some other entity. The most straightforward attempt to do it was made by *The Interest View* (which although is classified by me as an instance of the theory for which identity is not what matters, on a deep level is an instance of the theory which basically denies early foetus the status of a human being) within the context of prenatal and preconception harm<sup>10</sup>. According to *The Interest View* a recognition of the right of a child to recover for injuries inflicted prenatally and before conception can generate apparent inconsistency with the abortion law and the status of the foetus within abortion law. At first glance, prenatal and preconception lawsuits assume that the foetus is the same being as the future child whereas abortion law is based on the assumption that early foetus is not a human being. But it does not have to be so. There is another possible interpretation that avoids this inconsistency. As Bonnie Steinbock writes: "The interest view denies moral and legal status to the early-gestation foetus, providing part of the justification for legal abortion. However, acceptance of the interest view does not preclude prenatal torts,

<sup>10</sup> E. Dominiak, *Prenatal Harm and Theory of Identity*, „Political Dialogues. Journal of Political Theory” 2014, No. 15, p. 46-52.

that is, civil suits brought against physicians whose negligence causes children to be born with serious injuries. Although the harm is inflicted prenatally, when the child is a foetus, it is not the foetus, but surviving child, who is affected and wronged by the negligence. Allowing surviving children to recover for injuries inflicted prior to birth in no way implies that preconscious foetuses have interests, rights, or moral or legal status. There is no contradiction in a legal system that both allows for abortion and allows recovery for prenatal torts<sup>11</sup>. So, following this logic one could say that it is not a foetus who is discriminated against and whose rights are violated by the act of prenatal and preconception femicide but a woman who cannot be born and cannot live because of the sex-selective abortion. Unfortunately, this strategy would not work. The difference between the concept of prenatal / preconception harm and prenatal / preconception sex selection is that in the first case there is a surviving child whereas in the second case there is nobody; and nobody cannot have rights and cannot be discriminated against. The analogy that holds in this case is not between prenatal harm and prenatal femicide but between wrongful death lawsuits (where parents, not the non-existent child itself, recover for the death of their child) and prenatal femicide. So, perhaps there is some other strategy that is able to explain how it is possible that it is not a foetus who is discriminated against but some other entity? I believe that this kind of explanation is impossible because both the concept of rights and the concept of discrimination are based on the assumption that there is somebody who is the addressee of rights or discriminatory actions<sup>12</sup>.

There is finally the last option to consider, namely theories that negate the importance of the category of personal identity. According to these theories it might be possible to show that even though sex selection does not violate anybody's rights understood as they are in our society, it is feasible either to re-define concepts of rights and discrimination in such a way as to prove that preconception and prenatal sex selection violates rights and discriminates on a gender basis or to explain the evil of preconception and prenatal sex selection in impersonal terms, for instance by modifying Derek Parfit's *The Same Number Quality Claim*<sup>13</sup> in such a way (Let's call it *The Equal Sex Ratio Claim*): "If in either of two possible outcomes the same number of people would ever live, it would be worse off if those who live are of

<sup>11</sup> E. Dominiak, *Prenatal Harm...*, p. 109.

<sup>12</sup> There is some unsettling consequence of the analysis presented so far. If preconception and prenatal sex selection cannot be an act of gender discrimination and rights violation because early foetus is not a human being, and since in many societies women are discriminated against, these procedures, namely preconception and prenatal sex selection, can be viewed not as discriminatory practices but as preventive measures against gender discrimination.

<sup>13</sup> D. Parfit, *Reasons...*, p. 360.

more unequal sex ratio, than those who would have lived". Since this paper is not about the drawbacks of impersonal ethics that, I believe, are manifold (I believe that any possible solution within the remit of impersonal ethics would necessarily violate individual liberty and property rights), and since to discuss them even superficially would take another few papers, I will constrain myself only to one argument directed against *The Equal Sex Ratio Claim*.

Let's analyse what *The Equal Sex Ratio Claim* tells us about the acceptability of sex-selective methods. There are two logically possible and equally justified answers to this question. The first of them is that since it is solely the outcome expressed in impersonal terms that counts and since the desirable outcome is to have the most equal sex ratio, we should avoid any sex-selective methods. The second is that since it is solely the outcome expressed in impersonal terms that counts and since the desirable outcome is to have the most equal sex ratio, we should employ sex-selective methods. None of these answers is better than the other. If the outcome is what exclusively counts, and if there is less women in a given society (or in the world) than men, then we can reach this outcome either by letting girls to be born (resigning from sex-selective methods) or by killing male fetuses (using sex-selective methods). So, *The Equal Sex Ratio Claim* does not and cannot provide justification for the prohibition of sex-selective methods. It is rather live-by-the-sword-die-by-the-sword kind of explanatory strategy.

#### 4. Conclusions

In this paper I have analysed implications that the prohibition of preconception and prenatal sex-selective methods has for women's right to abortion and for the proponents of the position that women should enjoy extensive freedom in this area. These implications are:

- 1) Prohibition of preconception and prenatal sex selection presupposes that a foetus is a human being who has rights and who can be discriminated against and whose rights can be violated.
- 2) To bestow the status of a human being on a foetus weakens the case for women's right to abortion.
- 3) Weakening the case for women's right to abortion is viewed by the proponents of gender equality as discrimination (men can decide about their bodies, women cannot). So, prohibition of preconception and prenatal sex selection is discriminatory a solution.
- 4) There is another position that explicitly denies the status of a human being to the early foetus; from the vantage point of this position it is true that: if

preconception and prenatal sex selection is not an act of gender discrimination and rights violation because early foetus is not a human being, and since in some societies women are discriminated against, preconception and prenatal sex selection in such societies are not discriminatory practices but preventive measures against gender discrimination.

5) There is finally another position that explicitly criticises a category of personal identity; from the vantage point of this position it is true that: if the outcome is what exclusively counts, and if there is less women in a given society (or in the world) than men (or the other way around), then we can reach this outcome either by letting girls to be born or by killing male foetuses (or the other way around).

6) For any possible position different than the pro-life position the prohibition of preconception and prenatal sex-selective methods that are used before the time when a foetus becomes a being that is identical with the future being that is regarded as human being would mean an infringement on individual rights and liberty.

# Theory of Identity and Problem of Replication: A Dialogue

**Igor Wysocki:** Let us tackle the problem of when personal identity is preserved now. So, we seem, according to the theory we proposed, to have two necessary conditions which when taken together, constitute a sufficient one. Then, there is a psychological continuity over time and spatio-temporal continuity, which together constitute the numerical identity of a person, that is one and the same person over time.

**Łukasz Dominiak:** I would agree with that. I have been thinking about this spatio-temporal criterion and I could not criticize it. First I thought I could undermine it and now I believe I don't have any counterarguments.

**Igor:** It is quite a reasonable theory of identity. If the spatio-temporal continuity were a sufficient condition, it would predict that persons survive as corpses; so this condition is just necessary. Therefore, you have to add the psychological continuity condition.

**Łukasz:** Simply then, the Division case would be conceived of as the loss of identity based on the fact that the spatio-temporal continuity condition is not met. And it does sound good to me.

**Igor:** On the face of it, there seems to be a paradox emerging, that is in the Division case, you died but there are two resultant persons qualitatively identical with you. And what about teletransportation? Intuitively speaking, identity is preserved but there is no physical continuity?

**Łukasz:** OK, how to construe of teletransportation? Is it the emergence of a new person somewhere else or just traveling at the speed of light? If it is traveling with the speed of light, then there is the assumption that it is the same person who travels; hence, by definition identity is preserved in that scenario. And if it is the emergence of a new person and there is a *gap in the physical continuity*, then identity is gone.

**Igor:** But there is a gap in the most strict sense. After all, it is the information traveling to Mars and not particles.

**Łukasz:** Yes, in the second scenario if you understand teletransportation as not the way of traveling. Then there is a gap and on the basis of what you are saying, identity is not preserved.

**Igor:** Yes, that would be death. Is it desirable a conclusion? When reading especially McMahan, I always got this impression that there are two levels, that is identity and egoistic interest and he was struggling to reconcile the two. So maybe in that case, we should just get rid of the word “identity” and just concentrate on what matters.

**Łukasz:** OK, but why should we? Now we seem to have quite a coherent theory

**Igor:** Because there are strange conclusions. Identity is irrelevant and if so then forget about it.

**Łukasz:** Do you think that you can have egoistic interest without identity?

**Igor:** If you define egoistic interest as grounded in identity then of course you can't (under the pains of logic). But then this distinction is quite useless, if the egoistic interest wholly depends on identity, then there is nothing empirical to be discovered about this interest at all and the relation between the two is purely conceptual. Then, let's not resort to *egoistic interest* but let's use the word *interest X*, which rather measures the weight of an interest – paradigmatically – that is a sort of interest you have when you go to bed and you wish there would be a person (non-question-beggingly) waking up next morning remembering the last night and some earlier events quite vividly. Our new concept simply measures the strength of an interest without assuming identity.

**Łukasz:** Absolutely, I am not in favour of defining egoistic interest in terms of identity. I think we should have some tentative definition of it as an interest we normally feel towards ourselves without presupposing any strict theory of identity nor assuming that this sort of interest can be instantiated only when there is identity relation.

**Igor:** OK, let it be our working definition then.

**Łukasz:** Right, yet, there is still one valid question left. Can we feel the egoistic interest towards anybody who is not identical with us? I believe, teletransportation is the case when the answer is negative. The answer is, I reckon, no. You cannot feel any egoistic interest towards a replica of yours, can you?

**Igor:** My intuition is just the opposite! Especially in the scenario when your original body is annihilated and after a while the replica appears.

**Łukasz:** OK, what about the scenario in which your body is preserved and the replica emerges somewhere else?

**Igor:** Then the intuition is different and I don't care about the replica. Definitely, I wouldn't be interested in my replica when I talk to him on the TeleCom.

**Łukasz:** Then what it shows probably is that identity matters. When identity is not preserved you don't care about the replica.

**Igor:** Now we should specify how you use the word “identity”.

**Lukasz:** OK, starting anew then. Now we have a clear theory of identity that is both physical and psychological continuity. And what happens in the case of replicas? You said that if you are preserved in that replication booth, you wouldn't feel any egoistic interest towards your replica. If you are annihilated, you would feel that interest on the other hand. But the difference from the point of view of our theory is none, because in both cases identity is missing. In the first scenario, identity is gone because you do exist and there is your replica somewhere else, so the physical continuity is missing. In the second case, it is also missing because there is a gap in the physical continuity. So, from the point of view of our theory of identity, these two cases are exactly identical.

**Igor:** Yes, spatio-temporal condition is met in neither and what about psychological continuity?

**Lukasz:** That is present in both scenarios. My point is that these two cases are identical from the point of view of *our* theory of identity; so, why do you feel the egoistic interest only in the latter example? How to account for it? You have an intuition which is at variance with your theory of identity and *what is even worse, it collides even with your theory of what matters*, I think.

**Igor:** Yes, I agree. The latter case, in which you talk to your replica, is mind-boggling.

**Lukasz:** Perhaps, we should conclude then that identity matters and we shouldn't feel any egoistic interest towards our replica in the case of annihilation.

**Igor:** So then again. Perhaps we should embark on McMahan-like methodology, that is check the *egoistic interest* against our intuitions in all these fancy imaginary cases and then conclude about what identity is on the basis of the egoistic interest, that is to reconcile the two. What do you think? Is it a right method?

**Lukasz:** Yes, I think so. Then we should conclude about the theory of identity...

**Igor:** Absolutely, but concentrating on the egoistic interest.

**Lukasz:** Then, we should not start with any theory of identity in the first place.

**Igor:** The latter example you gave is just killing for our theory. Actually, what is Parfit's answer in the scenario in which your replica is on Mars and you talk to him on the Telecom?

**Lukasz:** I believe Parfit's answer is basically that you feel the egoistic interest towards him.

**Igor:** Very consistent indeed!

**Lukasz:** But I can hardly believe it. Imagine one hundred replicas. We would not feel *the same* interest towards them; the more replicas you have, the less interest you feel to them... OK, you said that you feel that interest to your replica only in the case of your annihilation. But I am not sure you really feel it. It is certainly not my intuition.



**Igor:** But why not? What is missing?

**Łukasz:** Physical continuity.

**Igor:** But then again. You remember my thought experiment. I can show you the imaginary case in which you would decide to call the physical continuity irrelevant. The experiment was a Brain Change. You wake up in a hospital and the doctor tells you that you were in a coma and now you are in a good shape but running not on the physical brain but on silicon chips, everything else being equal. And he adds: "Don't worry, all your mental life is preserved and there is a CD to boot, if you wish, but the system is running on the hard disk with the terrific memory". Would it really make a difference to you? Would you perhaps consider yourself now as a newborn?

**Łukasz:** I wouldn't. I agree with you. If I assume that it is possible to record your mental contents on the other device than the brain, then I would feel the interest towards such a being and it would be me actually.

**Igor:** So why do we have those contradictory intuitions? It is as if there is no unified theory behind them. Sometimes physical continuity seems to matter; sometimes it is irrelevant.

**Łukasz:** Absolutely. Anyway, let us change your last experiment and now assume that your contents was recorded on three different silicon brains and you will now wake up in three different bodies. Would it matter to you?

**Igor:** And that is the most problematic bit of it all: that one-to-many relation holding.

**Łukasz:** Then it is highly counter-intuitive to say that you would feel egoistic interest towards all of them.

**Igor:** I was recently thinking about the other thought experiment, that is, there is you at  $t_1$  and you continue along with the same body and in the meantime ( $t_2$ ) there appears your replica which resembles your original body at  $t_2$  and is psychologically just like you at  $t_2$ . And of course, the intuition is now that physical continuity is important. Having to decide at  $t_1$  where I am at  $t_2$  would be no-brainer for me: I would say that I am this person living continuously with the same body and not that replica appearing all of a sudden at a different place. But anyway, how to tackle those issues systematically? It seems quite difficult, especially the problem of co-existence with your replica is hair-raising.

**Łukasz:** I would say that this is even more conspicuous in the case of hemispherectomy. When we look at the brain after its *corpus callosum* has been cut, and the brain is still within one skull, we consider the person one person. But now imagine

putting one hemisphere into a different skull. Then we will have the Division Case. That is the only different in my opinion. Why is it so important?

**Igor:** Very good point indeed. After hemispherectomy, the hemispheres are not connected; the information does not flow.

**Lukasz:** Exactly, *corpus collosum* is cut and they cannot communicate directly; they can communicate indirectly. But the same is true about any two different persons: they can communicate indirectly, as we are doing now.

**Igor:** Right, that is a really interesting point. Being enclosed within one skull seems to be of utmost importance, which is quite a primitive belief to cherish.

**Lukasz:** Sure, that seems ridiculous.

**Igor:** It looks like a remnant of our evolutionary history. Counting persons is counting skulls.

**Lukasz:** Yes, intuitively, the placement of the hemispheres within the same skulls appears vital. Let's imagine you had your *corpus collosum* cut but two of your hemispheres stay within the same skull. Would you be one and the same person? Your answer is "yes". But now imagine one hemisphere will be put into another skull. I wouldn't consider this other skull the part of the same person as I am. It looks as if the distance makes a difference.

**Igor:** It looks that we made a new discovery. What matters is the same skull. But jesting aside, perhaps we should make another readjustment in our methodology and just stick to being rational and just skip such intuitions.

**Lukasz:** OK, I don't think that intuitions are the most important part of the theory. We have empirical data, we have philosophical investigations as well as some background theories. And we should basically adjust all of them to one another; so, it does not show that our intuitions are the most important. On the contrary, very often intuitions prove to be prejudices. Then yes, maybe we should get rid of intuitions.

**Igor:** Right, let us not treat intuitions as a final word relating to survival. On the other hand, Parfit and McMahan trust intuitions.

**Lukasz:** Yes, quite strongly so. They act as if they believe that one cannot rebut intuitions. They treat them then as empirical data but all in all intuitions are not empirical data.

**Igor:** Yes, their kind of science is like generative grammar, where intuitions of native speakers are sacred; so, you can check the validity of a theory against native speakers' intuitions. But imagine doing physics in the same vein. Theory is wrong because it collides with our intuitions. We would end up with quite primitive physics.

**Łukasz:** Physics would not really improve. And what about our moral intuitions? There was a strong intuition that some people should keep slaves. What is more, interracial marriages were considered something unnatural. Why do they pay such an attention to those intuitions then?

**Igor:** OK, so what about skipping our intuitions for good then?!

**Łukasz:** On the other hand, people would not really accept any theory which would not account for their intuitions. We need some equilibrium here.

**Igor:** I think the whole problem of replication and teletransportation could perhaps be reduced to the problem of quasi-memories of the replica and the fact that it is a new organism yet without history.

**Łukasz:** Can you elaborate on it, please?

**Igor:** The replica seems to remember the experience this very body of that very replica did not experience; so, the replica did not have the experience, it is just a quasi-memory. Therefore, maybe that is our intuitive idea of identity: you really lived through it and what the replica is left with is a quasi-memory.

**Łukasz:** Yes, but actually I think that truly living through something implies having the same brain; so, what we essentially are is our brain and of course psychological continuity holds strong here but what counts is not quasi-memories but the same brain.

**Igor:** I think so. Of course I disagree with it. I mean the replica would be *you*, especially in the scenario in which you cease to exist and the replica appears. What I am talking about are some pedestrian intuitions.

**Łukasz:** That is also the intuition behind McMahan's theory as well. And I seem to remember the remark in his book pertaining to what is wrong with the replica being you is that a replica has only quasi-memories. That is the point. Of course the problem is: do we consider such a being having your mental contents but built of a different matter identical with you or non-identical. And again, I believe the problem can be resolved by consulting our intuitions. But maybe we should come back to the problem of replicas and adduce to our theory of identity consisting in both psychological and spatio-temporal continuity because I believe that theory is impervious to criticism as yet.

**Igor:** I think we can criticize it. According to our theory, teletransportation should be conceived of as death. Spatio-temporal criterion is a necessary condition for the relation of identity to hold and in the case of teletransportation that condition is not met. So, teletransportation is basically death and I think that is the problem of our theory.

**Lukasz:** Why do you consider it a challenge to our theory? Because it is against intuitions, right? You perceive teletransportation as something different from death. You believe teletransportation is a sort of travelling.

**Igor:** Certainly. Don't you?

**Lukasz:** I think you can construe of it in two manners. You can interpret it as traveling (without the gap in spatio-temporal dimensions) and as death when there is a gap.

**Igor:** Yes, but let's face it. If we assume the validity of our theory, then teletransportation must be death.

**Lukasz:** Yes, then it means death. But do you believe it is a counter-argument against our theory?

**Igor:** Yes, I believe so. Of course you can save the day saying that identity does not matter and you should feel the interest towards your replica. On the other hand, these two should coincide - whenever you conclude that you should feel the egoistic interest, it entails that the relation is that of identity. I think it is the right method.

**Lukasz:** Agreed. Can we please consider the problem of replicas and teletransportation again? Would you feel the egoistic interest towards your replica if you were to die in that replication booth?

**Igor:** Of course. But I wouldn't feel it in the other case we discussed, that is the case when we co-exist with the replica, talking to him on the TeleCom.

**Lukasz:** Why wouldn't you, given our theory of identity, which is psychological continuity plus spatio-temporal continuity? In those two cases, the situation from the vantage point of our theory is absolutely the same. In the first case, when you are teletransported into some different place, it is all about creating a different body with your mental contents and the original you is annihilated. On the basis of our theory, you are not identical with your replica even though there is psychological continuity. In the second case, again our criterion of personal identity is not satisfied because now we have two beings occupying different space. So why do you feel the egoistic interest in the former case but not in the latter one? On what grounds? How could you explain intuitions?

**Igor:** I have no idea how to formalize it. Perhaps, the idea of numbers comes in handy. After all, in the latter scenario we have two qualitatively identical being at a time. Let's consider a simple scenario. There is just one replication: you enter the booth, the whole body is scanned, you are annihilated and the replica emerges. Is that replica *you*?

**Lukasz:** My original intuition was that I am not my replica.

**Igor:** OK, let's forget for a time being about our concept of identity and let me push: what is missing in your relation to the replica?

**Lukasz:** I used to believe that was the same physical basis that is missing. The same brain is missing. Now that we refined our theory, I would no longer say that the very same brain is what it is all about. I would say that the spatio-temporal continuity is missing. I have at least one reason why I don't have the intuition that you have. Then, my intuition is more consistent with our theory than yours.

**Igor:** I agree. Then I believe I should readjust my theory and get rid of the spatio-temporal criterion.

**Lukasz:** Really?

**Igor:** Yes, because it doesn't predict the survival in the case I strongly believe in.

**Lukasz:** Right, so what would you have instead of it?

**Igor:** We should probably formalize that one-to-one relation because I feel strongly about the difference between one-to-one and one-to-many. In the case of mere teletransportation, that is one-to-one replication, that would be *me* by all means. In the case of one-to-many, we seem to have agreed that the more replicas, the less interest you would feel.

**Lukasz:** Intuitively, that is true.

**Igor:** But when the relation is formally one-to-one, I would stress it is *me*.

**Lukasz:** Right. And how about imagining getting rid not of the spatio-temporal criterion but of the psychological criterion? Of course, we would end up with the paradox that we are our corpses but perhaps it is a lesser price to pay than the one we have to do now, given the branch-line cases.

**Igor:** Yes, but what about a brainwashing? Then there appears a problem. After a brainwashing, deprogramming (Orwell's case), in my opinion, the very person dies after being fully deprogrammed.

**Lukasz:** There is this case in McMahan's book. His position is that he survives reprogramming.

**Igor:** Yes, I remember... because there is a minimal underlying brain activity harbouring self-consciousness.

**Lukasz:** He distinguished between structural, functional and physical continuity of a brain. In brainwashing only psychological continuity is missing but the remaining ones are preserved. And you don't think you would survive deprogramming, do you?

**Igor:** I don't think so. Especially the demand for physical continuity is bizarre. What do you think? What matters, I believe, is a function. That is why we agreed we could be still running on silicon chips.

**Lukasz:** Yes, actually that bit devoted to deprogramming is quite, I would say, against McMahan's position. He adduces to that case as if it counted in favour of his position but I strongly feel there is something wrong with that. My impression is that I wouldn't survive deprogramming and here we coincide. On the other hand, when you look at the problem of reprogramming from the other perspective - let's say from the moral perspective - after deprogramming, what we end up with is the blank slate. If there is blank slate, could you kill such a person (analogously to the foetus)?

**Igor:** You raised a very interesting problem. The problem is now whether that being has a status of a person?

**Lukasz:** Exactly. Is it a pre-person, post-person? It is a human being but without any traits of a person? Would you allow then for killing it?

**Igor:** OK, I believe we should be consistent and grant that being a status of a foetus or a new-born with developed organs but only rudimentary mental life. Of course it is running counter to intuitions because you can see a fully-fledged human flesh.

**Lukasz:** Actually what is against intuitions here is not this bodily appearance of that deprogrammed human being because in the case of brain-dead patients what we deal with is fully-fledged human beings but we do not consider them persons and we kill them and we terminate their lives if they are alive (using a different criterion than the personhood itself). Certainly, there is this controversy: if we pronounce them *dead*, we simply sign the death certificate but very often our intuitions are different because those patients are still pink, warm and so on and so forth. So I think in the case of deprogramming, that functional continuity is preserved and that makes it distinct from the brain-dead patients case because in the latter the functional continuity is lost.

**Igor:** Anyway, I don't really like what he calls *prudential relation* being the basis of egoistic interest. It sounds like a rather minimal demand. It looks as if almost everything can be lost and the author still insists that there is still some underlying basis that generates consciousness, which guarantees sameness. From then onwards, you lack all the physical traits necessary to generate beliefs, desires, ambitions *etc.* It is like Alzheimer case and McMahan claims that there is still the minimal satisfaction for the relation of identity. In my view, that slightly stretches the notion of the same person. What is more, I think, this minimal demand is insufficient to give rise to a person, let alone one and the same person. On the other hand, Parfit's position is much more clear-cut. There is the psychological continuity and the relation must be one-to-one and this is it.

**Lukasz:** Yes, I agree. And Parfit's position is that when the psychological continuity ceases to operate, there is no the same person any more.

**Igor:** McMahan wouldn't say so. He would resort to this vague prudential relation and conclude there is still the same person there. Anyway, after that small detour, let's go back to replicas. Let's reconsider our positions. Please, can you explain your intuition behind the statement that you don't survive in Serial Person Case?

**Lukasz:** It is basically because that spatio-temporal criterion is not fulfilled. I don't think that one thought-experiment, that is one-to-one replication, is strong enough to undermine our whole theory. After all, it is just one thought-experiment and the one not anchored in the reality and not endorsed by any empirical data; so, I don't think we should pay so much attention to it. I believe you stick to your intuitions and thought-experiments more than I do now.

**Igor:** My method is that I take for granted my strong intuitions and try to adjust the theory.

**Lukasz:** Why not the other way round?

**Igor:** But focusing on the very intuitions again, is that really your intuition that you are espousing? Wouldn't you be interested in that replica of yours?

**Lukasz:** I think it's death. There is the second experiment proposed by McMahan. It is not about identity this time. It is about egoistic interest. The replication occurs but you survive and there is a war and the suicidal mission is looming large. And the question arises: who would you send for that suicidal mission – your original person or your replica? I don't think that question is about identity. I think it is more related to egoistic interest and it shows that you feel more egoistic interest to yourself, not to the replica. You wouldn't send yourself for the suicidal mission, would you?

**Igor:** OK, fair enough, let me have one remark slightly off the record. Perhaps the situation calls for designing some person-neutral language. Look. Some of those comments just beg the question. For instance, "Would you send *yourself* or your replica?". It begs the question, doesn't it? It calls for some *identity-neutral* manner of expression. Then, imagine rephrasing your original question posed. "Would you send a being physically continuous with the original being or the replica of this original being?".

**Lukasz:** Let's stick to that language then and try to answer my question then.

**Igor:** OK, and that is the being physically continuous with the original being making a decision, right?

**Lukasz:** No, the replication hasn't taken place yet. *You* have to decide before replication who is bound to go on the suicidal mission. You can decide beforehand

that the replica will go or you may volunteer to go but in any case the replica will be created anyway.

**Igor:** Of course I would send my replica there.

**Lukasz:** OK, so what does it show then? I believe there is some inconsistency among your intuitions now. Because if you really consider your replica *you*, your choice might as well be random and arbitrary.

**Igor:** OK, the only case of the replica not being me is exactly that one! The case is all about two beings being psychologically continuous with the original being and those two beings co-exist in time. That's the only problem, the problem of one-to-many relation. But what about this? A kind neurosurgeon who happens to be your best friend provide you with the alternative: *we can replace your brain with the silicon brain because it is very trendy nowadays or you can survive in your good old old-fashioned biochemical brain.* What is your answer?

**Lukasz:** I would stick to my brain.

**Igor:** OK, my intuition is that as long as the operation is painless, it doesn't matter.

**Lukasz:** OK, let me then improve upon your experiment and transform it into the following: imagine again that you have the option of either recording your mental contents onto the silicon brain or staying with your biological brain but the advantage of the silicon brain is that it will survive longer. It will be running effectively for 200 years.

**Igor:** Then certainly it has an added value! I would go for the silicon brain even more.

**Lukasz:** And me too. What does it show? Perhaps it shows that I am inconsistent now. Because in the former case I cherished the intuition that I would rather stick to my brain but if there were the possibility to live 100 years longer to avail oneself of, I would choose the silicon brain.

**Igor:** OK, so how would you venture to get out of that mess? To my mind, the physical realization is irrelevant.

**Lukasz:** I believe I see two possibilities. The first is to abandon the intuition that I wouldn't survive as my replica but then it would shatter our spatio-temporal criterion. The remaining option is to stop paying so much attention to our intuitions and thus start being more rational, as you said.

**Igor:** I believe we should start perceiving our brain as a sort of evolutionary accident. Why should it be so important that the brain is as it is? If we appreciate our mental life, its realization must be irrelevant. So, why is the hardware so important?

**Lukasz:** Because all our empirical data shows that we cannot exist without our brains. I believe we cannot really resolve these problems without having some



methodology. Otherwise, we will be trapped in the maze of theories and thought-experiments for good.

**Igor:** The alternative appears to be simple. We either trust intuitions more or our theory more? Right? On the other hand, when we have a theory, how to test it? I think we can only test it against our intuitions. And then again, I have that strong intuition that in any one-to-many case, I don't feel any egoistic interest towards my replica (when talking to him on the TeleCom for instance). Probably I can account for it that we intuitively feel that the replica is something distinct from us by being somehow distant, placed somewhere else. And I am encapsulated within my biological body here. So, when we have that very strong intuition and to my mind, it looks like an unshakable one, we should weave our theory around that branch-line replication case.

**Lukasz:** I, on the other hand, don't think that we should pay such an attention to our intuitions, especially if they are inconsistent with each other. This is rather a methodological issue than a question about a justification of a given theory of identity.

# Thomas Aquinas, the Beginning of Human Life and the Science of the Soul<sup>1</sup>

## 1. Introduction

In this paper I shall analyse background theories of a relatively new contention within the Catholic Church that human life begins (that soul is created by God) at the moment of conception; I call this idea, for the sake of simplicity, the *Immediate Ensoulment Account*. Particularly, I will inquire into the relation between the claim that human life begins at the moment of conception, i.e. that human soul is created at the moment of conception (*Immediate Ensoulment Account*) and the teachings about the soul that have been espoused by the Catholic Church by and large since Thomas Aquinas, namely the idea that: (1) a soul is the form of a human body; and (2) what we essentially are is not a soul but a substance comprised of a rational soul which is the form and a body which is the matter – I call this traditional teachings about the soul, for the sake of simplicity, the *Science of the Soul*. I will try to answer a question whether this traditional teachings about the soul, the *Science of the Soul*, are in a state of reflective equilibrium<sup>2</sup> with the position that we begin our existence at the moment of conception, the *Immediate Ensoulment Account*. To boot, I will confront with each other two views about the beginning of human life, on the one hand a traditional view that human life begins some time after conception which I call the *Delayed Ensoulment Account* and which is represented by the Thomas Aquinas' philosophy and, on the other, a modern view that human life begins at the moment of conception, the *Immediate Ensoulment Account* which is represented by the contemporary Catholic Church; I will examine them as far as their coherence (reflective equilibrium) with the *Science of the Soul* is concerned.

---

<sup>1</sup> Pierwotnie tekst ukazał się w nieco innej formie w (originally published in): „Political Dialogues. Journal of Political Theory” 2015, nr 18, s. 61-71.

<sup>2</sup> To be consistent and to be in a state of reflective equilibrium are two different things. Usually this difference is explained by elaborating on the distinction between consistency which is only a necessary condition of reflective equilibrium and coherence which is what the reflective equilibrium is about. According to Norman Daniels this difference consists in the fact that “an acceptable coherence requires that our beliefs not only be consistent with each other (a weak requirement), but that some of these beliefs provide support or provide a best explanation for others”. N. Daniels, *Reflective Equilibrium*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

The main thesis of my paper is a claim that the *Immediate Ensoulment Account* is not in a state of reflective equilibrium with the *Science of the Soul*; the view on the beginning of human life that is coherent with the *Science of the Soul* is the traditional Aquinas' *Delayed Ensoulment Account*. I also hold that from a philosophical point of view the state of reflective equilibrium between the *Science of the Soul* and the *Immediate Ensoulment Account* can be reached only by changing and adjusting the *Science of the Soul* in such a way as to suit the *Immediate Ensoulment Account*. I argue though that this strategy is undesirable and in the actual fact unacceptable since it slips into the Cartesian concept of the featureless soul; I hold that abandoning the *Immediate Ensoulment Account* and supplanting it with the traditional *Delayed Ensoulment Account* can be advantageous from the point of view of coherence and the preservation of the traditional, Catholic teachings about the soul. In this paper I mainly deploy the method of reflective equilibrium<sup>3</sup> which along with the subject-matter of this study places my investigations within the purview of practical philosophy. My study then is not a historical reconstruction of philosophical beliefs and institutional arrangements that existed at the time of Aquinas and later on; it is a philosophical inquiry into the logical relation between sets of beliefs. The order of proceedings will be as follows: in the § 2 I will sketch the logic of the *Science of the Soul*; in the § 3 I will analyse how the *Delayed Ensoulment Account* equilibrates with the *Science of the Soul*; and in the § 4 I will scrutinise if the *Immediate Ensoulment Account* can be coherent with the *Science of the Soul* and if so, at what price.

In my paper I mainly draw on Jeff McMahan's excellent *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Thomas Aquinas' *Summa Theologica* translated from Latin into English by the Fathers of the English Dominican Province in 1947 and *Catechism of the Catholic Church*.

## 2. The Science of the Soul

There are two main claims, one about a man and one about a soul, that can be called a *hard core* of the *Science of the Soul* and of the concept of man: 1) The soul is "the

<sup>3</sup> On the method of reflective equilibrium see inter alia: N. Daniels, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, "The Journal of Philosophy" 1979, vol. 76, no. 5; D.W. Haslett, *What Is Wrong With Reflective Equilibria?*, "Philosophical Quarterly" 1987, no. 37/148; J. Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, "The Philosophical Review" 1951, vol. 60, no. 2; J.D. Arras, *The Way We Reason Now: Reflective Equilibrium in Bioethics*, in: *The Oxford Handbook of Bioethics*, B. Steinbock (ed.), Oxford University Press, New York 2007; N. Daniels, *Reflective Equilibrium*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2011; J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971; R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury Academic, London 2013; Ł. Dominiak, *Metoda równowagi refleksyjnej [reflective equilibrium] w filozofii polityki*, "Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne" 2012, no. 36.

‘form’ of the body”. 2) A man is *corpore et anima unus*, i.e. “though made of body and soul, is a unity”<sup>4</sup>. So, according to the Catholic Church, a man “is not a soul only, but something composed of soul and body”<sup>5</sup>, he is a substance. As Aquinas writes: “this particular man, Socrates, for instance, is not a soul, but composed of soul and body”<sup>6</sup>. To better understand the concept of man one has to understand the concept of soul. Starting from these two claims, I will analytically present the main tenets of the *Science of the Soul*.

(1) A SOUL IS THE FORM OF A BODY. “It belongs to the notion of a soul to be the form of a body”<sup>7</sup>. It follows from the concept of the form that soul is the way a body is organised, it is the actuality, the reality of a body whereas a body, a matter, is just a potentiality and thereby the opposite of reality, the opposite of what *is*, “therefore the soul, which is the first principle of life, is not a body, but the act of a body”<sup>8</sup>. Hence, Aquinas writes: “by matter we understand something purely potential: for a form, as such, is an act; and that which is purely potentiality cannot be part of an act, since potentiality is repugnant to actuality as being opposite thereto”<sup>9</sup>. The distinction between the form and the matter is a distinction “between actuality and potentiality”<sup>10</sup>, between what is and what *is not yet*, what *only can be*.

(2) A HUMAN SOUL IS RATIONAL. A form is what makes us who we are, what decides that we are human beings, not other creatures, it is responsible for our peculiarity. Since what differentiates between human beings and other creatures is rationality, our form is and must be by necessity rational. It means that our body is organised in such a way that it has a *capacity* to maintain rational consciousness, thinking and acting; by comparison, other creatures whose forms are not rational have bodies that do not have capacities to maintain rational consciousness, thinking and acting; their bodies are organised differently than ours. “We must assert that the intellect which is the principle of intellectual operation is the form of the human body”<sup>11</sup>. “Understanding and will”<sup>12</sup> are two main powers or capacities of a rational soul and they “are in the soul as their subject”<sup>13</sup>; other powers that come

<sup>4</sup> *Catechism of the Catholic Church*, § 364.

<sup>5</sup> St. Th. Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, 1947, I, q. 75 a. 4.

<sup>6</sup> I, q. 75, a. 4.

<sup>7</sup> I, q. 75, a. 1.

<sup>8</sup> I, q. 75, a. 1.

<sup>9</sup> I, q. 75, a. 5.

<sup>10</sup> I, q. 75, a. 1 ad 2.

<sup>11</sup> I, q. 76, a. 1.

<sup>12</sup> I, q. 77, a. 5.

<sup>13</sup> I, q. 77, a. 5.

from the soul “have their subject in the composite, and not in the soul alone” and these are “operations of the nutritive and sensitive parts”<sup>14</sup> of the soul.

(3) A HUMAN SOUL IS CREATED BY GOD. “The Church teaches that every spiritual soul is created immediately by God – it is not „produced” by the parents”<sup>15</sup>. As Aquinas writes: “It is therefore heretical to say that the intellectual soul is transmitted with the semen”<sup>16</sup>. The rational soul is infused by God when the body is suitably organised.

(4) A HUMAN SOUL IS NOT CREATED BEFORE THE BODY. “For if it is natural to the soul to be united to the body, it is unnatural to it to be without a body, and as long as it is without a body it is deprived of its natural perfection. Now it was not fitting that God should begin His work with things imperfect and unnatural, for He did not make man without a hand or a foot, which are natural parts of a man. Much less, therefore, did He make the soul without a body (...) so we must simply confess that souls were not created before bodies, but are created at the same time as they are infused into them”<sup>17</sup>. That is why the soul is not created before the body and in each particular case of a new human being it is not created before the body is ready to “host” the soul. As Aquinas writes: “the rational soul, which is not transmitted by the parent, is infused by God as soon as the human body is apt to receive it”<sup>18</sup>.

(5) A HUMAN SOUL IS IMMORTAL. The Catholic Church teaches that the soul “is immortal: it does not perish when it separates from the body at death, and it will be reunited with the body at the final Resurrection”<sup>19</sup>. The human soul cannot cease to exist by virtue of being a form. As Aquinas writes: “Wherefore matter acquires actual existence as it acquires the form; while it is corrupted so far as the form is separated from it. But it is impossible for a form to be separated from itself; and therefore it is impossible for a subsistent form to cease to exist”<sup>20</sup>.

(6) A HUMAN SOUL CAN COGNISE AFTER DEATH. After death, which is the separation of the soul from the body (then body receives a new form of a corpse), soul can still understand; “when it is separated from the body, it has a mode of understanding, by turning to simply intelligible objects”<sup>21</sup>. But since

<sup>14</sup> I, q. 77, a. 5.

<sup>15</sup> *Catechism of the Catholic Church*, § 366.

<sup>16</sup> I, q. 118, a. 2.

<sup>17</sup> I, q. 118, a. 3.

<sup>18</sup> I, q. 100, a. 1 ad 2.

<sup>19</sup> *Catechism of the Catholic Church*, § 366.

<sup>20</sup> I, q. 75, a. 6.

<sup>21</sup> I, q. 89, a. 1.

for a soul it is unnatural to exist separated from the body and it is not for the soul's good – “now the soul, as a part of human nature, has its natural perfection only as united to the body”<sup>22</sup> – it cannot cognise as versatily as it does when it is connected with the body: “the soul apart from the body through such species does not receive perfect knowledge, but only a general and confused kind of knowledge. Separated souls, therefore, have the same relation through such species to imperfect and confused knowledge of natural things as the angels have to the perfect knowledge thereof (...) Hence it follows that separated souls know all natural things not with a certain and proper knowledge, but in a general and confused manner”<sup>23</sup>.

(7) THE FINAL GOAL AND GOOD OF THE SOUL IS RECOVERY OF THE BODY AT RESURRECTION (not the bodiless existence after death). For all the aforementioned reasons connected with the state of the perfection of the soul it follows that not the after-death-separation from the body is the soul's aim (as it could be in Plato's or Augustine's philosophy) but the Resurrection of the dead when the soul “will be reunited with the body”. The good of the soul is in the unity with the body.

### 3. The *Delayed Ensoulment Account* and the *Science of the Soul*

So, how is the *Science of the Soul* and the idea that we essentially are substances compatible with the traditional view that human life begins at some time after conception that was represented by the Thomas Aquinas' philosophy, in a word with the *Delayed Ensoulment Account*? What is the most important distinction that we have to underline here, is the difference between a body and a substance. We are not our bodies but substances i.e. bodies of a specific “*form* and lifelong *act(uality)* by which the matter of my bodily make-up is constituted”<sup>24</sup>; in the case of human beings this form, this “factor” of organisation is rational. “In animals of other species, the corresponding factor is both vegetative and animal; in plants it is only vegetative (which already includes the remarkable features of generation); in members of our species the one factor unifying and activating the living reality of each individual is at once vegetative, animal (sentient and self-locomotive), and intellectual (understanding, self-understanding)”<sup>25</sup>. So, we are not our bodies but bodies of a specific organisation, peculiar to our species, that is capable of maintaining rational consciousness.

<sup>22</sup> I, q. 90, a. 4.

<sup>23</sup> I, q. 89, a. 3.

<sup>24</sup> J. Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, New York 2004, p. 178.

<sup>25</sup> J. Finnis, *Aquinas...*, p. 178-179.

If we were pure bodies (organisms) – indeed an unusual view for a Catholic<sup>26</sup> – then by definition we could not begin to exist later than our organism does which is at the moment of conception (setting aside a phenomenon of twinning and the ambiguity of the definition of an organism); but according to Aquinas we are not pure bodies but bodies organised in a specific way, namely in such a way as to support peculiarly human psychological capacities. So, we begin to exist not when our bodies begin to exist but when our bodies are properly organised to “host” rational consciousness since only then we can be what we are i.e. rational substances. The key issue here is the idea that rational soul cannot be created before the body is ready for it: “the rational soul, which is not transmitted by the parent, is infused by God as soon as the human body *is apt to receive it*”<sup>27</sup>. And when the human body is ready to receive the rational form? When it develops proper structures that are able to support rational consciousness; it happens when the human body finishes the process of consecutive substantive changes from the substance of a vegetative form to the substance of a sensitive form and finally to the substance of a rational form. None of the previous stages of this development, neither vegetative nor sensitive, even though there are consecutive souls at each of these stages, is able to support human psychological make-up. “Consequently it must be said that the soul is in the embryo; the nutritive soul from the beginning, then the sensitive, lastly the intellectual soul”<sup>28</sup>. What is more, these transient souls / forms, vegetative and sensitive, must cease to exist for the rational soul / form to take over. Aquinas vehemently dismisses the view that the human body is already a human being from the moment of conception, existing at the beginning in the imperfect state that later changes, by the gradual process of development, into the perfect, rational state. Aquinas gives many reasons why it cannot be the case. “Therefore some say that in addition to the vegetative soul which existed first, another, namely the sensitive, soul supervenes; and in addition to this, again another, namely the intellectual soul. Thus there would be in man three souls of which one would be in potentiality to another. This has been disproved above. Therefore others say that the same soul which was at first merely vegetative, afterwards through the action of the seminal power, becomes a sensitive soul; and finally this same soul becomes intellectual, not indeed through the active seminal

<sup>26</sup> See J. McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, New York 2002, p. 4.

<sup>27</sup> I, q. 100, a. 1 ad 2.

<sup>28</sup> I, q. 118, a. 2 ad 2. See also: I, q. 76, a. 3 ad 3 where Aquinas writes: “The embryo has first of all a soul which is merely sensitive, and when this is removed, it is supplanted by a more perfect soul, which is both sensitive and intellectual”.

power, but by the power of a higher agent, namely God enlightening (the soul) from without. For this reason the Philosopher says that the intellect comes from without. But this will not hold. First, because no substantial form is susceptible of more or less; but addition of greater perfection constitutes another species, just as the addition of unity constitutes another species of number. Now it is not possible for the same identical form to belong to different species. Secondly, because it would follow that the generation of an animal would be a continuous movement, proceeding gradually from the imperfect to the perfect, as happens in alteration. Thirdly, because it would follow that the generation of a man or an animal is not generation simply, because the subject thereof would be a being in act. For if the vegetative soul is from the beginning in the matter of offspring, and is subsequently gradually brought to perfection; this will imply addition of further perfection without corruption of the preceding perfection. And this is contrary to the nature of generation properly so called. Fourthly, because either that which is caused by the action of God is something subsistent: and thus it must need be essentially distinct from the pre-existing form, which was non-subsistent; and we shall then come back to the opinion of those who held the existence of several souls in the body – or else it is not subsistent, but a perfection of the pre-existing soul: and from this it follows of necessity that the intellectual soul perishes with the body, which cannot be admitted”<sup>29</sup>.

It is then not the case that there is everything in the embryo already from the very beginning that just awaits development. A human being who is the unity of body and rational soul, whose form is rational, begins to exist only after the previous substantive forms which are not rational, but vegetative and sensitive, cease to exist. Hence, from the two possible scenarios: (1) the embryo is a human being i.e. a substance of a rational form that only waits to reveal this rationality; and (2) the embryo is a substance of irrational form (vegetative and sensitive), so by definition not a human being, and it has to undergo the true process of generation and corruption of substantive forms for a human being to be created at the end of this process, only the latter is the case. “We must therefore say that since the generation of one thing is the corruption of another, it follows of necessity that both in men and in other animals, when a more perfect form supervenes the previous form is corrupted: yet so that the supervening form contains the perfection of the previous form, and something in addition. It is in this way that through many generations and corruptions we arrive at the ultimate substantial form, both in man and other animals (...)

---

<sup>29</sup> I, q. 118, a. 2 ad 2.



We conclude therefore that the intellectual soul is created by God at the end of human generation, and this soul is at the same time sensitive and nutritive, the pre-existing forms being corrupted”<sup>30</sup>.

To sum up what I have said so far, the *Delayed Ensoulment Account* is coherent with the *Science of the Soul* on the basis of the following claims: (1) a form, being an act, is what is, not what potentially can be; (2) since we are not human bodies but substances that have a rational form / soul, we begin to exist not when our body begins to exist but when our body actually (not potentially) acquires a rational form / soul; (3) it is clear that a rational form / soul cannot be created before human body is ready for it; (4) for a human body to be ready to “host” a human soul, it already has to be (or more aptly, *it means that it already is*) organised in a proper way; (5) to be organised in a proper way means to have developed these functional structures that are responsible for rationality; in other words, it means to have actual *capacity* for rational consciousness<sup>31</sup>; (6) it is possible for a human body not to be a human being: it happens in each case when a human body is not able to support rational consciousness, for instance even though a dead human body is a human body it is not a human being because it cannot (does not have capacity to) support rational consciousness, i.e. it does not have a form of a human being but of a corpse; (7) an acquisition of a rational form / soul by the human body happens in a way of dying / corruption and generation of subsequent substantive forms / souls. For all these reasons for a rational soul, which is a form (an actuality) of a human body to inhabit a body, this body has to be organised (i.e. to have proper functional anatomic structures) in such a way as to have capacity for rationality. Since we are not human bodies but rational substances, the only account of the beginning of our life that is coherent with the *Science of the Soul* is the traditional, Catholic, Thomistic *Delayed Ensoulment Account*.

#### 4. The *Immediate Ensoulment Account* and the *Science of the Soul*

It is high time to give a short shrift to the *Immediate Ensoulment Account* as far as its coherence with the *Science of the Soul* is concerned. Starting with the hyl-

<sup>30</sup> I, q. 118, a. 2 ad 2.

<sup>31</sup> As McMahan points out, it is important to distinguish between potential and capacity. All too often proponents of the modern juxtaposition of the *Immediate Ensoulment Account* and the *Science of the Soul* confuse “the capacity for rationality with the potential to develop that capacity. For the human organism in its initial stages, before the brain has formed, can plausibly be held to have the potential for rationality. (...) But that is not the same as the capacity for rationality, which requires the actual presence of the structures causally involved in the exercise of rationality. Analogously, a newborn infant has the potential for sexual reproduction but not the capacity”. J. McMahan, *The Ethics of Killing...*, p. 13.

morphic idea of the soul as a form of the body, as the way the body is organised, the first option apparently available for the *Immediate Ensoulment Account* is the idea that human zygote is a human being, that it is organised in a way that is hospitable for a rational soul from the very beginning. This contention would be though at variance with both all the known facts confirmed by scientific research and with philosophical investigations. First of all, from a scientific point of view there is not even a slightest shade of proof that a zygote is equipped with any sort of anatomic structure that is empirically linked with awareness peculiar to higher animals, let alone with rational consciousness specific to *Homo sapiens*. Second of all, from a philosophical point of view a form of a body is its act, the way this very body acts, and therefore such a form can be recognised, identified, proved by judging from the acts of the body (or indirectly, by identifying a given structure of a body which is considered responsible for a rational action). Hence, a proof that a zygote is *actually* a rational entity should then be based on pointing at these actions of a zygote's body that reveals its rationality, e.g. speaking, philosophising, producing, accumulating wealth, discussing politics and the like, and that would differentiate it from allegedly inferior entities such as elephants, chimpanzees, dolphins *etc.* This of course cannot be done; it even sounds absurd. Neither an indirect proof of the alleged rationality of a zygote can be provided. That would take indicating these functional structures of a zygote's body whose presence in human organisms is deemed both necessary and sufficient for the occurrence of rational consciousness and actions. What though could easily be proved is exactly the opposite, namely the entire lack thereof<sup>32</sup>.

The second option available for the *Immediate Ensoulment Account* seems to be a popular idea that human zygote is a *potential* human being. If undertaken, this defence strategy would be, forsooth, curious. First of all, what is *potentially* a human being, is not *actually* a human being or, in other words, is not a human being, period. For in this sense, potentiality means a non-existence whereas actuality means existence. As Aquinas points out, "potentiality is repugnant to actuality as being opposite thereto". So, saying that a zygote is a potential human being is saying that a zygote is not a human being (yet, probably). Of course, a fact of being potentially a human being can arguably be a source of moral value, moral standing or even a moral status; but this moral circumstance does not solve the problem of ensoulment, let alone solves it favourably for the *Immediate Ensoulment Account*. After all, a question of ensoulment is primarily not a moral question but rather a metaphysical (theological) one. So, literally taken, this defence would

<sup>32</sup> See J. McMahan, *The Ethics of Killing...*, p. 9.

boil down to a glaring paradox: immediate ensoulment is true because a zygote is a potential human being, i.e. it does not have a soul yet (remember, a soul is a form and a form is an act!)<sup>33</sup>.

Finally (as far as interesting strategies go), the third option available for the *Immediate Ensoulment Account* is to jettison the traditional, Catholic, hylomorphic idea of the soul as the form of a body and replace it with a more spiritual concept according to which a soul is not so intimately connected to the body<sup>34</sup>. This strategy would easily accommodate for the *Immediate Ensoulment Account*, since there would be nothing or very little in the body that would indicate or determine spiritual wanderings of the soul. There would be then neither inconsistency nor scientific ignorance in claiming that although a zygote does not reveal any evidence of rationality, a spiritual substance, which a soul is, is basically not of this world and nothing of a bodily nature can bond it in any way. This idea that we are spiritual entities, immaterial souls or sort of Cartesian Egos is not utterly foreign to some Catholics. Even *Catechism of the Catholic Church* encourages this kind of vision when it reads that “soul signifies the spiritual principle in man”<sup>35</sup> or that human body “is animated by a spiritual soul”<sup>36</sup>. But if we conceive of the soul as an entity that is detached from the body, that is a truly spiritual entity and not just an aspect or mode of organisation of the body, then serious problems start to occur.

The more we think about the soul in spiritual terms, the emptier and vaguer the idea of the soul gets. For instance, if we really were immaterial souls, there would be nothing in the organisation of the material world and the body nor within the realm of empirical facts that could exclude other stances (the *Delayed Ensoulment Account* included) on the beginning of human life. On the basis of this position it would be entirely possible to claim that, for instance, there is no such thing as the beginning of human life whatsoever and that our existence is eternal; or that we begin to exist at any moment after conception or even after birth; or that we inhabit various bodies simultaneously; or that one body is inhabited by more than one soul; or that we are not created by God *etc.*, in a word, whatever would work. As John Locke put it: it is “possible for Seth, Ismael, Socrates, Pilate, St. Austin, and Caesar Borgia, to be the same man. For if the identity of soul alone makes the same man; and there be nothing in the nature of matter why the same individual spirit may not be united to different bodies, it will be possible that those men,

<sup>33</sup> See J. McMahan, *The Ethics of Killing...*, p. 13.

<sup>34</sup> See on this J. McMahan, *The Ethics of Killing...*, p. 13-14.

<sup>35</sup> *Catechism of the Catholic Church*, § 363.

<sup>36</sup> *Catechism of the Catholic Church*, § 364.

living in distant ages, and of different tempers, may have been the same man”<sup>37</sup>. The idea that we are essentially immaterial souls was of course very popular in the history of philosophy and probably the most outstanding instances of it are Platonic idea of the pre-existence of the soul and Cartesian concept of the soul as a nonphysical substance – there is no wonder then that modern Catholics are so willing to reach for it. But as Derek Parfit pointed out, there are insurmountable problems connected with this otherwise popular idea: On this view “the Cartesian Ego that I am might suddenly cease to exist and be replaced by another Ego. This new Ego might ‘inherit’ all of my psychological characteristics, as in a relay race. On this Featureless Cartesian View while you are reading this page of text, you might suddenly cease to exist, and your body be taken over by some new person who is merely exactly like you. If this happened, no one would notice any difference. There would never be any evidence, public or private, showing whether or not this happens, and, if so, how often. We therefore cannot even claim that it is unlikely to happen. And there are other possibilities. On this view, history might have gone just as it did, except that I was Napoleon and he was me. This is not the claim that Derek Parfit might have been Napoleon. The claim is rather that I am one Cartesian Ego, and that Napoleon was another, and that these two Egos might have ‘occupied’ each other’s places”<sup>38</sup>. Therefore, a strategy of employing a spiritual vision of the soul and abandoning thereby the traditional *Science of the Soul* in order to save the *Immediate Ensoulment Account*, is, on the one hand, detrimental for the whole Catholic doctrine (e.g. for the teachings on Resurrection, creation of a human soul *etc.*) and, on the other, so unspecific as to verge on the utter arbitrariness and irrationality.

## 5. Conclusions

In the present paper I sketched the main features of the *Science of the Soul* and examined its coherence with two alternative accounts of the beginning of human life, namely the *Immediate Ensoulment Account* and the *Delayed Ensoulment Account*. I argued for the thesis according to which the *Immediate Ensoulment Account* is not in a state of reflective equilibrium with the *Science of the Soul*; the view on the beginning of human life that is coherent with the *Science of the Soul* is the traditional Aquinas’ *Delayed Ensoulment Account*. The only way of reconciling the *Immediate Ensoulment Account* with the *Science of the Soul* seems to be a thorough reformulation of the latter, so far-reaching that actually renouncing the hard core

<sup>37</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Penguin Books, London 1997, bk. 2, xxvii, sec. 6.

<sup>38</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1987, p. 228.

of the traditional Catholic teachings about the soul and man; this consequence is of course an utterly undesirable one and would be a case of throwing the baby out with the bathwater. To boot, replacing a traditional hylomorphic concept of man and soul with the idea of the soul as a spiritual substance entails other theoretical problems that seem to undermine the whole project as a rational endeavour.

It is a no-brainer that this paradigm shift within the Catholic teachings on the soul and man was induced by the developments of medical sciences, particularly advancements within embryology. From the vantage point of the contemporary medical science a traditional doctrine of quickening, let alone Augustine's and Aquinas's ideas about the exact days when ensoulment takes place, must look old-fashioned, to say the least. On the other hand it is indeed difficult to imagine how advancements in empirical sciences could possibly rebut metaphysical theories of the soul? It looks rather like a categorical mistake than a discovery. For all these reasons, and others not presented here, it looks like the traditional *Delayed Ensoulment Account* trumps its competitor in all fields and calls for the revival both in philosophy and Catholic teachings.

# Argumenty religijne we współczesnej debacie biopolitycznej: przypadek doskonalenia człowieka<sup>1</sup>

## 1. Wprowadzenie

Celem artykułu jest 1) identyfikacja argumentów religijnych pojawiających się we współczesnej debacie biopolitycznej dotyczącej tzw. *human enhancement*, czyli doskonalenia człowieka; 2) krytyka głównych argumentów w zakresie, w jakim wysuwane są one przez bioluddystów. Autorzy weryfikowali będą tezę mówiącą, że 1) argumenty religijne przywoływane są w rzeczonym sporze biopolitycznym przez obie jego strony, 2) jednak w zasadniczych punktach sporu jedynie bioluddysty opierają się na argumentach religijnych oraz że 3) mimo tego faktu, argumenty te nie uzasadniają bioluddycznych konkluzji, które w zamiarze miały wspierać. Pod pojęciem argumentu religijnego będzie tu rozumiane zarówno powoływanie się na racje *explicite* religijne (na przykład argument tzw. zabawy w Boga<sup>2</sup>), jak i na racje *implicite* religijne (jak choćby tzw. argument wdzięczności za to, co zostało nam dane) – gdzie w obu przypadkach argumentacja polega na odniesieniu się do jakiegoś czynnika, który przekracza / transcenduje człowieka, jego rozum i możliwości naturalistycznego wyjaśniania rzeczywistości. Mówiąc natomiast o współczesnej debacie biopolitycznej, ma się na myśli jeden z najważniejszych sporów i podziałów ideologicznych w dwudziestym pierwszym wieku występujący pomiędzy tzw. transhumanistami lub bioliberalami (Julian Savulescu, James Hughes, John Harris, Allen Buchanan, Gregory Stock, Nick Bostrom, Dan W. Brock, Norman Daniels, Daniel Wikler, Anders Sandberg *etc.*), czyli zwolennikami wykorzystywania efektów rewolucji biotechnologicznej do redefinicji rudymenarnych instytucji politycznych, a bioluddystami lub biokonserwatystami (Leon Kass, Michael Sandel, George Annas, Robert George, John Finnis, Francis Fukuyama *etc.*), czyli przeciwnikami dalszego (nieskrępowanego) rozwoju biotechnologii i politycznej aplikacji jej rezultatów.

---

<sup>1</sup> Pierwotnie tekst ukazał się w nieco innej formie w: „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2013, nr 38, s. 84-102.

<sup>2</sup> Zob. C.S.W. Crysdale, *Playing God? Moral Agency in an Emergent World*, „Journal of the Society of Christian Ethics”, vol. 23, nr 2, 2003, s. 243-259; R. Dworkin, *Playing God: Genes, Clones and Luck*, w: R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2000, s. 443; R. Chadwick, *Playing God*, „Bioethics News”, vol. 9, nr 4, 1990, s. 43.

## 2. Religijny wymiar współczesnego sporu biopolitycznego

Cechą charakterystyczną dwudziestopierwszowiecznej debaty biopolitycznej wokół doskonalenia człowieka jest wykorzystywanie w niej, przez obie strony sporu, argumentacji religijnej odwołującej się do Boga, stworzenia, darów i talentów, wiecznej nieśmiertelności, świętości życia czy grzechu pychy. Zaczynając od transhumanistów zauważyć należy, że trudno o bardziej religijny tytuł dla książki poświęconej historii transhumanizmu i bioluddycznej opozycji niż *Wniebowstąpienie*; trudno o dalej idącą fuzję dyskursu biopolitycznego i religijnego niż pisanie o oczekiwaniu i nadziei na „biowniebowzięcie”, jak czyni to w swej pracy pod tytułem *Rapture: A Raucous Tour of Cloning, Transhumanism, and the New Era of Immortality* Brian Alexander, jeden z głównych zwolenników transhumanizmu. Z kolei zdaniem Williama A. Haseltina, założyciela korporacji biofarmaceutycznej Human Genom Sciences i biologa współpracującego z takimi naukowcami, jak odkrywcy podwójnej helisy DNA Francis Crick i James Watson, czy specjalista badań nad rakiem i tzw. dysydent AIDS Peter Duesberg, rewolucja biotechnologiczna stwarza możliwość „trassubstancjacji przyszłości” i osiągnięcia „praktycznej nieśmiertelności”<sup>3</sup>. Natomiast Gregory Stock mówiąc o Human Genom Project i projektowaniu ludzi, przywołuje takie metafory, jak „święty Graal biologii człowieka” czy rozszyfrowywanie „kodu kodów” i „czytanie z księgi życia”<sup>4</sup>. Z kolei James Hughes analizując historię transhumanizmu zwraca uwagę na fakt, że zwłaszcza w libertariańskim odłamie tego nurtu ideologicznego wyraźnie widoczny jest religijny sposób myślenia, który wyraża na różne sposoby ideę „technowniebowstąpienia” (*TechnoRapture*). Aby przywołać tylko kilka przykładów z ich wielkiego zbioru, Max O'Connor, przywódca obozu tzw. ekstropistów, który dla celów politycznych przyjął nazwisko Max More, wykładając w założonym przez siebie piśmie „Extropy” zasady ruchu ekstropistów, mówi o „bezgranicznej ekspansji”, która zmierza do osiągnięcia „nieograniczonego czasu życia” i o „transcendowaniu naturalnych ograniczeń narzucanych przez nasze dziedzictwo biologiczne”. Robert Heinlein w swej książce *Moon Is a Harsh Mistress* przywołuje ideę „rewolucji antychrysta”, która nastąpi dzięki rozwojowi technologicznemu. Idea ta zdaniem Maxa More'a jest „klasycznie religijnym, chrześcijańskim w swym stylu pojęciem końca świata, które tak głęboko przemawia do ludzi Zachodu”<sup>5</sup>. Na tym tle uwagi Petera Singera

<sup>3</sup> B. Alexander, *Rapture: A Raucous Tour of Cloning, Transhumanism, and the New Era of Immortality*, Basic Books, New York 2003, s. 10.

<sup>4</sup> G. Stock, *Redesigning Humans: Choosing Our Genes, Changing Our Future*, Mariner Books, New York 2002, s. 4.

<sup>5</sup> J. Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human Future*, Westview Press, Cambridge 2004, s. 166, 171, 173.

o „upadku tradycyjnej etyki świętości życia ludzkiego”<sup>6</sup> są niezwykle subtelnym i oczywiście metaforycznym muśnięciem słownika apokaliptycznego.

Z kolei po stronie bioluddystów dyskurs religijny przyjmuje postać argumentacyjną *sensu stricto* i wykorzystywany jest nie po to, aby uwypuklić doniosłość rewolucji biotechnologicznej, jak ma to miejsce w przypadku obozu transhumanistów, ale po to, aby wskazać, iż dalszy nieskrępowany postęp naukowo-technologiczny oraz jego polityczna implementacja są niedopuszczalne z różnych względów i należy im zapobiec. Najbardziej znanym przypadkiem wykorzystywania argumentacji religijnej w debacie biopolitycznej jest posługiwanie się argumentem tzw. zabawy w Boga. „Możemy wysunąć wniosek, że w sytuacji, kiedy ludzie niepokoją się wykorzystywaniem najnowszych odkryć naukowych i technologicznych oraz wyrażają ten niepokój za pomocą argumentu ‘zabawy w Boga’, wtedy mają na myśli to, że aplikacje najnowszych osiągnięć nauki ucieleśniają nieuzasadnione przekonanie o słuszności naszej wiedzy, mocy i cnoty, wykraczające dalece poza to, co sensownie może być przypisane człowiekowi”<sup>7</sup>. Tak więc na przykład Leon Kass ostrzega, że klonowanie jest „zabawą w bycie Bogiem”<sup>8</sup>. Michael Sandel mówi o „otwartości na to, o co nie prosiliśmy” [*openness to the unbidden*], „cnocie wdzięczności za to, co dane” [*virtue of gratitude for the given*], „prometejskich aspiracjach, aby zmieniać naturę”, „popędzie ku panowaniu nad losem” [*drive to mastery*]<sup>9</sup>. Nie omieszkuje też sięgnąć po główny argument „zabawy w Boga” oraz „grzechu pychy”<sup>10</sup>. Z kolei Francis Fukuyama odnosi się do niedefiniowalnego czynnika X, który przekraczając możliwości poznawcze naturalnego rozumu, w sposób *quasi*-metafizyczny definiuje człowieczeństwo. Píše też o zaprowadzeniu raju na ziemi odwołując się do wizji nowego wspaniałego świata opisanej po raz pierwszy przez Aldousa Huxleya.

Nie ulega wątpliwości, że w debacie pomiędzy transhumanistami a bioluddystami odwołania do argumentacji religijnej są na porządku dziennym – niektóre przykłady wykorzystywania dyskursu religijnego, te najważniejsze, wskazaliśmy powyżej, do reszty podaliśmy odniesienia do literatury źródłowej i sekundarnej. Należy jednak zauważyć, że sposób użycia retoryki religijnej w rzeczoną sporze różni się w zależności od tego, która ze stron stosuje takie odwołania. W przypadku transhumanistów

<sup>6</sup> P. Singer, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford University Press, New York 2008, s. 4-5.

<sup>7</sup> C.A.J. Coady, *Playing God*, [w:] *Human Enhancement*, N. Bostrom, J. Savulescu (red.), Oxford University Press, New York 2009, s. 165.

<sup>8</sup> L. Kass, *The Wisdom of Repugnance*, „The New Republic”, vol. 216, nr 22, 1997, s. 17.

<sup>9</sup> M. Sandel, *The Case Against Perfection*, Belknap Press, Cambridge 2007, s. 26, 92-93, 27, 99-100.

<sup>10</sup> M. Sandel, *Mastery and Hubris in Judaism: What's Wrong with Playing God?*, w: M. Sandel, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2005, s. 196.



mamy do czynienia z czymś, co można określić mianem argumentacji *sensu largo* – gdzie argumentem jest każdy zabieg prowadzący do przekonania słuchacza, także ta część klasycznie rozumianej retoryki, jaką jest *elocutio*, czyli ozdobne posługiwanie się językiem<sup>11</sup>. *De facto* tylko w tym ostatnim wymiarze pojawia się wśród transhumanistów dyskurs religijny. Stąd też kontrargumentacja przeciw tego typu „mowie kwiecistej” byłaby błędem przesunięcia kategoriałnego – czczym przedsięwzięciem. Inaczej wygląda sytuacja w przypadku bioluddystów, dla których dyskurs religijny jest często esencją prezentowanego stanowiska. W tym wypadku możemy mówić o religijnej argumentacji *sensu stricto* – gdzie argument rozumiany jest jako przynależny do dialektyki, czyli sztuki prowadzenia sporów, mierzenia się z kontrargumentami i wskazywania racji. Ten status argumentacji religijnej w ramach obozu bioluddystów uzasadnia poddanie go badaniu pod kątem wewnętrznej spójności lub zgodności z doświadczeniem. W dalszej części artykułu dokonamy takiej analizy głównych bioluddystycznych argumentów religijnych, skupiając się na koncepcjach Michaela Sandela oraz Francisa Fukuyamy.

### 3. Krytyka religijnego wymiaru argumentacji Michaela Sandela

W przemilczanym w debacie wokół doskonalenia człowieka artykule Michaela Sandela *Mastery and Hubris in Judaism. What's Wrong with Playing God?* autor wyjaśnia związek argumentacji zaprezentowanej w swej głównej książce na temat doskonalenia *The Case Against Perfection* z ideą Boga. Zauważa, że w debacie dotyczącej implementacji najnowszych osiągnięć biotechnologii intuicję moralną mówiącą, że powinniśmy się powstrzymać przed tak daleko idącymi ingerencjami w organizm człowieka, najlepiej wyraża idea „człowieka bawiącego się w Boga”. „Przez określenie to wyraża się sugestię, że pewne interwencje w naturę reprezentują rodzaj ‘pychy’, popęd do panowania, który przekracza granice słusznie wyznaczonej aktywności człowieka (...) skłania nas ono do rozważenia właściwej relacji istot ludzkich z Bogiem i naturą. Kieruje nas ono w stronę antropologii religijnej (...) Jeśli jest coś złego w klonowaniu ludzi, aby osiągnąć nieśmiertelność lub zmodyfikować genetycznie nasze dzieci tak, aby lepiej realizowały nasze ambicje i pragnienia, wówczas grzech tych czynów nie polega na desakralizacji natury, lecz na deifikacji nas samych”<sup>12</sup>.

Zasadniczą część argumentacji przeciw doskonaleniu człowieka (argument z pychy, argument z wdzięczności *etc.*), którą prezentuje Sandel, należy przeto interpretować jako czerpiącą z religijnej idei relacji stworzenia i Stwórcy, którą

<sup>11</sup> Ch. Perelman, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, tłum. M. Chomicz, PWN, Warszawa 2004, s. 15.

<sup>12</sup> M. Sandel, *Mastery and Hubris in Judaism...*, s. 201.

to relację z kolei autor *The Case Against Perfection* rozumie zgodnie z teologią judaistyczną prezentowaną przez takich rabinów, jak przede wszystkim David Hartman. Stąd też na przykład wynika akcent kładziony przez Sandela na deifikację człowieka, podczas gdy radykalne interwencje biotechnologiczne mogłyby być równie dobrze interpretowane w kategoriach desakralizacji natury – wedle sposobu argumentacji obecnego zwłaszcza w ramach lewicowego bioluddyzmu, którego najsłynniejszym reprezentantem jest Jeremy Rifkin. Przyjęcie takiej a nie innej wykładni impulsów rządzących przedsięwzięciem biotechnologicznym jest wynikiem konkretnej doktryny religijnej, do czego zresztą sam Sandel się przyznaje. Z punktu widzenia akceptowanego przez Sandela judaizmu Hartmana istnieją trzy talmudyczne idee źródłowe tłumaczące, na czym polega błąd deifikacji. Jest to 1) idea ludzkiej skończoności; 2) idea szabasu; oraz 3) idea idolatrii.

Idea skończoności wyraża myśl, że doświadczenie religijne pozwala właściwie oddać ograniczoność i niedoskonałość świata; można ją wyinterpretować z biblijnej wizji Przymierza na Górze Synaj, które nie obiecuje ani mesjanistycznego zbawienia, ani nieśmiertelności duszy, ani zmartwychwstania ciał – jej treścią jest skończoność ludzka. Idea szabasu wyraża konieczność powściągnięcia naszego pędu do panowania nad warunkami życia i potrzebę czczenia Boga jako Stwórcy i Pana naszego losu. Jest to porzucenie na jeden dzień panowania i kontroli nad światem, którą człowiek realizuje w pozostałe dni tygodnia. Idea idolatrii stanowi zaś odniesienie do podstawy Dekalogu, czyli potępienia grzechu czczenia „bogów cudzych”, którymi współcześnie są – zdaniem Sandela – biotechnologia i stwarzane przez nią obietnice wyleczenia chorób, poprawy naszych genów czy ulepszenia naszych dzieci<sup>13</sup>. Po raz kolejny widać więc, że charakter argumentacji Sandela przeciw doskonaleniu ludzi ma nie tylko charakter religijny, ale i konkretnie judaistyczny. Na gruncie religii chrześcijańskiej przynajmniej pierwsza przesłanka nie znalazłaby uzasadnienia – można sądzić, że wizja nowego wspaniałego świata jest pod względem struktury myślenia zgodna z chrześcijańskim sposobem konceptualizacji rzeczywistości, na co zwracał już uwagę choćby Eric Voegelin; chrześcijaństwo promuje dążenie do nieśmiertelności jako cel życia ludzkiego, katolicyzm zaś mówi wprost o zmartwychwstaniu naszych ciał. Ostatecznie, można sensownie argumentować, że sama idea stworzenia nie oznacza jeszcze konieczności odrzucenia jako grzesznych czy niemoralnych ambicji inżynierii genetycznej. Równie dobrze można by bowiem interpretować ideę stworzenia jako nakładającą na człowieka obowiązek doskonalenia świata i siebie – byłaby to koncepcja kooperacji w stworzeniu, gdzie Stwórca czyniąc świat niedoskona-

<sup>13</sup> M. Sandel, *Mastery and Hubris in Judaism...*, s. 205-210.

łym oraz wyposażając człowieka w intelekt, zaprosił go niejako do partycypacji w akcie kreacji. Przyjęcie przez Sandela pierwszej możliwości potwierdza tylko partykularnie judaistyczne inspiracje jego myśli.

Wszystkie trzy idee Hartmanowskiego judaizmu zostają, rzecz jasna, odrzucone przez wejście współczesnej kultury na drogę doskonalenia ludzi. W słynnym cytacie z *The Case Against Perfection* Sandel wyraża tę myśl następująco: „Jest coś pociągającego, nawet odurzającego w wizji wolności ludzkiej nieograniczonej przez to, co dane. Możliwe nawet, że ta czarująca wizja odegrała rolę w powołaniu ery genetycznej do życia (...) Można postrzegać inżynierię genetyczną jako ostateczny wyraz naszej decyzji, aby widzieć siebie jako dosiadających ziemię, jako panów naszej natury. Jednak ta wizja wolności jest błędna. Stwarza ona niebezpieczeństwo zatracenia wszelkiej wdzięczności wobec daru życia oraz pozostawia nas samych z naszą własną wolą jako jedynym przedmiotem godnym podziwu”<sup>14</sup>. Wniosek dla interpretacji myśli Sandela płynie z tego taki, że argumenty używane przez amerykańskiego filozofa mogą wydawać się sensowne tylko w ramach partykularnego paradygmatu religijnego, konkretnie judaistycznego oraz że poza tym paradygmatem tracą one swą siłę. Świadczy o tym także dyskusja, jaką Hartman prowadził ze swym nauczycielem, rabinem Josephem Soloveitchikiem, który „przypisywał istotom ludzkim prawie nieograniczoną dziedzinę użycia ich sił. Dla Soloveitchika stworzenie człowieka na podobieństwo Boga oznacza, że ludzie posiadają boską legitymację do partycypacji w akcie stworzenia”<sup>15</sup>. Argumentacja Sandela na gruncie judaistycznego paradygmatu Soloveitchika byłaby nie tylko absurdalna i nieprzekonująca, ale i perwersyjna.

Trudno więc zgodzić się z twierdzeniem Sandela, że jego argumentacja może być przekonująca także z laickiego punktu widzenia. Jak pisze on w *The Case Against Perfection*, „argumentuję, że uznanie daru życia może wynikać zarówno ze źródeł religijnych, jak i laickich”<sup>16</sup>. Należałoby zadać pytanie, z jakiego laickiego punktu widzenia? Sensowna odpowiedź musiałaby wskazywać na taką rozległą laicką doktrynę moralną, której struktura jest tożsama ze strukturą tych doktryn religijnych, na gruncie których mówienie o grzechu pychy, popędzie do panowania i wdzięczności za to, co dane, byłoby uzasadnione. Stąd argumentacja Sandela może być przekonująca tylko dla tych, którzy podzielają pewien paradygmat antropologiczny wyposażony w określoną siatkę pojęciową, w którym odniesienie do tego, co nas przekracza jest sensownym sposobem komunikowania norm postępowania.

<sup>14</sup> M. Sandel, *The Case Against Perfection...*, s. 99.

<sup>15</sup> M. Sandel, *Mastery and Hubris in Judaism...*, s. 203.

<sup>16</sup> M. Sandel, *The Case Against Perfection...*, s. 93.

Argumentacja ta nie może być jednak w żadnej mierze wiążąca powszechnie, jak chciałby tego Sandel. Jak zauważa Allen Buchanan, „niektórzy pisarze twierdzą, że pogoń za doskonaleniem ujawnia w charakterze człowieka deficyt cnoty wdzięczności za to, co dane; wygłaszają jednak to twierdzenie bez elementarnej nawet świadomości faktu, że, ściśle rzecz biorąc, mówienie o wdzięczności za to, co zostało nam подарowane [*gratitude* – przyp. autorzy] ma sens tylko wtedy, gdy istnieje osoba, która ten dar nam dała, i to konkretnie, dała intencjonalnie. Mimo to pisarze ci sądzą, że argument z wdzięczności za to, co dane, nie opiera się na założeniu, że ów dar jest darem od Boga (...) jednak osoba, która czułaby wdzięczność wobec ewolucji, wprowadziłaby nas w pewne zakłopotanie”<sup>17</sup>.

Poza paradygmatem judaistycznym argumentacja Sandela zaczyna plątać się w ewidentne sprzeczności. Losy ludzkości są serią wysiłków zmierzających do ograniczenia domeny tego, co dane. Rewolucja agrarna i przemysłowa, czytanie i pisanie, medycyna i prawo, komputery i kanalizacja, urządzenia sanitarne i budownictwo to tylko niektóre spośród osiągnięć na drodze doskonalenia i braku szacunku dla tego, co dane. Jak zauważa John Harris, „istnieje substancjalny problem z nadaniem sensu idei tego, co dane, ponieważ większa część historii ludzkości koncentrowała się na próbach udoskonalenia tego, co dane”<sup>18</sup>. Aby móc bronić swej koncepcji tego, co dane, Sandel musiałby przedstawić jakieś przekonujące rozróżnienie między „moralnie słusznym tym, co dane” a „moralnie niesłusznym tym, co dane” lub wskazać istotną moralnie różnicę między biotechnologicznym a „tradycyjnym” doskonaleniem ludzi. Co ciekawe, Sandel odrzuca wszelkie tego typu rozróżnienia. Twierdzi, że to nie użyta technika, ale pragnienie panowania, które przenika ludzkie dążenie do doskonałości, czyni tego typu wysiłki moralnie niedopuszczalnymi<sup>19</sup>. To stawia go w bardzo kłopotliwej sytuacji. Jeśli nie widzi on różnicy między tzw. doskonaleniem *high-tech* a doskonaleniem *low-tech*, to na jakiej podstawie może potępiać studenta prawa zażywającego przed egzaminem Concertę, a zezwalać na czytanie książek? Obie „techniki” są przecież sposobami na doskonalenie danych człowiekowi możliwości mózgu, co potwierdzają zarówno badania nad lekami na koncentrację, jak i nad wpływem czytania na rozwój nowych połączeń pomiędzy neuronami w mózgu. Parafrazując Allena Buchanana<sup>20</sup> można stwierdzić, że Sandel spóźnił się ze swym potępieniem doskonalenia przynajmniej o kilka tysięcy lat historii ludzkości.

<sup>17</sup> A. Buchanan, *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 3.

<sup>18</sup> J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton 2007, s. 110.

<sup>19</sup> M. Sandel, *The Case Against Perfection...*, s. 29-44.

<sup>20</sup> A. Buchanan, *Beyond Humanity?...*, s. 79.

Oczywistą słabością argumentu z tego, co dane jest fakt, iż wikła się on także – w zależności od tego, z której strony na niego spojrzymy – w szereg innych problemów. W zbiorze rzeczy, które są nam dane lub tych, o które nie prosiliśmy, jest dość pokaźna grupa zdarzeń, których raczej byśmy sobie nie życzyli, jak na przykład ciężkie choroby, śmierć bliskich, nasza własna, nieszczęśliwa miłość i tym podobne „dary”. Sama okoliczność bycia danym nie powoduje jeszcze, że wdzięczność jest właściwą reakcją na tę okoliczność. Osoba, która byłby wdzięczna dlatego, że jej dziecko zachorowało na raka lub zostało sparaliżowane w wyniku wypadku komunikacyjnego, albo która nie podejmuje edukacji, aby nie ingerować w to, co dane, nie jest – możemy chyba zaryzykować ten wniosek – typowym przypadkiem Sandelowskiego herosa moralnego, którego należałoby podziwiać. Innymi słowy, musi istnieć jakieś inne kryterium pozwalające rozróżnić te dary, za które powinno się być wdzięcznym od tych, w których przypadku wdzięczność jest, mówiąc eufemistycznie, nieuzasadniona. To zaś oznacza, że religijny argument z tego, co dane przeciwko doskonaleniu ludzi w ogóle nie spełnia swej funkcji i niczego nie wnosi do debaty. Bycie danym nie czyni określonego zdarzenia godnym pożądania, ponieważ część rzeczy danych jest godna pożądania, a część wymaga zmiany i odrzucenia – o tym, czy pewien stan rzeczy jest pożądany czy nie, decyduje jakieś inne kryterium, niezależne od faktu bycia lub niebycia danym.

Religijną argumentację Sandela dotyczącą doskonalenia człowieka można więc streścić w następujący sposób. 1) Doskonalenie człowieka jest moralnie niedopuszczalne, ponieważ jest wyrazem takich wad charakteru i nagannych ambicji, jak pragnienie panowania nad warunkami naszego życia, pycha polegająca na widzeniu nas samych jako jedynych panów swojego losu, prometejskie marzenie modyfikacji naszej natury. 2) Pragnienie panowania, pycha oraz prometejska ambicja są z kolei uważane za wady charakteru i dyspozycje moralnie naganne, ponieważ są błędnym rozpoznaniem faktu, że nasze życie ma w dużej części charakter daru. 3) Właściwą reakcją moralną na fakt życia jako daru jest „otwartość na to, o co nie prosiliśmy” lub „wdzięczność za to, co zostało nam dane”. Miałkość tej argumentacji wynika zaś z dwóch przyczyn. 1) Fakt, że coś zostało nam dane, nie czyni jeszcze tego godnym wdzięczności czy akceptacji, ponieważ wśród rzeczy, które zostały nam dane, są takie, które postrzegamy jako zło i które słusznie chcemy wyeliminować z naszego życia. Musi więc istnieć inne – niż Sandelowska kategoria tego, co dane – kryterium oceny tego, które rodzaje doskonalenia człowieka są moralnie dopuszczalne, a które nie. 2) Pojęcia pragnienia panowania, pychy, prometejskich ambicji, wdzięczności za to, co dane *etc.* uzyskują siłę argumentacyjną tylko w ramach partykularnego paradygmatu religijnego, takiego jak Hartmanowski judaizm,

zaś poza tego typu kolektywem myślowym w ogóle trudno nadać im jakikolwiek sens i moc argumentacyjną.

Rację ma więc Ronald Dworkin twierdząc, że argument zabawy w Boga wskazuje na to, że dana czynność jest po prostu uważana za złą samą w sobie, całkowicie niezależnie od racjonalnej argumentacji – na przykład w kategoriach konsekwencjalistycznych – która mogłaby być przedstawiona na rzecz tej tezy lub przeciw niej. Trudno w związku z tym powiedzieć, co tak naprawdę znaczy zarzut zabawy w Boga poza tym, że czynność, która podpada pod tę kategorię uważana jest przez pewnych ludzi za złą bez względu na wszystko<sup>21</sup>. Jak zauważa John Harris, jest to argument „albo przesądny, albo błędny, a zazwyczaj i taki, i taki. Gdyby było coś złego w ingerowaniu w naturę, nie moglibyśmy, między innymi, praktykować medycyny. Ludzie w sposób naturalny zapadają na choroby, są atakowani przez bakterie, pasożyty, wirusy, dostają raka i w sposób całkowicie naturalny przedwcześnie umierają. Medycyna może być scharakteryzowana jako ‘kompleksowy wysiłek odwrócenia naturalnego biegu rzeczy’. Istnieje oczywiście szeroko rozpowszechniony i tak samo bezgranicznie irracjonalny szacunek dla tego, co naturalne. Klęski głodu, powódzie, susze, huragany – wszystkie te rzeczy są całkowicie naturalne i jednocześnie katastrofalne w skutkach. Możemy słusznie i racjonalnie cenić to, co naturalne tylko wtedy, gdy jest to dla nas dobre. Ale sam fakt bycia naturalnym jest z moralnego punktu widzenia indyferentny”<sup>22</sup>.

#### 4. Krytyka religijnego wymiaru argumentacji Francisca Fukuyamy

Zasadnicza część teorii społecznej Francisca Fukuyamy opiera się na trzech połączonych ogniwach: biologii, polityce oraz religii. Archetypem polityczności jest według amerykańskiego myśliciela naturalne zachowanie kooperatywne: dobór krewniaczy i altruizm odwzajemniony. Występowanie obu tych czynników jest możliwe do zaobserwowania u różnych gatunków zwierząt. Jak wskazuje autor *Historii ładu politycznego*: „Biologia daje nam podstawowe elementy rozwoju politycznego. Natura ludzka w różnych społeczeństwach pozostaje w znacznej mierze niezmienna. Olbrzymia różnorodność form politycznych, obserwowana zarówno obecnie, jak w toku dziejów, wynika przede wszystkim z różnorodności zamieszkiwanych przez istoty ludzkie środowisk fizycznych”<sup>23</sup>. Ogniwa, o których była mowa powyżej, nie są połączone liniowo, lecz raczej splecione każde z każdym. Oznacza to, że biologii – płaszczyzny wspólnej dla ludzi i zwierząt

<sup>21</sup> R. Dworkin, *Playing God...*, s. 443.

<sup>22</sup> J. Harris, *Enhancements Are a Moral Obligation*, w: *Human Enhancement*, N. Bostrom, J. Savulescu (red.), s. 134.

<sup>23</sup> F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego*, tłum. N. Radomski, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2012, s. 63.

– nie można traktować jako w pełni determinującej rzeczywistość społeczną. Czy zatem polityka – kolejne ogniwo teorii społecznej – jest dziedziną wspólną człowiekowi i innym gatunkom? Fukuyama odpowiada twierdząco, na co wskazuje tytuł jednego z podrozdziałów *Historii ładu politycznego: Polityka szympanów i jej związek z rozwojem politycznym*. Sednem polityki jest tutaj główna sprężyna władzy, czyli „walka o uznanie”, która również ma korzenie biologiczne. Stąd, przysługuje ona zarówno ludziom, jak i na przykład szympanom, jednakże: „uznanie u ludzi różni się od uznania u naczelnych z powodu większej złożoności poznawczej ludzi. U szympanów samiec alfa pragnie uznania jedynie dla siebie; człowiek może pragnąć uznania dla abstrakcji, takiej jak bóg, flaga albo miejsce święte”<sup>24</sup>. W tym miejscu dochodzimy do trzeciego ogniwa, jakim jest religia. To właśnie wierzenia oraz podobne „produkty mentalności” odróżniają człowieka od innych gatunków stworzeń. Fukuyama, wyrażając *expressis verbis* twierdzenia o charakterze religijnym, traktuje płaszczyznę religijną czysto instrumentalnie. W teorii politycznej Fukuyamy religia pełni określoną funkcję: „Religia jest jednym z dwóch głównych źródeł powiększenia się kręgu zaufania (...) Porządek polityczny oparty na, dajmy na to, serbskiej tożsamości etnicznej lub autorytecie Dwunastu Imamów nigdy nie wykroczy poza granice pewnego zakątka Bałkanów lub Środkowego Wschodu i zapewne nigdy nie stanie się wiążącym pryncypium dla dużych, zróżnicowanych, dynamicznych i kompleksowych społeczeństw nowoczesnych, jak na przykład te, które tworzą państwa należące do grupy G-7”<sup>25</sup>. Religia w początkowych etapach rozwoju politycznego ludzkości pełniła funkcję fundamentu hierarchii. Tym właśnie odróżniali się ludzie od małp, że hierarchia we wspólnocie odznaczającej się religijnością oparta była na specyficznym podziale władzy. Przemoc nie była tutaj jedyną instancją, bo wódz danej grupy otoczony nimbem kultu, posiadał kompetencje do angażowania pozaziemskich mocy dla spraw politycznych. Fukuyama jako przykład podaje przywoływanie duchów przodków: „Moje poczucie wstydu będzie zapewne znacznie silniejsze, jeśli wierzę, że obserwuje mnie zmarły przodek, który przenika moje prawdziwe motywy lepiej niż ktokolwiek z żyjących krewnych”<sup>26</sup>.

Biologia jako element wyjściowy, polityka jako element zespalający i religia jako element dopełniający tworzą według Fukuyamy podstawę dla kategorii natury ludzkiej. „Natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku

<sup>24</sup> F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego*, s. 59.

<sup>25</sup> F. Fukuyama, *Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, „The Atlantic Monthly”, vol. 283, nr 5, 1999, s. 80.

<sup>26</sup> F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego*, s. 54.

ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych.”<sup>27</sup> – jest zatem pewną kategorią niepodlegającą zmianie. Na tak sformułowanym fundamencie osadzona jest godność ludzka. W celu objaśnienia związku natury ludzkiej z godnością, Francis Fukuyama wprowadza pojęcie *czynnika X*, które formułuje następująco: „Żądanie równego uznania wskazuje, że kiedy odsuniemy na bok wszystkie akcydentalne cechy człowieka, pozostanie nam pewna esencja człowieczeństwa, warta pewnego minimalnego szacunku – nazwijmy ją czynnikiem X (...) Jeżeli chodzi jednak o politykę, musimy w równym stopniu szanować wszystkich ludzi, ze względu na posiadanie przez nich czynnika X. Można ugotować, zjeść, torturować, zniewolić czy przetworzyć ciało jakiegokolwiek stworzenia nie posiadającego czynnika X, lecz jeżeli zrobi się to z istotą ludzką, jest się winnym zbrodni przeciw ludzkości”<sup>28</sup>. Zanim argument w postaci *czynnika X* zostanie poddany analizie, zauważyć należy, iż Fukuyama dużą wagę przywiązuje do emotywnego wymiaru życia ludzkiego. Wskazuje, iż takie praktyki, jak karmienie piersią nie są efektem namysłu, racjonalnego dociekania, lecz wynikają z więzi emocjonalnej matki z dzieckiem. To emocje wytwarzają hormony odpowiedzialne za laktację<sup>29</sup>. Przykład ten ma być dowodem na to, iż przestrzeganie pewnych reguł społecznych, stosowanie pewnych praktyk wynika nie tyle z racjonalnych rozważań, co z głęboko zakorzenionych emocji. W celu unaocznienia tego poglądu autor odwołuje się do eksperymentu myślowego autorstwa Roberta J. McSchea<sup>30</sup>, którego treść relacjonuje następująco: „Na bezludnej wyspie spotykamy dwie istoty. Obydwie mają przysługujące ludziom zdolności umysłowe, potrafią więc prowadzić rozmowę. Jedna z nich ma postać lwa, lecz dysponuje ludzkimi emocjami, druga zaś wygląda jak człowiek, lecz emocjonalnie podobna jest do lwa. Z którą z nich czuliśmy się lepiej, z którą łatwiej byśmy się zaprzyjaźnili lub czuli moralne powinowactwo? Odpowiedź, jak sugeruje to wiele książek dla dzieci, w których występują sympatyczne, gadające lwy, brzmi: z postacią o wyglądzie lwa, ponieważ typowe dla naszego gatunku emocje są ważniejszym elementem naszego człowieczeństwa niż rozum czy wygląd fizyczny”<sup>31</sup>. Eksperyment powyższy zakłada, iż to lew, dysponujący ludzkimi emocjami jest posiadaczem *czynnika X*. Krytyczna analiza argumentu

<sup>27</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 174.

<sup>28</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, s. 198.

<sup>29</sup> F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego*, s. 56.

<sup>30</sup> R.J. McSchea, *Morality and Human Nature: A New Route to Ethical Theory*, Temple University Press, Philadelphia 1990, s. 77.

<sup>31</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, s. 223.



czynnika *X*, osadzonego w kontekście powyższego eksperymentu myślowego ujawnia jego słabość, co wykazujemy poniżej.

Oparcie kryterium człowieczeństwa na kategorii gatunku ludzkiego określane jest jako tzw. *speciesism*<sup>32</sup> (*gatunkizm*). Alternatywą dla tego podejścia jest *personhood theory*, wedle której godność związana jest z kategorią osoby, pojmowanej jako byt samo-świadomy oraz posiadający zdolność odczuwania. Według tej teorii *osoba* nie musi być człowiekiem i nie każdy człowiek jest *osobą*. Najślynniejszym przedstawicielem tego stanowiska jest Peter Singer.

Mając na uwadze tak zarysowane spektrum problemu należy wyróżnić możliwe tropy analizy. Na początku rozważmy trop ontologiczny dotyczący genetycznego charakteru godności (I). Pierwsza możliwość to założenie, że posiadanie kodu DNA właściwego gatunkowi ludzkiemu jest warunkiem koniecznym dysponowania *czynnikiem X* (Ia). W tym przypadku godność przysługiwałaby stworzeniu o postaci człowieka, a usposobieniu lwa (ciało i intelekt uwarunkowane są bowiem genetycznie). Jednak osoba na wyspie nie rozpoznała tego stworzenia jako posiadającego *czynnik X*; stworzenie rozpoznane jako nosiciel *czynnika X*, to lew z ludzkimi emocjami, a więc postać, która nie może posiadać tylko i wyłącznie ludzkiego DNA. Wniosek: ludzkie DNA nie jest warunkiem koniecznym posiadania *czynnika X*. Druga możliwość to założenie, że posiadanie kodu DNA właściwego gatunkowi ludzkiemu nie jest warunkiem koniecznym występowania *czynnika X* (Ib). W tym natomiast przypadku jest to antygatunkizm na mocy samego założenia. Wniosek ogólny: eksperyment myślowy McShea wykorzystany przez Fukuyamę jako argument przeciw antygatunkizmowi prowadzi w każdym wypadku do antygatunkizmu, czyli wspiera stanowisko, które miał krytykować. Rozwiązanie uzyskane w przypadku założenia Ib oznacza na przykład, że niewielki procent, jaki różni DNA szympansa od DNA człowieka nie gra żadnej roli. Wynikałoby z tego, iż choć szympanś nie należy do gatunku ludzkiego, to nie można go „ugotować, zjeść, torturować, zniewolić czy przetworzyć”, nie popełniając przy tym zbrodni przeciw ludzkości.

Drugi trop w analizie krytycznej argumentu *czynnika X* ma charakter epistemologiczny i zasadza się na założeniu o intersubiektywnym charakterze tegoż czynnika (II). Korzystając z eksperymentu myślowego Roberta J. McShea należy postawić pytanie: w jaki sposób dochodzi do rozpoznania czynnika *X* u innych stworzeń? Odpowiedź udzielona przez Fukuyamę brzmi: to stworzenia wyposażone w *czynnik X* mogą rozpoznać inne stworzenia posiadające ten czynnik. Założenie,

<sup>32</sup> Termin ukuty w roku 1970 przez psychologa Rycharda Rydera; w Oxford Dictionary definiowany jako: „dyskryminacja lub wyzysk gatunków zwierzęcych, oparty na przekonaniu o wyższości gatunku ludzkiego”.

że przybysz, który na wyspie rozpoznał u lwa *czynnik X*, implikuje konieczność wcześniejszego rozpoznania czynnika *X* u tegoż przybysza (IIa). Oznacza to, że każdy rozpoznający musiał zostać wcześniej rozpoznany jako posiadacz *czynnika X* przez innego posiadacza *czynnika X*, który z kolei musiał zostać rozpoznany przez jeszcze innego posiadacza *czynnika X* itd., co określić należy, jako błąd *reductio ad infinitum*.

Kolejna wątpliwość wynika ze słabości testu intersubiektywnego w kontekście determinizmu kulturowego (IIb). Przykładem na niewłaściwe rozpoznanie *czynnika X* u ludzi są takie wydarzenia, jak Holocaust, segregacja rasowa czy niewolnictwo. Określone sytuacje, tudzież konteksty, jak na przykład wpływ tłumy na akty postrzegania dokonywane przez jednostkę mają kluczowe znaczenie w rozpoznawaniu człowieczeństwa u obcych. Fakty opisane przez nauki historyczne i antropologiczne nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że kontekst kulturowy ma przynajmniej częściowo determinujący wpływ na posługiwanie się takimi kategoriami, jak człowieczeństwo czy godność ludzka.

Kolejna płaszczyzna analizy związana jest z perspektywą teorii ewolucji (III). Wiąże się ona z pytaniem o moment w rozwoju gatunku ludzkiego, w którym pojawił się *czynnik X*, ponieważ, jeśli przyjąć, iż istniał on od zawsze (IIIa) to przysługiwać powinien również naczelnym jako pochodzącym od tego samego przodka, co ludzie, co z kolei koliduje z założeniem Fukuyamy o konieczności występowania bazy genetycznej jako niezbędnej dla posiadania *czynnika X*. Jeżeli natomiast pojawił się on w określonym momencie historii ewolucji gatunku (IIIb), to nie współgra to z tezą Francisa Fukuyamy, iż: „Ludzka skłonność do życia społecznego nie jest nabytkiem historycznym ani kulturowym, ale czymś głęboko zakorzenionym w naturze człowieka”<sup>33</sup>. Oznacza to, że choć autor uznaje teorię ewolucyjną za wiążącą, to mimo tego i tak wysuwa twierdzenia o charakterze *quasi*-teologicznym zawierające implicite treści związane z ingerencją istoty ponadnaturalnej, która namaściła człowieka, obdarzyła go wyjątkowymi umiejętnościami oraz kompetencjami – krócej rzecz ujmując – zaprogramowała naturę ludzką.

Inna perspektywa krytyki polega na analizie zasady łączenia kategorii natury ludzkiej z kategorią godności, czy też szerzej – wartości kulturowanych przez gatunek ludzki. Autor *Końca człowieka* zauważa, iż z niektórymi aspektami rewolucji biotechnologicznej mamy już do czynienia w praktyce, a są nimi: większa wiedza o skutkach działania genów, neurofarmakologia oraz przedłużenie życia. Inne natomiast wiązać należy z przyszłością, jednakże to właśnie one są najbardziej kontrowersyjne. Największe zagrożenie Fukuyama upatruje w inżynierii

<sup>33</sup> F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego*, s. 51.

genetycznej – „(...) będzie ona [inżynieria genetyczna – przyp. autorzy] bez wątpienia najbardziej brzemiennym w skutki z wszystkich przyszłych osiągnięć biotechnologii. Będzie tak, ponieważ natura ludzka jest fundamentem naszego pojęcia sprawiedliwości, moralności oraz godziwego życia, tak więc wszystkie one ulegną zmianie, jeżeli technika ta stanie się powszechna.”<sup>34</sup> Donrich Willam Jordaan wyróżnia dwie przesłanki towarzyszące koncepcjom Fukuyamy, które należy w tym kontekście podnieść. Pierwsza z nich mówi, iż natura ludzka jest bazą dla specjalnych wartości jak np. godność. Druga natomiast opiera się na założeniu, że stosowanie alternatywnych technologii reprodukcyjnych zmieni naturę ludzką, a co za tym idzie, przeformułuje wartości lub prowadzi do ich degeneracji. Jordaan wysuwa następujące obiekcje pod adresem tak sformułowanej tezy: definicja natury ludzkiej jest niejasna i nie ma oparcia w rzeczywistości (I); związek między naturą ludzką a wartościami jest nieuzasadniony (II); przyjęcie tezy pierwszej (o związku natury ludzkiej z wartościami) nie implikuje, że manipulacje genetyczne muszą oznaczać szkody wyrządzone godności ludzkiej (III); zaakceptowanie drugiej przesłanki, nie pociąga za sobą wniosku, że nowe technologie reprodukcyjne powinny zostać ograniczone tylko do celów terapeutycznych (IV)<sup>35</sup>. Zgodnie z tezą początkową, argumenty Fukuyamy nie uzasadniają jego konkluzji. Kategoria natury ludzkiej jest konglomeratem wielu elementów, co sprawia, że jej istota jest niemożliwa do wyeksplikowania; pozwala to przypuszczać, iż takowa nie istnieje. Ponadto, przyjęcie założenia o łączności natury ludzkiej z godnością i światem wartości nie implikuje twierdzenia, że modyfikacja elementów natury ludzkiej spowodować może drastyczne zmiany w dziedzinie wartości. Kwestia dynamizmu natury ludzkiej związana jest z kolei z tzw. argumentem *brave new world*.

*Nowy wsapaniały świat* to antyutopia napisana przez Aldousa Huxleya w latach trzydziestych XX w. Jej treść zasadza się na wizji świata przyszłości, w którym ludzkość uporała się z problemami niedostatku i cierpienia; celem działań organów koordynujących funkcjonowanie społeczeństwa jest zmniejszenie do minimum okresu dzielącego pojawienie się pragnienia od jego zaspokojenia. Dzieci rodzą się w tzw. butlach; ich rozwój jest odpowiednio parametryzowany oraz projektowany. Kontakty seksualne opierają się na zasadach zbliżonych do promiskuityzmu; sfera płciowa została odizolowana od sfery reprodukcji. Powszechne uczucie szczęścia zapewniane jest przez substancję o charakterze narkotyku, która nosi nazwę *soma*. Argument *brave new world* nie opiera się na fabule tej książki, lecz na samej wizji

<sup>34</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, s. 117.

<sup>35</sup> D.W. Jordaan, *Antipromethean Fallacies: A Critique of Fukuyama's Bioethics*, „Biotechnology Law Report”, vol. 28, nr 5, 2009, s. 577.

świata, który mimo obecności wszelkich udogodnień, wzbudza podejrzenia. Nowy, wspaniały światem jest światem bez religii. I to jest właśnie przedmiotem zastrzeżeń większości głosów krytycznych.

Francis Fukuyama wskazuje na dwie antyutopie prorocze dla XX i XXI wieku. Z jednej strony jest to *Rok 1984* George'a Orwella, z drugiej natomiast *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxleya. Ta pierwsza dotyczy problemu informatyzacji, druga zaś kwestii rozwoju biotechnologii. Autor antyutopii biotechnologicznej ustanowiony jest przez Fukuyamę patronem jego dzieła, co wyraża w słowach: „Celem tej książki (*Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* – przyp. autorzy) jest poparcie tezy Huxleya, że największa groźba współczesnej biotechnologii wynika z faktu, iż może ona zmienić naturę ludzką i w związku z tym przenieść nas w „poczwolowicz” etap historii.”<sup>36</sup>. Podobnie jak Huxley, omawiany autor również uznaje iż: „Wspólnie z religią definiuje ona (natura ludzka – przyp. autorzy) nasze podstawowe wartości. Natura ludzka kształtuje i ogranicza wszelkie rodzaje ustrojów politycznych, tak więc technika zdolna nas zmienić, może mieć złowrogie konsekwencje zarówno dla demokracji liberalnej, jak i dla samej istoty polityki”<sup>37</sup>.

Tak sformułowany argument może być rozpatrywany zarówno jako argumentacja *sensu stricto*, jak i *sensu largo*. W tym miejscu przyjrzymy się strukturze argumentu w sensie ścisłym, a nie potencjałowi argumentacyjnemu lub wartości perswazyjnej. Po pierwsze, przedstawione zostaną wątpliwości zgłoszone przez Lee Silvera, dotyczące słuszności wniosków Huxleya. Po drugie, dokonana zostanie analiza metody formułowania argumentu. Po trzecie, podany w wątpliwość zostanie związek między założeniami, a proponowanymi wnioskami płynącymi z argumentu *brave new world*.

Polityczny ustrój *Nowego wspaniałego świata*, scharakteryzować można jako totalitaryzm – do kompetencji aparatu państwowego należy *butlowanie* embrionów, dystrybucja *somy* etc. Jak natomiast zauważa Silver: „Wprawdzie Huxley dość trafnie przewidział postęp nauk biologicznych, mylił się jednak, twierdząc, że kontrolę nad rozmnażaniem może przejąć państwo. Tu podstawową rolę odgrywają jednostki i ich pragnienie płodzenia podobnego do siebie potomstwa (...) Właśnie jednostki, nie zaś państwo, przejmą kontrolę nad metodami reprogenetyki. Jednostki będą posługiwać się tymi metodami nie tylko po to, by spłodzić potomstwo, ale także po to, by zapewnić mu zdrowie, szczęście i sukcesy życiowe”<sup>38</sup>. Omawiając natomiast

<sup>36</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, s. 20.

<sup>37</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, s. 20.

<sup>38</sup> L. Silver, *Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat?*, tłum. S. Dubiński, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 22.

kwestie klonowania, przenosi on swą krytykę na poziom bardziej zasadniczy – pyta o ewentualny cel takich działań. W związku z tym stawia pytanie: „A jeżeli spełni się naukowe proroctwo Huxleya, co będzie z jego proroctwem politycznym? Czy rządy państw przejmą kontrolę nad klonowaniem?”<sup>39</sup>. W odpowiedzi wskazuje na wiele rozmaitych czynników. Pierwszym z nich jest konieczność zaangażowania społeczeństwa, zwłaszcza kobiet, które miałyby udostępniać swe macice do donoszenia ciąży. Pytanie o celowość takich działań wiąże się z kwestią ich opłacalności. Tak rozbudowany, wyposażony w rozmaite narzędzia kontroli rząd, mógłby użyć innych, bardziej skutecznych środków do osiągnięcia wyznaczonych przez siebie celów, niż tworzenie klonów. Jeśli zatem klonowanie w wymiarze państwowym jest obawą nieuzasadnioną, to co z płaszczyzną prywatną? Na przykład, co z grupami fanatyków działającymi na rzecz klonowania ludzi. Jak wskazuje Silver: „Nie sądzę, by społeczeństwo mogło przeszkodzić maniakom takim jak Asahara w klonowaniu samych siebie. Ale czy to ma jakieś znaczenie? Nie wydaje się możliwe, aby grupa takich sklonowanych dzieci mogła po 20 latach wywrzeć jakiś wpływ na społeczeństwo, a w każdym razie wpływ ten nie byłby większy niż wpływ dzieci spłodzonych metodami konwencjonalnymi”<sup>40</sup>. Dlaczego zatem autor wizji *nowego wspaniałego świata* nie bierze pod uwagę tych czynników? Otóż, odpowiedź na to pytanie wiąże się z punktem drugim analizy argumentu *brave new world*, mianowicie metody jego wykonywania. Metoda jest całkowicie aprioryczna. Świat opisywany przez Huxleya zwyczajnie *powstał* w pewnym momencie dziejów, jednakże droga do opisywanego stanu jest nieodgadniona. We wnioskowaniu tym brak przesłanki – „Będzie tak, jeśli y”, przy czym y stanowić może dowolną treść. Antyutopie, podobnie jak utopie, z samego założenia są oparte na wnioskowaniu *a priori*. Ta konkluzja natomiast wskazuje na trzeci punkt, czyli łączność między założeniami a wnioskami. Nawet jeśli rozwój biotechnologiczny ma charakter rewolucyjny, to polityczna aplikacja osiągnięć tejże dziedziny przybrać może jedynie charakter ewolucyjny. Stąd wniosek, że argument *brave new world* jest niespójny wewnętrznie, gdyż nie przedstawia uzasadnienia dla związku między zmianą w wymiarze biotechnologicznym a konkretnymi rozwiązaniami politycznymi oraz zmianami w sferze aksjologicznej.

Należy również stwierdzić, iż koncepcja *nowego wspaniałego świata* jest w istocie zakamuflowanym argumentem *hybris*, który polega na zakazie przekraczania granicy sfery *sacrum*, ze względu na grzech pychy – co wiąże się z judeo-chrześcijańską tradycją religijną, lecz jest również obecne w innych kulturach i wierzeniach,

<sup>39</sup> L. Silver, *Raj poprawiony...*, s. 115.

<sup>40</sup> L. Silver, *Raj poprawiony...*, s. 116.

jak na przykład w micie o Prometeuszu. Lee Silver, opisując różne interpretacje *siedziby prawdziwego ja*, wskazuje, iż w tym wymiarze DNA jest analogią duszy ludzkiej. „Postrzeganie DNA jako siedziby ludzkiego ja jest wynikiem logicznej interpretacji wiedzy biologicznej. W rozumowaniu tym tkwi jednak błąd – ten sam, który omawialiśmy na początku tej książki – polegający na niemożności rozdzielenia dwóch różnych pojęć, dwóch znaczeń słowa życie: życia na poziomie jednej żywej komórki i życia jako świadomego istnienia”<sup>41</sup>. Wydaje się, iż głównym mankamentem argumentacji Fukuyamy jest w związku z tym błąd *pars pro toto*. Ingerencje w biologiczny wymiar życia uznaje on za tożsame z ingerencjami w życie jako całość – jako egzystencję ludzką.

## 5. Podsumowanie

W artykule dokonaliśmy identyfikacji argumentów religijnych używanych w debacie biopolitycznej. Wskazaliśmy na dwa rodzaje argumentacji – *sensu largo*, charakteryzującej się dominacją elementu elokucji oraz *sensu stricto*, o charakterze dialektycznym – wykorzystywanej przez odpowiednio, transhumanistów i bioluddystów. Wykazaliśmy na przykładzie koncepcji Michaela Sandela oraz Francis Fukuyamy, że w obszarze głównych argumentów *implicite* i *explicite* religijnych, którymi posługują się bioluddyści, ten sposób rozumowania nie wspiera konkluzji, których w zamiarze miał dowodzić. Tezę postawioną na początku artykułu należy naszym zdaniem uznać za wstępnie potwierdzoną. Zakres objętościowy prezentowanych racji na rzecz wysuniętej tezy, podyktowany wymogami stawianymi doniesieniu o formule artykułu, pozostawia otwartą możliwość dalszej argumentacji i badań w kierunku weryfikacji zaprezentowanej tu linii rozumowania. Zakres merytoryczny analizy, która skupiała się na tej części stanowiska bioluddycznego, jakie określiliśmy mianem religijnego, nie uprawnia do ekstrapolacji osiągniętych wyników na inne elementy koncepcji bioluddycznych – na przykład na uzasadnienia o charakterze komunitarystycznym obecne w koncepcji Michaela Sandela lub uzasadnienia prawno-naturalne, na których opiera się koncepcja Roberta George’a. Te ostatnie wymagają podjęcia badań za pomocą innych narzędzi argumentacyjnych.

<sup>41</sup> L. Silver, *Raj poprawiony...*, s. 232.

# Wolność reprodukcyjna a polityka demograficzna w Indiach

Wolność reprodukcyjna stanowi stosunkowo nową kategorię polityczno-prawną. Jej pojawienie się w postaci sformalizowanej skutkowało wieloma aporiami, jak na przykład konflikt praw kobiety i praw embrionu. Celem wywodu jest ukazanie specyfiki wolności reprodukcyjnej w kontekście demograficznych problemów Republiki Indii. Tło rozważań stanowi problem niewspółmierność dyskursu praw człowieka z dyskursem etycznym zakorzenionym w tradycyjnej kulturze Indii. W toku wywodu podjęte zostaną następujące wątki: kulturowy, demograficzny, prawny oraz biopolityczny. Przedmiotem analizy będą ekspertyzy z zakresu bioetyki, akty prawne oraz programy rządowe, a także raporty demograficzne. Głównym rezultatem analizy będzie ukazanie holistycznego charakteru biopolityki, co może nieść implikacje wykraczające poza badany obszar. Analiza wolności reprodukcyjnej w kontekście polityki Indii jest z jednej strony celem wywodu, z drugiej natomiast stanowi asumpt do zidentyfikowania kategorii biopolityki holistycznej.

## **1. Geneza wolności reprodukcyjnej**

Powstanie wolności reprodukcyjnej należy wiązać z zaistnieniem dwóch czynników. Pierwszy z nich ma charakter ideologiczny, drugi natomiast jest czynnikiem technologicznym. Wiek XIX obfitował w teorie naukowe lub quasi-naukowe, które koncentrowały się wokół zagadnień dziedziczności, ewolucji, występowania ras – czy też, ogólnie rzecz ujmując, na biologicznym wymiarze funkcjonowania populacji. Najważniejszą rolę, z perspektywy rozpatrywanego tematu, odegrała eugenika, która zajmowała się badaniem możliwości stymulowania cech dziedzicznych w populacji. Pozytywny wymiar tej dyscypliny polegał na motywowaniu rozrodu u osobników będących nosicielami cech pożądaných; eugenika negatywna natomiast polegała na podejmowaniu działań, mających na celu ograniczenie dziedziczenia cech uważanych za defekty. Oddziaływanie koncepcji eugenicznych zaowocowało powstaniem ruchów działających na rzecz wprowadzenia ich w życie. Organizacje tego typu powstały między innymi w III Rzeszy, USA, Szwecji. Oprócz powszechnie znanych działań podejmowanych przez reżim nazistowski, propagowanie idei doskonalenia cech populacji znalazło oddźwięk również w prawodawstwie innych krajów. Jedno z ważniejszych orzeczeń w tej

kwestii padło w sprawie *Buck vs. Bell* (1927 r.), w której sędzia Holmes orzekł, iż trzy pokolenia imbecyli wstecz są wystarczającą przesłanką do sterylizacji pacjenta. Szacuje się, iż sterylizacji zostało poddanych 400 tys. osób w III Rzeszy, 64 tys. w USA oraz 62 tys. w Szwecji. Jednym z pierwszych przełomów w podejściu do wolności reprodukcyjnej było orzeczenie w sprawie *Skinner vs. Oklahoma* (1943 r.), w którym uznano reprodukcję za jedno z podstawowych praw obywatelskich, które nie może być naruszane poprzez sterylizację. Sprawa rozpatrywana była w kontekście sterylizacji, jako formy kary za przestępstwo. Warto również nadmienić, iż wolność reprodukcyjna, jako element praw człowieka zaczęła rozwijać się od czasu Międzynarodowej Konferencji Praw Człowieka ONZ w Teheranie, która odbyła się w roku 1968.

Ten skrótowo nakreślony kontekst ideologiczny należy uzupełnić wspomnianym wcześniej wymiarem technologicznym. Otóż rozwój technologii oraz medycyny, który powodował, iż poszerzyły się zarówno możliwości zapewnienia ochrony życia matki przy uprzednim dokonaniu aborcji, jak i życia płodu kosztem zdrowia matki. Stąd wynikł konflikt praw reprodukcyjnych z prawami embrionu. Ponadto możliwość oddziaływania na płód w okresie prenatalnym oraz możliwość kontroli przebiegu zapłodnienia i ciąży doprowadziły do dylematów związanych z wolnością reprodukcyjną, które objawiły się w formie procesów sądowych zwanych *wrongful life*. Zaistnienie, wyżej omówionych, dwóch elementów należy uznać za kluczowy asumpt do rozwoju idei oraz regulacji prawnych wolności reprodukcyjnej.

## 2. Charakterystyka wolności reprodukcyjnej

Prawa reprodukcyjne, najogólniej rzecz ujmując, polegają na wolności do decydowania o tym, czy prokreować czy nie. Jest to więc z jednej strony prawo do uniknięcia posiadania potomstwa, z drugiej natomiast prawo do posiadania potomstwa. Prawa reprodukcyjne od początku, na co wskazuje wyżej zarysowany kontekst, posiadały wymiar negatywny, czyli wyznaczały obszar, na którym państwo nie powinno ingerować. Za Allenem Buchananem wyróżnić możemy następujące wymiary wolności reprodukcyjnej: a) wybór dotyczący tego, czy prokreować, z kim i w jakim celu; b) wybór kiedy prokreować; c) wybór dotyczący liczby dzieci, d) wybór jakiego rodzaju dzieci mieć, e) wybór dotyczący tego, czy być biologicznym rodzicem; f) społeczne warunki wolności reprodukcyjnej<sup>1</sup>. Do tak ujętych praw reprodukcyjnych można zastosować trzy podejścia, które opisane zostały przez Johna Robertsona. Pierwsze z nich nosi nazwę ścisłego tradycjonalizmu (*strict traditionalism*) i polega na uzna-

<sup>1</sup> *From Chance to Choice. Genetics and Justice*, red. A. Buchanan, D. W. Brock, N. Daniels, D. Wikler, Cambridge University Press, 2001, s. 139 – 150.



niu reprodukcji za dar od Boga oraz efekt intymnej relacji dwóch osób. „Głównym problem związany z tym ujęciem, jako koncepcją polityki publicznej są jego korzenie religijne oraz metafizyczne spojrzenie na to, jak reprodukcja powinna się odbywać i ograniczony zakres, w którym nie mieszczą się prawie żadne formy technologicznego wsparcia reprodukcji”<sup>2</sup>. Drugie podejście to tak zwane podejście radykalnie wolnościowe (*radical liberty*), wedle którego reprodukcja jest uzależniona od woli indywidualnych jednostek i nie powinno się na nią nakładać ograniczeń. Trzecie podejście nosi nazwę nowoczesnego tradycjonalizmu (*modern traditionalism*). Wybór reprodukcyjny w liberalnym, opartym na doktrynie uprawnień społeczeństwie jest podstawową wolnością i zawiera możliwość wykorzystania genetycznych i reprodukcyjnych technologii do uzyskania zdrowego potomstwa. Podejście to jest nowoczesne, gdyż akceptuje i dopuszcza wykorzystanie nowoczesnych technologii, a tradycyjne, ponieważ służy tradycyjnie pojmowanym celom reprodukcji. Reprodukacja taka nie może prowadzić do krzywdy kobiety, dziecka oraz społeczeństwa<sup>3</sup>; „Zamiast odwoływać się do Prokrustowej zasady, która dawałaby odpowiedzi na wszystkie pytania, nowoczesny tradycjonalizm stosuje pragmatyczne, zrelatywizowane względem kontekstu podejście, które skupia się na możliwościach wykorzystania nowoczesnych technik oraz na problemach, które mogą się ewentualnie w związku z nimi pojawić”<sup>4</sup>.

### 3. Demografia w Indiach

Liczba ludności Indii na rok 2012 wyniosła 1 mld 205 mln 73 tys., co dało temu krajowi drugie miejsce na świecie pod względem liczby mieszkańców. Znamię gwałtownego wzrostu demograficznego stanowi fakt, iż w ciągu ostatniego stulecia (od roku 1900) liczba ludności wzrosła o miliard, a prognoza na rok 2050 wskazuje, iż liczba ta wzrośnie o kolejne pół miliarda.

Przyrost naturalny nie jest jednak jedynym problemem demograficznym. Asymetryczny rozkład płci wydaje się być problemem, którego konsekwencje mogą być wiele bardziej znaczące niż kwestia zwiększenia liczby ludności. Dysproporcja między populacją żeńską, a męską wynosi odpowiednio 587 do 619 mln. Dane z 2011 roku pokazują, iż rozkład ten, w przedziale wiekowym 0-6 roku życia wynosi 914/1000. Podobne tendencje zostały poddane analizie w ramach raportu *Trend Analysis on the Sex Ratio at Birth in the United States*, przeprowadzonego przez Departament zdrowia USA. Wynik raportu wskazuje, iż problem ten spotykany jest w innych populacjach, a powodem są tak różne czynniki jak: wzrost wieku

<sup>2</sup> J. A. Robertson, *Procreative Liberty in the Era of Genomics* [w:] *American Journal of Law and Medicine*, 29 (2003), Boston University School of Law, s. 444.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 444 – 446.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 446.

rodziciele, mniejsza waga matek, stres, trzęsienia ziemi, kryzysy ekonomiczne, występowanie toksyn w środowisku<sup>5</sup>.

W kontekście indyjskim należy jednak zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, istnieją w Indiach stany szczególnie dotknięte omawianym problemem. Przykład stanowi Pendżab, zamieszkały przez 24 mln mieszkańców i odznaczający się dysproporcją w rozkładzie płci, która wynosi mniej niż 800/1000. Kolejne przykłady to: terytorium związkowe Chandigarh (1 mln ludności), gdzie dysproporcja wynosi 850/1000, Delhi (20 mln mieszkańców) rozkład 860/1000. Po drugie, jak zauważa Amarty Sen, istnieje pewna prawidłowość, którą jednakże trudno wyjaśnić, otóż: „Ta dzieląca linia wprowadza niezwykle geograficzny podział kraju. Są stany na północy i zachodzie, takie jak Pendżab, Haryana, Delhi i Gujarat, w których rozkład płci jest zdecydowanie niższy niż średnia (z współczynnikiem pomiędzy 79.3 i 87.8). Inne stany w tych regionach takie jak Himalach Pradesh, Madhya Pradesh, Rajasthan, Uttar Pradesh, Maharashtra, Jammu i Kaszmir oraz Bihar również wykazują współczynnik znacząco poniżej poziomu 94.8 dziewczynkek na 100 chłopców. Po drugiej stronie podziału, stany na wschodzie i południu wykazują tendencję do posiadania współczynnika rozkładu płci, który przewyższa linię odniesienia (to jest 94.8 dziewczynkek na 100 chłopców – przyjętą przez nas za średnią): Kerala, Andhra Pradesh, Zachodni Bengal i Assam (każdy pomiędzy 96.3 a 96.6 dziewczynkek), i również Orissa, Karnataka i od północno – wschodnich stanów to wschodu Bangladeszu (Meghalaya, Mizoram, Manipur, Nagaland, Arunachal Pradesh). Kraj wygląda na podzielony w środku, popadający dokładnie w dwa różne segmenty”<sup>6</sup>. Problem ze zidentyfikowaniem konkretnej przyczyny takiego stanu rzeczy leży w tym, iż nie sposób znaleźć odpowiedzi w czynnikach związanych z dostępem do nowoczesnej infrastruktury medycznej czy też poziomem rozwoju ekonomicznego. „Ponadto, nie wygląda na to, by kontrast miał bezpośrednie i wyraźne połączenie z kwestiami ekonomicznymi – zwraca uwagę Amartya Sen. Stany, w których panuje silne uprzedzenie względem kobiet, włączywszy te bogate (pendżab i Haryana), tak jak i biedne (Madhya Pradesh i Uttar Pradesh); zarówno szybko wzrastające (Gujarat i Maharashtra), jak i te niedomagające (Bihar i Uttar Pradesh). Jest zatem jasne, iż musimy wyjść poza kwestie prosperowania materialnego oraz ekonomicznego sukcesu lub wzrostu PKB ku kulturowym i społecznym wpływom”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *Trend Analysis on the Sex Ratio at Birth in the United States* [w:] *National Vital Statistic Reports*, vol. 53 nr 20, 2005, s. 5- 6.

<sup>6</sup> A. Sen, *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, Picador, New York 2005, s. 228-229.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 230.

Zasadnicze znaczenie wydaje się mieć zatem specyficzny kontekst kulturowy. Najważniejsze jego elementy; najbardziej istotne perspektywy rozpatrywanego problemu to: preferencja płci męskiej; zwyczaj ofiarowania posagu; niska pozycja kobiet w społeczeństwie; oraz zbiór przekonań karmicznych determinujących stosunki małżeńskie. W Indiach z posiadaniem męskiego potomstwa wiązana jest nadzieja, iż stanie się on żywicielem rodziny; wsparciem dla rodziców, gdy osiągną sędziwy wiek; i, że sprawował będzie pieczę na rytuałami dla przodków. Instytucja posagu niesie natomiast nieprawdopodobnie skrajne konsekwencje. „W indyjskiej pogoni za nowoczesnością, żądanie posagu staje się dźwignią wymuszania pieniędzy i dóbr od rodziny panny młodej przez lata po ślubie. Jeśli jej rodzina nie stosuje się do tego, panna młoda staje się przedmiotem nieustannego okrucieństwa, fizycznego wykorzystywania i zagrożenia śmiercią. Dane policyjne mówią, że liczba przypadków śmierci powiązanej ze sprawami posagu wzrosła o 170 procent w skali kraju w ostatniej dekadzie z 6.200 przypadkami odnotowanymi w 1994 roku – średnio 17 zamężnych kobiet każdego dnia spalono, otruto, uduszono lub zabito w inny sposób, ponieważ rodzina ofiary nie spełniła zadań posagowych męża. Ostatnio *The Hindustan Times* doniósł, iż 5 tysięcy ofiar rocznie pochłania przemoc związana z posagami.”<sup>8</sup> Do przekonań karmicznych determinujących relacje w związkach małżeńskich należy natomiast wiara w cykle *dharmy* i *adharma*. Wedle *dharmy* związek powstały na kanwie miłości, a nie namiętności owocuje planowanym potomstwem; kobieta nie płodzi zbyt wiele potomków, by zabezpieczyć swoją pozycję; zdrowa kobieta rodzi zdrowe dzieci. Odwrotnie jest w cyklu *adharma* opartym na niewłaściwych relacjach małżeńskich<sup>9</sup>. Samo pojęcie *dharmy* ma wiele znaczeń, jednakże najogólniej rzecz ujmując stanowi ona rodzaj drogi życiowej, którą zmierzać powinna każda jednostka wyposażona w roztropność i inne umiejętności moralne z zakresu rozumności praktycznej.

#### 4. Polityka demograficzna w Indiach

Działania z zakresu polityki demograficznej, które są podejmowane celem regulowania spraw reprodukcji to przede wszystkim: programy rządowe; budowa infrastruktury medycznej; przymusowych sterylizacji w wybranych grupach społecznych; przeciwdziałanie selektywnej aborcji. Programy rządowe są wdrażane w szerszych ramach strategicznych, które stanowią plany pięcioletnie. Jeden z pierwszych programów rządowych na rzecz planowania rodziny powstał w latach 50 XX wieku.

<sup>8</sup> S. Cromwell Crawford, *Hindu Bioethics for the Twenty-First Century*, State University of New York Press, New York 2003, s. 143.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 172.

Ten, jak i kolejne programy skupiały się na ograniczeniu liczby urodzeń, przy założeniu, że nadwyżka ludności populacji jest przeszkodą do zrównoważonego rozwoju ekonomicznego. Ostatnie programy koncentrowały się wokół renowacji i dopracowania wkładek wewnątrzmacicznych (IUD) w wiejskich centrach zdrowia rodziny, co uznano za jeden z głównych celów zdrowia publicznego. Poza tym jednak programy skupiają się na promocji innych form antykoncepcji oraz świadomego planowania rodziny. Moralne wątpliwości budzą natomiast przymusowe sterylizacje. Jest to zjawisko trudne do zbadania ze względu na nieoficjalny charakter tych działań. Kiedy kobiety decydują się na sterylizację finansowy bodziec, choć pomocny, nie przeważa w tej sprawie. Osoby poddające się sterylizacji mają już około czwórki dzieci, z czego dwójka jest płci męskiej. Dobrowolnemu zabiegowi wazektomii poddawani byli również mężczyźni. Dobrowolność jest tu jednak kwestią kontrowersyjną. Gratyfikacje finansowe w sytuacji skrajnego ubóstwa prowadzą do zacierania granicy między dobrowolnością a przymusem. Jak wskazuje Carolyne Brown: „W tym samym czasie, wypłaty gotówki w granicach kilku tysięcy rupii dawane były mężczyznom, którzy poddali się sterylizacji, zależnie od ich wieku i liczby dzieci. W 1976 roku w wymiarze ogólnonarodowym przygotowano 7 milionów sterylizacji. Zachęta otworzyła drogę do przymusu, a protesty spotkały się z przemocą ze strony policji, jak miało to miejsce w Muzaffarnagar, gdzie kilku protestujących zostało zabitych przez policję.”<sup>10</sup>. Oprócz sterylizacji motywowanych finansowo pojawiają się również głosy o nadużyciach i sterylizowaniu przez oszustwo oraz przy użyciu przemocy. Kontrowersje budzi jeden z ostatnich programów dofinansowanych z budżetu Wielkiej Brytanii (166 mln funtów), który uzasadniany był przez troskę w walce o globalne ocieplenie. Za jedną z jego przyczyn uznano przerost ludności<sup>11</sup>.

Przeciwdziałanie selektywnej aborcji wymagało bardziej kompleksowych przedsięwzięć. Główną trudnością jest paradoksalna sytuacja prawna, w której aborcja jest legalna. Stąd walka z selektywną aborcją musi sięgać głębszych struktur funkcjonowania społeczeństwa niż sam obszar reprodukcji.

W tej dziedzinie należy wyróżnić: delegalizację instytucji posagu, zakaz badań prenatalnych oraz kampanię na rzecz rozwoju edukacji. Instytucja posagu, głęboka zakorzeniona w kulturze Indii, została zdelegalizowana aktem z 1961 roku o nazwie *The Dowry Prohibition Act*<sup>12</sup>, wedle którego zakazane jest zarówno oferowanie posagu jak i jego żądanie. Co więcej, jak głosi punkt pierwszy rzeczonoego aktu,

<sup>10</sup> C. H. Brown, *The Forced Sterilization Program Under the Indian Emergency: Results in One Settlement* [w:] *Human Organization*, vol. 43 nr 1, 1984, s. 50.

<sup>11</sup> *UK aid helps to fund forced sterilisation of India's poor* [w:] *The Guardian*, 15.04.2012.

<sup>12</sup> *The Dowry Prohibition Act*, Act No. 28 of 1961. zob.: <http://wcd.nic.in/dowryprohibitionact.htm>

unieważnione zostają nawet te umowy w sprawie posagu, które zostały zawarte przy porozumieniu stron.

Zakaz badań prenatalnych ulegał rozszerzeniu od momentu wprowadzeniu zakazu w państwowych placówkach medycznych i laboratoriach (1978) poprzez wprowadzenie całkowitego zakazu w stanie Maharashtra (1988), aż po zakaz obejmujący całe terytorium Republiki Indii, co zostało ustanowione przez *The Pre-conception and Pre-natal Diagnostic Techniques (Prohibition of Sex Selection) Act* w roku 1994<sup>13</sup>. Do metod diagnostyki prenatalnej i określenia płci dziecka należą: amniopunkcja, biopsja kosmówki oraz ultrasonografia. W myśl powyższego dokumentu zabrania się wykorzystywania diagnostyki prenatalnej do celu wykrywania genetycznych lub metabolicznych zaburzeń lub chromosomalnych anomalii oraz czynników związanych z płcią embrionu. Ponadto wprost wyartykułowano przyczynę tego zakazu, czyli selektywną aborcję płodów żeńskich. Kara, jaka grozi za podjęcie proceduru wynosi o 3 do 5 lat pozbawienia wolności oraz grzywna od 10 do 50 tysięcy rupii, przy czym górna granica przeznaczona jest dla przypadków recydywy<sup>14</sup>.

Kampanie edukacyjne mają natomiast na celu głównie podwyższenie wskaźnika alfabetyzacji w żeńskiej części populacji. Chlubnym efektem tych działań jest sytuacja, jaka zaistniała w stanie Kerala, gdzie rozkład płci jest symetryczny, a stopień alfabetyzacji kobiet wynosi 97%. Efektywność tego typu przedsięwzięć uwidacznia się w zestawieniu z innymi strategiami, o czym pisze Amartya Sen: „Warto w tym kontekście zauważyć, iż przymus nie przyczynia się do zmniejszenia wskaźnika urodzinw Chinach w porównaniu z Keralą, gdzie osiągnięto to przez całkowicie dobrowolne kanały, polegające na kształceniu kobiet. Gdy Chiny miały współczynnik dzietności na poziomie 2.8 to współczynnik ten w Kerali wynosił, nieco więcej, bo 3.0. Przez wczesne lat ,90 współczynnik dzietności Chin zmalał z 2.8 do 2.0, podczas gdy współczynnik dzietności w Kerali spadł z 3.0 do 1.9.”<sup>15</sup>. W tak nakreślonym kontekście działań rządu w zakresie polityki demograficznej należy postawić pytanie o znaczenie kategorii wolności reprodukcyjnej.

## 5. Wolność reprodukcyjna w Indiach

Pierwszy z omówionych powyżej aspektów wolności reprodukcyjnej, wymieniony przez Buchanana, czyli, czy prokreować, z kim w jakim celu nie znajduje odzwierciedlenia w rzeczywistości współczesnych Indii. Wskazują na to zarówno przymusowe sterylizacje, jak i te „dobrowolne”, motywowane finansowo. Pomimo

<sup>13</sup> *Handbook on Pre-Conception and Pre-Natal Diagnostic Techniques Act, 1994 and Rules and Amendments*, Ministry of Health and Family Welfare, Government of India, 2006, s. 5-6.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 7.

<sup>15</sup> A. Sen, *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, Picador, New York 2005, s. 246.

konstytucyjnego zniesienia podziału kastowego istnieje zjawisko unikania mezaliansów, co przy jednoczesnym funkcjonowaniu klanów stwarza warunki, które ograniczają jednostce wybór partnera do prokreacji. Wybór dotyczący liczby dzieci jest ograniczany przez sugerowanie sterylizacji po czwartym dziecku, a docelowo przyjęto unormowanie liczby dzieci w rodzinie na średnio około dwójkę. Wybór kiedy prokreować, ze względu na osłabioną pozycję kobiet w społeczeństwie jest względem nich ograniczany. Stąd znamienne jest wpływ alfabetyzacji na liczbę dzieci w rodzinie oraz na wiek, w którym kobiety decydują się na macierzyństwo. Kwestia wyboru jaki rodzaj dzieci mieć, w związku ze zjawiskiem selektywnej aborcji, jest wielce kontrowersyjna. Panujące preferencje ograniczają wybór jednostki. Autonomia kobiet w zakresie wyboru płci dziecka jest w znacznym stopniu ograniczona. Omówienie wyboru czy być biologicznym rodzicem w warunkach indyjskich, zwłaszcza w zestawieniu z warunkami panującymi świecie Zachodnim wydaje się mieć zasadnicze znaczenie dla zrozumienia odmienności podejść.

W celu podjęcia analizy sięgniemy do kontrowersyjnego casusu Jaycee Buzzanci. Małżeństwo Johna i Luanne Buzzanca, w wyniku bezskutecznych starań o zapłodnienie metodami konwencjonalnymi, zdecydowało się na skorzystanie z pomocy surogatki Pamelii Snell. Surogatka została zapłodniona metodą *in vitro*, dzięki spermie anonimowego dawcy. Zawarto umowę, zgodnie z którą w przypadku śmierci Johna lub Luanne prawa rodzicielskie nie przechodzą na surogatkę i jej męża. W roku 1995 John Buzzanca złożył pozew o rozwód w trakcie ciąży Pamelii Snell, stwierdzając, że w związku małżeńskim nie doszło do poczęcia dziecka. Sześć dni po złożeniu wniosku przyszła na świat Jaycee Buzzanca. Orzeczenie Kalifornijskiego Sądu Rodzinnego, mówiące o konieczności wypłacania alimentów przez Johna zostało zanegowane przez brak istnienia kategorii prawnej dotyczącej formy rodzicielstwa, która nie opiera się ani na łączności genetycznej, ani na właściwym poczęciu, ani na legalnym akcie adopcji. Z czego wynikało, że Jaycee nie posiada pełnoprawnych rodziców<sup>16</sup>.

Z perspektywy aksjologii obecnej w kulturze Indii dawstwo gamet, zapłodnienie *in vitro* i surogactwo w żaden sposób nie podważają niedualistycznego poglądu na świat. Nowoczesne technologie wykorzystywane w dła celów reprodukcyjnych nie podważają zasady jedności życia, co więcej, są uważane jako narzędzia, środki do celu, jakim jest zrealizowanie swoich obowiązków względem społeczeństwa oraz przodków poprzez przekazane życia potomkom. W casusie J. Buzzanca, rodzice spełnili swój obowiązek kontynuacji rozrodczej społeczności. Dokonując ewaluacji ich działania opartej na indyjskim systemie aksjologicznym należy stwierdzić, iż spłacili

<sup>16</sup> S. Bhattacharyya, *Magical Progeny, Modern Technology. A Hindu Bioethics of Assisted Reproductive Technology*, State University of New York Press, 2006, s. 77 -80.

dług względem przodków oraz społeczeństwa, poprzez wypełnienie zasadniczego elementu *dharmy*, czyli rodzicielstwa. Sama postać surogatki natomiast ma swój archetyp w osobie mitologicznej bogini Gandhari<sup>17</sup>. Należy stwierdzić, iż źródłem różnic etycznych między kulturą Indii, a zbudowaną na podstawie etyki chrześcijańskiej kulturze Zachodu, jest podejście do stosunków seksualnych, która w hinduizmie nie są istotowo związane z reprodukcją. Na negatywną ocenę zasługuje jedynie zachowanie ojca, który chciał zdjąć s siebie przynależny mu obowiązek rodzicielstwa.

Zasadniczą jednak różnicą między wartościami Wschodu a Zachodu leży w dychotomii uprawnienie-obowiązek. W świecie zachodnim mamy do czynienia z bogatą tradycją indywidualizmu, podbudowanego wprowadzeniem kategorii *woli* do słownika filozoficznego, a następnie, na przestrzeni wieków do słownika polityki, co skutkowało liberalnym prymatem uprawnień jednostki. W kulturze azjatyckiej mamy do czynienia z sytuacją zgoła odmienną, która przypomina poniekąd tendencje pojawiające się w świecie zachodnim w okresie antycznym, w którym to filozofowie rozważali etyczne aspekty działania ludzkiego, nie używając w ogóle kategorii wolności woli, uprawnienia *etc.*<sup>18</sup>. Stąd, przykładając współczesną terminologię polityczną do opisu zjawisk społecznych z obszaru indyjskiego można popaść w błędne interpretacje, jakoby pobudki działań konkretnych osób miały podłoże egoistyczne, czy raczej oparte były na czynnikach woluntarystycznych. W kulturze Indii mamy do czynienia z prymatem obowiązku. Kwestie uprawnień w odniesieniu do jednostek poruszano jedynie w kontekście kasty Braminów. Natomiast w szerszym wymiarze uprawnienia dotyczyły jedynie grup społecznych i kast. Ważne jest również samo podejście do podmiotu, który raczej względem siebie jest w obowiązku; stąd: „Zamiast pytać „Jakie są moje prawa?” lub „Jakie są prawa naszej społeczności i jednostek?” osoby w tradycji indyjskiej często zadają takie pytania jak: „Jaki jest mój obowiązek? Jaki jest mój obowiązek względem siebie, rodziny i społeczeństwa?”<sup>19</sup>.

## 6. Biopolityka holistyczna

Rozwiązania oraz problemy wskazane powyżej mają charakter biopolityczny. Zasadzają się na koncepcji strategii biopolitycznej o charakterze kompleksowym. Różnicę między tym podejściem, a popularną bioetyką można uchwycić przyglądając się zmianom, jakie zaszły w teorii sprawiedliwości. Lesław Niebrój, powołując się na koncepcje Nancy Jecker pisze, iż: „[...] Zwraca [ona-przyp. Ł. P] uwagę, że kontekst powstania bioetyki doprowadził do swoistego ograniczenia rozważań

<sup>17</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>18</sup> H. Arendt, *Wola*, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 31-42.

<sup>19</sup> S. Bhattacharyya, *Magical Progeny...*, s. 88.

dotyczących sprawiedliwości jedynie lub przede wszystkim do kwestii związanych z właściwą alokacją środków, do których dostęp jest ograniczony. Takie rozważania nazywa „medycznym modelem sprawiedliwości”. Sugeruje równocześnie, że w refleksji bioetycznej należałoby wyjść poza takie jedynie rozważania, ku temu, co określa jako „społeczny model sprawiedliwości” (w obrębie którego poruszane byłyby kwestie związane ze sprawiedliwością, np. w dostępie do wody zdanej do picia, do edukacji, ochrony przed działaniami kryminalnymi, a więc tymi wszystkimi – tak jak są tu one nazwane – czynnikami społecznymi, które mogą mieć wpływ na zdrowie człowieka”<sup>20</sup>. Można zatem postawić tezę, iż celem biopolityki jest regulowanie biologicznego wymiar funkcjonowania populacji, ale środki po temu służące obejmują zakres, w którym mieszczą się działania pozornie wolne od proweniencji biopolitycznych. Jak wyżej wskazano, nałożenie się takich przedsięwzięć, jak kontrola wykorzystywania nowoczesnych technologii związanych z reprodukcją (*The Pre-conception and Pre-natal Diagnostic Techniques (Prohibition of Sex Selection) Act, 1994*); ustawowa zmiana tradycyjnych obyczajów i porządku społecznego (*The Dowry Prohibition Act, 1962* oraz Konstytucja Indii - zwłaszcza punkty 12 - 18); starania na rzecz alfabetyzacji populacji w ogóle, z naciskiem na wyrównanie poziomu alfabetyzacji populacji żeńskiej i męskiej, przynosi zamierzone efekty. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż biopolityka holistyczna różni się nie tylko od bioetyki (co wykazano powyżej), lecz również od koncepcji tzw. biojursprudencki, która skupia się na rozpatrywaniu kwestii związanych z gałęzią prawoznawstwa, obejmującą regulacje zagrożeń dla życia człowieka od chwili jego pojęcia aż do śmierci<sup>21</sup>. W ujęciu biopolitycznym zasadnicze znaczenie ma koordynowanie uprawnień jednostek z celami politycznymi, czego wyraźnym przykładem jest tematyka poruszona w artykule.

<sup>20</sup> L. Niebrój, *Bioetyka programów życiowych*, Śląska Akademia Medyczna, Katowice 2010, s. 319.

<sup>21</sup> R. A. Tokarczyk, *Biojursprudencja. Podstawy prawa dla XXI wieku*. Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008.



# Brain Death in Japan: A Critical Approach<sup>1</sup>

In this essay we are going to critically assess Japanese legal solution concerning the determination of human death. This is a staple of the literature on brain death<sup>2</sup> that Japanese law is exceptional on a world scale for at least two reasons: 1) that the concept of brain death was legally recognised 30 years after the redefinition of death had taken place in the Harvard Criteria of Irreversible Coma<sup>3</sup>; and 2) that Japan implemented so called “bifurcated concept of death”<sup>4</sup>, i.e. there are actually two alternative notions of death and which of them is to be valid and legally binding in a given case depends on previous subjective believes of brain dead patients and his or her family ideas about death, respectively<sup>5</sup>.

In this paper we shall critically analyse metaphysical and ethical underpinnings of the bifurcated criterion of death that has been deployed in Japan. Of course, there are several possible explanations why to employ twofold criterion of human demise. Being spatially constrained and particularly keen on the issue of blurred nature of life and death, we will focus just on one of such background theories justifying this peculiar bifurcation, namely the idea of process-like character of death. It is a no-brainer for the reader of a philosophical bent to notice that Death as a Process Account (DPA) can be conducive towards deploying twofold criterion of death. We are using two different criteria of death because there is no one clear and distinct moment at which human being dies; quite to the contrary, dying is a dissociative phenomenon which takes place over long and flexible time span and consists in organs, tissues and cells subsequently ceasing to function.

In the remainder of the paper we will proceed dialectically arguing respectively: Łukasz Dominiak against the DPA, Tomasz Szczęśny for DPA.

---

<sup>1</sup> Pierwotnie tekst ukazał się w nieco innej formie w (originally published in): *The Asian Values Discourse – Myths, Paradoxes, Perspectives*, J. Marszałek-Kawa (ed.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, p. 96-109.

<sup>2</sup> M. Lock, *Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death*, University of California Press, Berkeley 2002.

<sup>3</sup> *A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death*, JAMA, 1968, Vol. 205, No. 6, p. 337-340.

<sup>4</sup> A. Capron, *The Bifurcated Legal Standard of Determining Death: Does It Work?* [in:] *The Definition of Death: Contemporary Controversies*, S.J. Youngner, R.M. Arnold, and R. Schapiro (ed.), Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999, p. 117-136.

<sup>5</sup> M. Lock, *The Problem of Brain Death: Japanese Disputes about Bodies and Modernity* [in:] *The Definition of Death: Contemporary Controversies*, S.J. Youngner, R.M. Arnold, and R. Schapiro (ed.), p. 239-256.

## I. Łukasz Dominiak: The Case Against DPA

1. To my mind, when we ask a question about *human death* we are almost always interested in death of this or that particular person. At first glance this remark may seem trifle but when you think of my provision it makes pretty good sense because, theoretically, there could be different vantage points from which one might investigate the issue of human death. To illustrate my assertion I will mention just two of them. First is the evolutionary theory. From this angle the question of human death would be the query about death of human species not the question about death of a particular specimen. Second is eschatology which is concerned not with death of a given person but with the ultimate destiny of humanity.

Of course, when we discuss the problem of brain death or, more general, the issue of determination of human death, we are neither preoccupied with the end of time and resurrection from the grave nor with our species gene pool, pan-genome or whatever. In other words, when a physician at the patient's bed is trying to determine this patient's condition, when a judge in the courtroom is adjudicating a murder case or when a pathologist is investigating the cause of death during autopsy of a car accident victim none of them is concerned with the question about our species gene pool or final destiny of humanity. On the contrary, they are interested in this very patient or victim's death. Hence, my first thesis is that in the context of *brain death* we are always concerned with the question about death of a particular human being and never with the question about death of any other entity in any other capacity (species, soul, humanity *etc.*).

2. My first thesis sheds some light on a background of the issue at stake; namely, there is more rudimentary question of personal identity underlying the question of human death<sup>6</sup>. We cannot answer the latter without solving the former. To determine what our death consists in first we have to determine what sort of beings we are. If we are our brains then we die when our brain stops working<sup>7</sup>; if we are our organisms, we die when our organism ceases to function<sup>8</sup>; if we are embodied minds, some kind of brain damage constitutes our death<sup>9</sup> *etc.* Espousing neurological theory of identity and at the same time maintaining that we die when irreversible cardiac arrest occurs would be, of course, logically inconsistent and we would find such a position irrational.

---

<sup>6</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1987, p. 199-379. J. McMahan, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, New York 2002, p. 423-453.

<sup>7</sup> T. Nagel, *Brain Bisection and Unity of Consciousness*, "Synthese", 1971, No. 22, p. 396-413.

<sup>8</sup> J.L. Bernat, Ch. Culver, B. Gert, *On the Definition and Criterion of Death*, "Annals of Internal Medicine", 1981, No. 94, p. 389-394, *passim*.

<sup>9</sup> J. McMahan, *The Ethics of Killing...*, p. 66-93, *passim*.

Hence, my second thesis is that each and every answer to the question about human death necessarily presupposes some theory of identity.

3. According to my second thesis also DPA must presuppose some theory of identity. Surely, one can argue that exactly because the lack of any reliable theory of identity we are forced to accept DPA. A proponent of this position could hold that because we cannot say if a given patient is essentially a brain, embodied mind, human organism or whatever, we cannot say the exact moment of his death either and have to assume that it is a process with blurred lines rather than a moment in time. So far, so good. But consider this sort of rejoinder. Literally, how our imaginary proponent of a non-essentialist interpretation of DPA can know that he is considering the same patient at all? Since he dismisses any theory of identity he finds himself in a life-by-the-sword-die-by-the-sword kind of predicament. If there is no criterion of identity available for the purpose of determination of death of a given patient, how there can be such a criterion available for the purpose of determination if the doctor deals with the same patient then?

There are three possible answers to this conundrum. First, he could say that we assume that we deal with the same patient just for practical reasons. But then the same can be said about any given criterion of death. If it is practice, not theory what counts, let's then assume some criterion of death for the sake of practice and our perplexing problem with the definition of death will be solved. In other words, if we can assume that there is such a being as a patient identical with himself for the sake of practice, why could not we assume that there is a sharp criterion of death for the same reason? Or to put it in another way, if we are content with some definition (even if only practical and tentative one) of a patient identical with himself, we should determine his death accordingly, in compliance with the maxim that similar cases should be treated similarly. Why is he assuming uncontroversial character of the same patient to show controversial character of the moment of this patient's death whereas those two instances are governed by the same theory of identity? Moreover, neither the concept of the same patient nor the concept of the moment of death are uncontroversial from the theoretical point of view. So, if he is content with practical assumption of the existence of the same patient, why could not he be content with the same sort of assumption in the case of the moment of death? For sure, from the theoretical point of view we cannot say the difference between these two. So, if he pays such an attention to practice to ignore our theory in one case, why could not he do the same in the second case which is exactly the same from the theoretical point of view?

Second, one could say the category of the same patient is intuitively uncontroversial whereas category of the exact moment of death does not elicit this unambiguous intuition. But it goes without saying that after some moment in time there is no ambiguity in pronouncing somebody dead; for instance it is as intuitively convincing that a patient with irreversible cessation of heart, brain and lungs workings is dead as it is that this patient is identical with himself.

Finally, one could agree with the rejoinder and hold that there is not theoretically reliable ground for talking about the same patient the same as there is no such a ground for talking about the exact moment of death. But what then DPA would boil down to? There are two possibilities: some kind of a residual theory of identity or none whatsoever. The latter option would mean that we are not talking about death of a particular human being any more, so it would be contradictory with my first thesis. Frankly, then we would not talk about death at all since this very concept means: the end of somebody who existed before. Taking into consideration the aforementioned reasons I posit then that we should dismiss the idea that DPA can be justified in a strong non-essentialist vocabulary.

Hence, my third thesis is that also DPA presupposes some theory of identity, even if only a residual one or expressed in non-essentialist terms.

#### 4. What kind of theory of identity can be implied then by DPA then?

The most probable and suitable option would be some sort of genetic identity, especially, a functional genetic identity account (FGIA) (we are identical with ourselves as far as there is the same functional genetic material). Consider this line of argument. When the brain is dead patient's organs still work if on respirator. For example his heart beats autonomously, a liver, pancreas, spleen *etc.* work if oxygenated; an immune system fights diseases and so on. So, you cannot unambiguously say that death has occurred. The brain is dead but other organs are alive and healthy. If functions of the brain stem are taken over by intensive medical care unit, then those healthy organs function in concord as an integrated organism.

When in turn an irreversible cardiac arrest takes place and death of other organs subsequently occurs there is still life on a cellular level preserved. So, skin cells work for another few weeks, hair and nails grow *etc.* Again, you cannot say that death has taken place. Then one step further, even after life on this cellular level is lost, there is still DNA of a given person potentially functional so you cannot unequivocally say that death has occurred; as far as there is possibility (at least physical possibility) that this DNA can give rise to genetically identical tissues, organs or the organism, there cannot be death in a proper meaning of the word. In this sense death is a process with blurred lines and FGIA is a theory of identity underlying DPA.

Hence, to effectively criticise DPA one has to demonstrate that FGIA is an unconvincing theory of identity which leads to counter-intuitive, empirically false and logically inconsistent conclusions. In order to show it I will pile up different arguments which in turn will comprise the overall case against DPA/FGIA.

To visualise counter-intuitive character of FGIA and, what follows, DPA, consider the following thought experiments.

#### **Car Accident Thought Experiment CATE. A theoretical version**

Imagine that in 2012 some scientists isolated 20 skin cells from your body and placed it in a Petri dish to preserve its life *in vitro* for further research which they plan to conduct in 2014 when their project will be ready and granted by the government. In 2013 you have a fatal car accident. Your body is utterly burned in a car blaze. Would it mean, in your opinion, that you died in this car accident? If you think that yes, as I do, it means that you find DPA and FGIA false. According to FGIA and DPA as far as your cells are alive, you have not died. There is no one moment of your death; to the contrary, death is a process and as far as your cells are alive you are alive too. Since there are 20 cells of your skin, genetically identical with you, in a Petri dish collected for research which will be carried out in 2014, accordingly to DPA/FGIA you are not dead until these 20 cells are not dead.

Obviously, a proponent of DPA uses the fact that skin cells live well after cardiac arrest and brain dead as an argument that death is not a moment in time but a process and as far as there is a life on a cellular level a given person is not truly dead. In compliance with the maxim that similar cases should be treated similarly he is confined then to concede that in my thought experiment the accident victim is not dead either.

#### **CATE. A practical version**

Imagine that aforementioned car accident was in fact a case of murder under the guise of an accident. Some enemy of yours had tinkered with the car so as to cause its blaze when you enter it. After your enemy's part in the car blaze had been revealed he was charged with the first degree murder. In a courtroom his barrister argues that alleged murderer ought to be absolved due to the fact that nobody was actually killed, because in a laboratory there is a Petri dish containing 20 skin cells of a victim and since death is a process in this case it has not been completed and the blaze victim is not dead yet but still alive in the laboratory vessel. In compliance with the maxim no body, no murder, court is bound to issue a not guilty sentence. Obviously, in actual fact no court on earth would concur with such a DPA dependent line of argument.

### Transplantation Thought Experiment

Now consider another thought experiment. Imagine that you suffered a fatal head injury and were pronounced brain dead by physicians. Since you had agreed on organ donation previously, surgeons grafted your heart into a body of a patient A, your liver into a body of a patient B and your kidneys into a body of a patient C. Would you be willing to say that after the organ procurement you are not actually dead but that you live simultaneously and separately in these three different bodies? If your answer is no, then you find DPA/FGIA unconvincing.

But there is much more than bare intuition in this thought experiment. What it shows is also logical inconsistency of DPA. Let's assume that DPA proponent believes that you in some sense live in those three host bodies. Since you are identical with yourself and relation of identity is transitive, it would mean that A, B and C are identical with you and with one another. This of course is a false conclusion since A, B and C are three different persons and are not (numerically) identical with one another. But then it means that you are not identical with any of them and so you cannot be alive after the organ procurement.

A DPA proponent could answer that it is not the case that after transplantation you become A, B and C but that part of A, B and C become you and vice versa. In other words, what is identical with you and with itself amongst A, B and C after surgery is functioning genetic material preserved in the grafted organs of yours. Unfortunately, that reply would not do either. It would mean that for instance person A after surgery is not really the same person A any more but constitutes two different human beings: person A and you. It would mean that after the transplantation we have two or more human beings within one body; or to put it in another way, that transplantation consists not in grafting organs and tissues but in transplanting human beings. This of course is totally unconvincing.

To sum up my line of argument I would like to underline the following conclusions.

1. When we talk about human death in the context of organ transplantation, turning off a ventilator, brain death *etc.* we always talk about death of a particular human being.
2. Each and every account of human death presupposes some theory of identity.
3. DPA presupposes some sort of theory of identity which boils down to genetic identity, for instance FGIA.
4. Intellectual value of DPA depends on the strength of underlying theory of identity; showing weakness of this background theory falsify DPA.
5. DPA background theory of identity is counter-intuitive and inconsistent so cannot stand criticism.

## II. Tomasz Szczęsny: The Case for DPA

Let me give some explanations to support legal solutions concerning definition of brain death in Japan.

In the past, death of an individual human being did not have to be defined<sup>10</sup>. It was understood as death of a human body which meant that a person was unconscious and irreversibly unable to live (walk, talk, eat, *etc.*), and both death and life were understood intuitively. Apart from stories about reincarnation and resurrection, which had more to do with religious beliefs rather than with scientific or even life experience, the border between life and death was easy to observe and well understood.

Later, with the progress of medicine, which allowed to support breathing with respirators, physicians could observe human beings who did not have chance to live but were still alive. This created a doubt about the definition of death. However, the desideratum to support life as long as there is a hope for survival has always been a cornerstone of medicine. The faith that as long as heart beats there is a hope that the person can regain consciousness, at least to some extent, was also supported by few but trumpeted cases of miraculous healing.

But some bodies were ventilated for months and years, and this created costs for insurance companies, hospitals and families. Moreover, few lucky people, who recovered after long-lasting coma, were usually seriously handicapped. This raised a doubt about the wisdom of aggressive medical treatment but it did not contribute to the change of the definition of death.

The need for new death definition arose with the development of organ transplantation. People have discovered that transplantation of living organs of irreversibly unconscious patients can save lives of others, or make their lives more comfortable. This gave rise to the market of donor organs, which was the real cause of creation of brain death definition. The donor had to be pronounced dead, because otherwise organ donation, especially donation of unpaired or essential to life organs, would be identical with killing the donor. For legal reasons, it was better to pronounce donor's death before organ donation, than after it.

This process was accompanied by appearance of people, who were ready to bequeath their organs to unknown recipients, if they suffered a serious accident. Let's analyse this phenomenon. These potential donors not merely wanted to avoid a persistent therapy and/or disability. They wanted their death to prolong lives of others. Such a noble act gives the feeling that the donor does not die in vain. Why

---

<sup>10</sup> M. Pernick, *Back from the Grave: Recurring Controversies over Defining and Diagnosing Death in History* [in:] R.M. Zaner, *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, p. 17-40, *passim*.

so? Probably for the same reason, as when studying the era of dinosaurs we like to search for the first mammals: because we identify with them. Or what is the thing that, when listening to the prophecies about what will happen with our planet in million years, we are looking for? No one of us will live that long. The only explanation is that we do so, because we identify with our ancestors and descendants. Can it be called FGIA (functional genetic identity account)? Whatever we call it, even if we call it incomprehensible and irrational faith, it is a huge power, similar to the belief that one can overcome death.

Donation of organs is an act of love. But is it comprehensive and rational<sup>11</sup>? Would anybody bequeath his organs e.g. if organs could be replaced by small, portable machines? What would happen with our experience in transplantation if such machines were developed? Would we still stand by today's definition of brain death, or rather would we try to save lives of victims of accidents?

In Japan, philosophers (not religious leaders) have decided that it is inconsistent to state donor's death and in the same time state that his organs are still alive and even quite healthy. The reason was that the first heart transplantation performed in Japan by dr. Juro Wada from Sapporo Hospital in August 1968 was a failure and sparked a criminal investigation against the surgeon (finally absolved from all charges). There was a question if the donor had been really brain dead before the transplantation and if the recipient had needed the surgery. Since that time it has been clear that determining death by employing American criteria is a risky procedure that can be motivated by pragmatic reasons which are incongruent with Japanese culture and morality. On the other hand, there was a huge hope that transplantations can save lives of many severely ill people and saving life has always been a morally noble aim.

Definition of brain death is a compromise between ethics and biology. Like most bioethics definitions, it justifies already existing solutions, not creates them. In case of unconscious body which is unable to live without respiratory and other medical support, the borderline between life and death is blurred. Even the fact that we need the definition of "brain death" means that we find it difficult to determine where the life ends and death begins. In practice, this is a kind of contract, a deal between physicians who want to save donor's life, and other physicians, who want to save lives of their organs' recipients. I deliberately use words "market" and

---

<sup>11</sup> A. Bagheri, T. Tanaka, H. Takahashi, S. Shoji, *Brain Death and Organ Transplantation: Knowledge, Attitudes and Practice among Japanese Students*, "Eubios Journal of Asian and International Bioethics", 2003, No. 13. S.J. Younger, C.S. Landefeld, C.J. Coulton, B.W. Juknialis, M. Leary, 'Brain Death' and Organ Retrieval. *A Cross-sectional Survey of Knowledge and Concepts Among Health Professionals*, JAMA, 1989, Vol. 216, No. 15. L.A. Siminoff, Ch. Burant, S.J. Younger, *Death and Organ Procurement: Public Beliefs and Attitudes*, Social Science & Medicine, 2004, No. 59.



“contract”, to stress out that mercantile issues can influence decision of defining the donor’s death. In Japan philosophers and lawyers decided that the aim of saving recipient’s life (or only improving his life quality) does not justify killing the donor.

On the other hand, in Japan, due to influence from Europe and the USA, there was a growing need for organ transplantation, and this gave rise to concept of voluntary organ donation, which was finally allowed. And again, bioethicists and philosophers had to find explanation to already existing solution. They called it “bifurcated concept of death” which was explained at the beginning of this article, and which means in practice that the donor (or his family) decides whether in his case the “Western” definition of brain death can be applied.

## Conclusions

Japanese legal solutions concerning determination of human death are exceptional on a world scale. As it was mentioned, they are deeply ingrained in Japanese culture and based on painful experiences with the first heart transplantation from a brain dead patient.

In this paper we have analysed only one possible justification of Japanese law, namely the idea that death is not a moment in time but a process. Actually, Japanese legislator has not provided any justification for enacted law. This very fact can be seen as another drawback of Japanese solutions. On the other hand, as TSz pointed out in his refutation of DPA, in legal and moral issues surrounding medical and biological discoveries and inventions, rigid philosophical justification is hardly ever a thing we can expect to take place. Because of the very nature of the medical and biological development and its place in society, some kind of hotch-potch of ethical, philosophical, practical and economic reasons is all we can and should look for. Not really surprisingly TSz’s case for DPA was not so much in favour of DPA as against unrealistic expectations that there can be one consistent philosophical justification in this subject-matter. As a one element of the justificatory hotch-potch, DPA can be a probable opinion of some justificatory strength that we should not dismiss only for the reason that it does not stand a thorough philosophical criticism when considered in isolation.

The investigation conducted in our paper warrants the following conclusions:

1. DPA is just one amongst many possible ways of justifying the bifurcated concept of death which has been introduced in Japan.
2. A philosophical analysis of DPA shows that DPA as well as any theory about human death presupposes some theory of identity, in that case the genetic theory of identity, FGIA.

3. FGIA is found counter-intuitive and inconsistent and for that reason should be dismissed and cannot be the basis for any reasonable legal solution.

4. Nevertheless, DPA can be saved by pointing out that it is only a tentative explanation of our intuition that the moment of death is dependent on circumstances, particularly it is conditioned by the medical progress, availability of intensive care equipment *etc.*

5. Moreover, DPA is only one element of intricate structure which constitutes justification of a given law; economic, cultural, religious, ethical considerations are not less important in providing satisfactory legal solutions.

6. In Japan the bifurcated concept of death suits those economic, cultural, public, ethical, religious circumstances well enough, regardless of the question if from a philosophical vantage point this bifurcation is justifiable or not.



## **CZĘŚĆ III**

# **METODOLOGIA**



# Metoda równowagi refleksyjnej (*reflective equilibrium*) w filozofii polityki<sup>1</sup>

Cele niniejszego artykułu to zaprezentowanie i analiza jednej z najbardziej popularnych obecnie metod w filozofii polityki – tzw. metody równowagi refleksyjnej (dalej RR)<sup>2</sup>. Abstrahując od historii powstania i aplikacji tej metody do filozofii polityki<sup>3</sup>, podjęte zostaną jedynie zagadnienia związane z jej działaniem, praktycznym zastosowaniem, statusem i mocą poznawczą. Artykuł ten ma charakter metodologiczny oraz analityczny, a jego celem jest instruktaż w użyciu metody; z tego względu czyni on metodę RR przedmiotem badania w oderwaniu od jej historycznego kontekstu.

## I. Metoda RR – aspekt teoretyczny

### 1. Definicja metody RR

Celem filozofii polityki – w przeciwieństwie do politologii, która aspiruje do opisu i wyjaśnienia świata politycznego takim, jakim on jest – jest odpowiedź na pytanie „jak być powinno?”, np. „jak powinien wyglądać ustrój polityczny?”, „jakie zasady sprawiedliwości powinny rządzić związkiem politycznym?”. Metoda RR jest jednym ze sposobów realizacji tego celu filozofii polityki. Proponuje ona, aby odpowiadając na pytania o powinność, „postępować z dwóch stron”; z jednej strony od naszych intuicji moralnych, z drugiej, od zasad moralnych, które wyznajemy i konfrontując oba elementy ze sobą, modyfikując jeden w świetle drugiego, dojść lub zbliżyć się do stanu równowagi pomiędzy nimi, osiągając tym samym koherencję w naszym zbiorze twierdzeń i, co za tym idzie, odpowiedź na wyjściowe pytanie.

---

<sup>1</sup> Pierwotnie tekst ukazał się w nieco innej formie w: „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2012, nr 36, s. 143-156.

<sup>2</sup> Zob. J. D. Arras, *The Way We Reason Now: Reflective Equilibrium in Bioethics*, w: *The Oxford Handbook of Bioethics*, B. Steinbock (red.), Oxford University Press, New York 2007, s. 46, gdzie autor pisze o popularności metody RR.

<sup>3</sup> Zob. N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge 1955, s. 65-68. O historii powstania metody RR zob. też: N. Daniels, *Reflective Equilibrium*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wiosna 2011.

Odnosnie do wykonanego po raz pierwszy przez Phillipę Foot<sup>4</sup> eksperymentu myślowego znanego jako *trolley problem*<sup>5</sup> Michael Sandel tak charakteryzuje metodę RR: „Jak zatem możemy rozumować w obszarze spornych kwestii sprawiedliwości i niesprawiedliwości, równości i nierówności, jednostkowych uprawnień i dobra wspólnego? (...) Zaczynamy od opinii lub przekonania na temat tego, co powinno się zrobić: ‘Skierować tramwaj na boczny tor’. Następnie zastanawiamy się nad racjami leżącymi za naszym przekonaniem i staramy się wyabstrahować zasadę moralną, na której przekonanie to jest oparte: ‘Lepiej poświęcić jedno życie i uniknąć śmierci wielu ludzi’. Następnie skonfrontowani z sytuacją, która komplikuje ową zasadę moralną, popadamy w zakłopotanie: ‘Myślałem, że zawsze powinno się ocalić tak dużo ludzi, jak to możliwe, a jednak zepchnięcie człowieka z mostu, aby ocalić wielu, wydaje się złe’. (...) Skonfrontowani z tym napięciem, możemy zrewidować nasz sąd na temat tego, co powinno się uczynić, albo przemyśleć zasadę moralną, którą początkowo wyznawaliśmy. W miarę, jak napotykałyśmy nowe sytuacje, poruszamy się tam i z powrotem pomiędzy naszymi sędziami i zasadami, rewidując każde z nich w świetle drugiego”<sup>6</sup>.

Można zatem zdefiniować RR jako metodę w filozofii moralnej (w tym politycznej) polegającą na dochodzeniu do konkluzji, co powinno się czynić w drodze konfrontowania ze sobą, modyfikowania we wzajemnym świetle oraz dopasowywania do siebie sądów moralnych (intuicji moralnych) i zasad moralnych tak, aby tworzyły koherentny system.

Tak rozumiana metoda RR (określana także jako wąska równowaga refleksyjna, dalej WRR) obejmuje więc trzy zasadnicze kategorie: 1) sądu moralnego (intuicji moralnej), 2) zasady moralnej, 3) koherencji między nimi. Przejdziemy teraz do ich kolejnego omówienia, w celu bardziej precyzyjnej charakterystyki metody RR.

<sup>4</sup> Ph. Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, „Oxford Review”, nr 5, 1967, s. 5-15.

<sup>5</sup> Problem ten przedstawia się w skrócie następująco: jedziesz tramwajem, w którym zepsuły się hamulce, na torze pracuje pięciu robotników; gdy w nich uderzysz, wszyscy zginą. Możesz skrócić na boczny tor, na którym pracuje jeden robotnik; gdy w niego uderzysz, na pewno zginie. Co robisz? W większości wypadków odpowiedź brzmiałaby: skrócićbym. Jeśli tak, to wyobraź sobie, że ten sam zepsuty tramwaj jedzie wprost na pięciu robotników i gdy w nich uderzy, wszyscy zginą i nie ma żadnego bocznego toru, aby tramwaj skręcił. Tym razem jednak stoisz na wiadukcie nad torami tramwajowymi jako obserwator. Obok ciebie stoi bardzo gruby mężczyzna i wychyla się przez barierkę. Jeśli go popchniesz, spadnie na tory, zatrzyma tramwaj, ocali pięciu robotników, ale sam zginie. Co robisz? Czy zepchniesz grubego mężczyznę? Jeśli nie, dlaczego? Dlaczego w pierwszym przypadku byś skręcił, ale w drugim nie zepchnąłbyś mężczyzny z wiaduktu? Czy naprawdę istnieje jakokolwiek różnica moralna między tymi przypadkami?

<sup>6</sup> M. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Penguin Books, Londyn 2009, s. 28.

## 2. Kategoria sądu moralnego (intuicji moralnej) w metodzie RR

Sąd moralny w metodzie RR można zdefiniować jako zdanie mówiące, jak powinno się postąpić w konkretnej sytuacji. Jako przykład można podać następujący sąd moralny: „Powinno się zabić tego terrorystę, aby uratować dwudziestu zakładników”.

Relacja między sądem moralnym a intuicją moralną w metodzie RR polega na tym, że sąd moralny jest ujętym w formę słowną intuicyjnym przekonaniem na temat tego, jak powinno się postąpić w konkretnej sytuacji. Nasze przekonanie, że powinno się zabić tego terrorystę, aby ocalić dwudziestu zakładników, jest intuicją moralną, natomiast zdanie „Powinno się zabić tego terrorystę, aby uratować dwudziestu zakładników” jest sądem moralnym.

Jednak nie każda intuicja moralna i nie każdy odpowiadający jej sąd moralny biorą udział w wypracowywaniu konkluzji za pomocą metody RR. Zgodnie z twierdzeniem Johna Rawlsa, autora tej metody na niwie filozofii polityki, mogą to być jedynie „przemysłane sądy moralne” (*considered moral judgements*). Aby odpowiedzieć na pytanie, czym różnią się przemysłane sądy moralne od sądów moralnych nieposiadających tego przymiotu, Rawls proponuje pewien eksperyment myślowy, polegający na wyobrażeniu sobie „kompetentnych sędziów moralnych” (*competent moral judges*), czyli osób inteligentnych, bezstronnych, roztropnych, posiadających szeroką wiedzę, dzielność etyczną i dianoetyczną, zdolność do empatii, bogatą wyobraźnię czy zdolność do wglądu w rzeczywistość moralną. Przemysłane sądy moralne byłyby więc sądami, które wydaliby kompetentni sędziowie moralni znajdujący się w następujących warunkach: nie byliby zagrożeni konsekwencjami (np. karą) za podjęcie danej decyzji ani nie czerpaliby osobistych zysków w związku z podjęciem danej decyzji (co wyklucza podejmowanie decyzji ze względu na interes osobisty), byliby poinformowani o okolicznościach faktycznych dotyczących wydawanego sądu / podejmowanej decyzji, nie byliby pod wpływem silnych emocji lub pośpiechu *etc.*<sup>7</sup>

Mimo tak w gruncie rzeczy restrykcyjnych warunków (i przypominających klasyczne rozważania na temat Arystotelesowskiego człowieka roztropnego *phronimos*, czy dojrzałego *spoudaios*) określających to, które z sądów (intuicji) moralnych są przemysłane, ich status poznawczy nie jest statusem prawdy moralnej ani wglądu w obiektywną rzeczywistość moralną. Gdyby tak było, cała metoda RR byłaby pozbawiona sensu. Jako że opiera się ona na ruchu tam i z powrotem między sądami a zasadami moralnymi i na rewidowaniu jednych w świetle drugich, to musi zakładać, że owe sądy (intuicje) moralne są możliwe do zrewidowania, nie są więc „wglądem w” czy odkryciem prawdy moralnej (tak jak – aby posłużyć

<sup>7</sup> J. Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, “The Philosophical Review”, vol. 60, nr 2, 1951, s. 178-183.



się popularnym porównaniem – obserwacje w naukach przyrodniczych są co do zasady takim odsłonięciem obiektywnej rzeczywistości). W przypadku metody RR nie zachodzi więc analogia między intuicją moralną a obserwacją empiryczną, jak chcieliby tego niektórzy interpretatorzy; metoda ta nie zakłada istnienia żadnego zmysłu moralnego, który odpowiadałby innym zmysłom człowieka i tak jak one zapewniałby poznanie obiektywnej rzeczywistości. To, co Ronald Dworkin określa mianem „naturalnego modelu” interpretacji metody RR, gdzie intuicje moralne są analogonami obserwacji faktów w naukach przyrodniczych, jest błędnym rozumieniem tej metody, na co autor *Biorąc prawa poważnie* słusznie zwraca uwagę. „Model naturalny nie jest w stanie wyjaśnić pewnej charakterystycznej własności tej techniki. Wyjaśnia on, dlaczego nasza teoria sprawiedliwości musi odpowiadać naszym intuicjom dotyczącym sprawiedliwości, nie wyjaśnia jednak, dlaczego uzasadnione jest poprawianie owych intuicji, by osiągnąć jeszcze lepsze dopasowanie”<sup>8</sup>. W tej sytuacji należy interpretować owe przemyślane sądy moralne w inny sposób. Ich status odpowiada raczej rozważnym opiniom, które powinno się traktować jednak jako *volens volens* przygodny wynik okoliczności społecznych i historycznych, aczkolwiek wzmocniony racjonalnym pragnieniem osiągnięcia koherencji w zbiorze naszych przekonań i dyrektyw działania.

### 3. Kategoria zasady moralnej w metodzie RR

Zasadę moralną w metodzie RR można zdefiniować jako zdanie ogólne mówiące, jak powinno się postępować w danym rodzaju sytuacji. Jako przykład można podać następującą zasadę moralną: „Należy postępować w taki sposób, aby liczba ludzi zabitych w celu ratowania innych była mniejsza niż uratowanych”.

W przypadku kategorii zasady moralnej sytuacja wygląda analogicznie do tej związanej z sądami moralnymi. Po pierwsze, zasada moralna nie może być analogonem teorii w naukach przyrodniczych choćby na mocy rozważań z paragrafu 2. Intuicje moralne nie odpowiadają obserwacjom empirycznym i stąd zasady moralne wyjaśniające owe intuicje i projektujące rozwiązania przyszłych dylematów moralnych nie mogą mieć roszczenia do wyjaśniania i przewidywania obiektywnego stanu rzeczy. Po drugie, zasada moralna, inaczej niż w innych koncepcjach filozoficzno-politycznych (jak np. Nowa Teoria Prawa Naturalnego), nie jest oczywista czy niewywodliwa, nie odpowiada więc pierwszym zasadom rozumowania ani teoretycznego (jak np. zasada niesprzeczności), ani praktycznego (jak według Johna Finnis’a np. zasada, że wiedza jest dobrem). Nie jest oczywista, ponieważ podlega rewizji, a nawet odrzuceniu. Nie jest niewywodliwa, ponieważ jest wywodzona

<sup>8</sup> R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1998, s. 300.

lub konstruowana z danego zbioru intuicji moralnych, które *implicite* „przenika”. W metodzie RR zasada moralna nie ma ani nadrzędnego, ani podrzędnego statusu w stosunku do intuicji moralnych – każda strona procesu równoważenia może być zmieniona w świetle drugiej strony i nie obowiązuje między nimi żaden porządek precedencji (co jest przyczyną krytyki kierowanej pod adresem tej metody).

Zgodnie z zaproponowanym przez Dworkina „konstruktywistycznym modelem” interpretacji, zasadę moralną można rozumieć jako „spójny program działania”, do którego są dopasowane „konkretne osądy, na podstawie których działają” ludzie, i który jest dopasowany do nich. Model konstruktywistyczny przeprowadza analogię między metodą RR a sposobem pracy sędziego w ramach systemu *common law*. „Konkretne precedensy są analogiczne do intuicji; sędzia stara się pogodzić je ze zbiorem zasad, które mogłyby je uzasadnić uzasadniając zarazem kolejne, następujące po nich orzeczenia”<sup>9</sup>. Zasady moralne starają się nadać sens przygodnym intuicjom moralnym tak je uzasadniając, przykrawając i jednocześnie modyfikując same siebie, aby mogły razem być ujęte w jeden spójny system.

Inną możliwą analogią wyjaśniającą status poznawczy zasad moralnych w metodzie RR jest zastosowane przez Normana Danielsa porównanie do zasad gramatyki i pracy lingwisty<sup>10</sup>. W gramatyce opisowej lingwista dochodzi do poprawnego opisu zasad gramatycznych na podstawie badania aktualnej praktyki językowej; stara się odtworzyć lub odczytać zasady gramatyczne, które „przenikają” aktualną praktykę językową; wysuwa hipotezy co do tego, jakie zasady rządzą praktyką tak dotąd zaobserwowaną, jak i tą jeszcze niezaobserwowaną, którą prawdopodobnie napotka w przyszłości. Opisane zasady gramatyczne mają wpływ na aktualną praktykę językową i mogą ją częściowo modyfikować, tak jak i nowo napotkana praktyka językowa może mieć wpływ na zasady opisywane przez lingwistów i prowadzić do ich przeformułowania i poprawiania.

#### 4. Kategoria koherencji w metodzie RR

Koherencję w metodzie RR można zdefiniować jako zachodzącą między 1) zbiorem przemyślanych sądów moralnych a zbiorem zasad moralnych (wąska równowaga refleksyjna WRR); 2) zbiorem przemyślanych sądów moralnych, zbiorem zasad moralnych oraz zbiorem teorii tła (szeroka równowaga refleksyjna SRR).

Założeniem leżącym u podstaw metody RR jest prawo Dunska Szkota mówiące, że  $(p \wedge \neg p) \rightarrow q$ , czyli, że z dwóch zdań sprzecznych wynika dowolne zdanie, co w konsekwencji oznacza, że każdy system wewnętrznie sprzeczny jest syste-

<sup>9</sup> R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, s. 294–295.

<sup>10</sup> D.W. Haslett, *What Is Wrong With Reflective Equilibria?*, „Philosophical Quarterly”, nr 37/148, s. 306.

mem fałszywym<sup>11</sup>. Metoda RR zmierza do zaprowadzenia spójności w naszym systemie przekonań moralnych, przyjmując fakt, że warunek niesprzeczności jest „pierwszym warunkiem nakładanym na *każdy* system teoretyczny, czy to empiryczny, czy nieempiryczny” i że „system wewnętrznie sprzeczny należy odrzucić, ponieważ jest fałszywy”<sup>12</sup>. Metoda RR poszukuje zatem koherencji w obszarze naszych przekonań moralnych; stoi ona na stanowisku, że dojście do stanu spójności między naszymi sądami, zasadami i teoriami jest warunkiem wystarczającym możliwie słusznych decyzji i działań moralnych oraz gwarantuje, że cel, do którego zmierzaliśmy w naszym procesie poznawczym, zostanie osiągnięty. Celem tym nie jest oczywiście absolutna prawda moralna (Prawda przez wielkie „P”) – także dlatego, że osiągnięta równowaga refleksyjna jest zawsze jedynie prowizoryczna i otwarta na dalsze modyfikacje – ale najlepsze możliwe uzasadnienie dla odpowiedzi, co powinno się czynić.

Ze względu na to między jakimi elementami myślenia moralnego miałyby zachodzić koherencja, można wyróżnić dwa rodzaje RR: wąską (WRR) i szeroką (SRR). WRR dotyczy spójności między sądami a zasadami moralnymi, podczas gdy SRR włącza do tej diady także tzw. teorie tła (*background theories*), czyli naukowe i filozoficzne teorie informujące o świecie i człowieku, jak np. teorie antropologiczne, ekonomiczne, biologiczne *etc.*<sup>13</sup> Przejście od obecnej jeszcze w *Teorii sprawiedliwości* WRR do SRR w *The Independence of Moral Theory*<sup>14</sup> było dla Rawlsa istotną modyfikacją metody, ponieważ RR rozumiana w sposób wąski ma trudny do zaakceptowania rys subiektywistyczno-relatywistyczny. Jako że sądy / intuicje moralne są wynikiem przygodnych okoliczności, zaś zasady moralne implicite opierają się na owych intuicjach, to w dużym stopniu sądy i zasady uzasadniają się wzajemnie i pozostają jakby zamknięte w danej, relatywnej wizji świata, uodpornione na krytykę płynącą spoza danego światopoglądu. Włączenie do metody RR teorii naukowych i filozoficznych obiektywizuje tę procedurę dociekania w takiej mierze, w jakiej nauka i filozofia wykraczają poza przygodność historyczno-kulturową.

<sup>11</sup> Zob. J. Salamucha, *Logika zdań u Wilhelma Ockhama*, w: J. J. Jadacki, K. Świętorzecka (red.), *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, TN KUL, Lublin 1997, s. 395; J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, PWN, Warszawa 1987, s. 172; J. Łukasiewicz, *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, PWN, Warszawa 1988, s. 108-109.

<sup>12</sup> K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Aletheia, Warszawa 2002, s. 87.

<sup>13</sup> N. Daniels, *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, „The Journal of Philosophy”, vol. 76, nr 5, 1979, s. 258.

<sup>14</sup> J. Rawls, *The Independence of Moral Theory*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association”, nr 75, 1974, s. 8.

## II. Metoda RR – aspekt praktyczny

### 1. Analiza przypadku

Zaprezentujemy teraz sposób, w jaki działa metoda SRR w praktyce. W tym celu posłużymy się popularnym w filozofii polityki i etyce przykładem aborcji. Poniższe rozważania nie mają więc na celu rozwiązania prezentowanego tu dylematu moralnego, lecz instruktaż metodologiczny.

Założmy, że rozpatrujemy przypadek osoby (może to być ustawodawca, sędzia w systemie *common law*, osoba prywatna *etc.*) – nazwijmy ją parafrazując Ronalda Dworkina sędzią Salomonem – która zastanawia się, czy kobieta w szóstym miesiącu ciąży powinna mieć prawo do jej przerwania na życzenie. Sytuacja hipotetycznej kobiety przedstawia się następująco (nazwijmy tę sytuację sytuacją A). Płód rozwija się prawidłowo, ciąża nie stanowi zagrożenia dla zdrowia matki i nie jest wynikiem czynu zabronionego. Kobieta znajduje się w normalnej sytuacji bytowo-ekonomicznej. Założmy też, że Salomon idąc za swoją intuicją moralną (przemyślanym sądem moralnym) uważa, że kobieta znajdująca się w opisanej sytuacji powinna posiadać uprawnienie do tego, aby poddać się przerwaniu ciąży.

Metoda SRR wychodzi więc od pierwotnej intuicji moralnej Salomona: kobieta w sytuacji A powinna mieć prawo do przerwania ciąży. Taki sąd Salomona, aby w ogóle mógł być uważany za sąd racjonalny a tym bardziej za przemyślane, musi posiadać pewne uzasadnienie, rację za nim stojącą. Tą racją jest zasada moralna, którą Salomon jest w stanie przytoczyć jako uzasadnienie swojego sądu. Założmy, że Salomon uzasadniając swój werdykt powołuje się na zasadę moralną: Każdy człowiek ma prawo decydować o własnym ciele. Przytoczona przez Salomona zasada moralna jako uzasadnienie dla jego intuicji moralnej to drugi etap metody SRR.

Trzecim etapem w posługiwaniu się metodą SRR jest próba skonfrontowania intuicji i uzasadnienia Salomona z przypadkiem, intuicją, zasadą lub teorią podważającą przytoczone uzasadnienie. Założmy, że będzie to teoria tła, czyli w tym wypadku informacje dostarczane przez biologię. Teoria ta informuje: Zgodnie z całą dostępną wiedzą naukową płód w szóstym miesiącu ciąży stanowi odrębny genetycznie i anatomicznie organizm ludzki a nie ciało matki i aborcja jest ingerencją w ten odrębny organizm.

Skonfrontowany z powyższą teorią tła Salomon może albo zrewidować swoją wyjściową intuicję a wtedy utrzymać w mocy zasadę moralną, która, jak się okazało po konfrontacji z teorią tła, uzasadnia jednak intuicję przeciwną niż

ta wyjściowa, albo pozostać wiernym intuicji i zmodyfikować zasadę moralną, która ją uzasadnia.

Założmy, że Salomon w wyniku konfrontacji z nowymi faktami dostarczonymi przez teorię tła postanawia zmodyfikować uzasadnienie swej pierwotnej intuicji, czyli przeformułować zasadę moralną. Stanowisko Salomona wyglądałoby więc teraz mniej więcej tak: To prawda, że aborcja byłby decydowaniem o ciele płodu, a nie tylko matki. Jednak nadal uważam, że kobieta w sytuacji A powinna mieć prawo przerwać ciążę. Dlaczego? Nikt nie ma prawa do użycia cudzej własności bez zgody właściciela (nowa zasada moralna). Matka, chcąc przerwać ciążę, nie wyraża zgody na to, aby płód w dalszym ciągu używał jej ciała, które jest jej własnością. Przeformułowanie stanowiska Salomona to czwarty etap metody SRR.

Choć te cztery etapy (intuicja, uzasadnienie intuicji, przypadek konfrontujący się z intuicją i uzasadnieniem, przeformułowanie pierwotnego stanowiska) wyczerpują *de facto* „obieg” metody SRR, to w celu bardziej precyzyjnego wyeksponowania praktyki jej stosowania, będziemy kontynuować rozważanie naszego przykładu.

Założmy, że tym razem skonfrontujemy nowe stanowisko Salomona z innym przemyślanym sądem moralnym. Wyobraźmy sobie kobietę karmiącą, która decyduje się zastosować nową zasadę Salomona (Nikt nie ma prawa do użycia cudzej własności bez zgody właściciela.) i przerywa karmienie piersią, pozostawiając nowo narodzone dziecko bez pożywienia, co w przypadku dziecka prowadzi do poważnych skutków zdrowotnych (a w skrajnym przypadku do śmierci). Intuicja moralna i odpowiadający jej sąd moralny mówią, że czyn ten jest naganny i powinno mu się zapobiec. Jak można uzasadnić tę intuicję? Przywołując zasadę moralną: Życie człowieka powinno cieszyć się silniejszą ochroną niż własność. Założmy, że Salomon, który uznaje tę intuicję moralną oraz uznaje zasadę, że życie powinno cieszyć się silniejszą ochroną niż własność, stara się jednak pogodzić tę zasadę i intuicję ze swoim pierwotnym sądem moralnym mówiącym, że kobieta w sytuacji A ma prawo dokonać aborcji. W tym celu powołuje się na jedną z teorii tła, które pozwalają na jednoczesne wyznawanie dwóch powyższych zasad i posiadanie dwóch powyższych intuicji bez popadania w sprzeczność wewnętrzną. Założmy, że Salomon powołuje się na teorię tła mówiącą, że: Życie nowo narodzonego dziecka i życie płodu są dwoma różnymi stanami biologicznymi, ponieważ dziecko jako organizm żyje samodzielnie, zaś płód nie żyje samodzielnie jako organizm, lecz tylko dzięki temu, że żyje matka. Życie płodu jest więc jedynie potencjalne i staje

się życiem w pełnym tego słowa znaczeniu w momencie, gdy płód zyskuje możliwość przetrwania jako samodzielny organizm<sup>15</sup>.

W tej sytuacji stanowisko Salomona mogłoby z kolei zostać skonfrontowane z inną teorią tła mówiącą, że: Płód w szóstym miesiącu posiada już zdolność do samodzielnego życia poza organizmem matki. Stąd nawet jeśli teoria, na którą ostatnio powołał się Salomon jest słuszna, to nie stosuje się do przypadku kobiety w sytuacji A. Skonfrontowany z tymi faktami Salomon mógłby ostatecznie zmodyfikować swój przemyślany sąd moralny o kobiecie w sytuacji A i uznać, że nawet jeśli stanowisko, którego bronił jest racjonalne, spójne i słuszne, to tylko w odniesieniu do takich przypadków, gdy płód nie osiągnął jeszcze etapu samodzielności bytowej, a więc przed 24 tygodniem życia. Zatem kobieta w sytuacji A nie powinna mieć prawa do przerwania ciąży. Ten moment można by uznać za dojście do stanu równowagi refleksyjnej w poglądach Salomona: kobieta w sytuacji A nie powinna mieć prawa przerwania ciąży (przemyślany sąd moralny), ponieważ życie jest wyższą wartością niż własność (zasada moralna), a płód w szóstym miesiącu ciąży posiada już zdolność do samodzielnego życia poza łonem matki (teoria tła).

## 2. Schemat działania metody SRR

Powyższy przykład ilustruje działanie metody SRR w praktyce, rozważając jeden z możliwych scenariuszy poruszania się tam i z powrotem pomiędzy intuicjami, zasadami moralnymi i teoriami tła. W poniższej tabeli przedstawiono go na zasadzie schematu, co pozwala wyodrębnić w sposób bardziej wyraźny poszczególne etapy działania metody SRR.

Etapy dochodzenia do RR	Intuicja moralna	Zasada moralna	Teoria tła
wyjściowe stanowisko Salomona	kobieta w sytuacji A powinna mieć prawo do aborcji	każdy ma prawo decydowania o własnym ciele	
kontrprzykład			płód jest odrębnym organizmem a nie ciałem matki
modyfikacja stanowiska Salomona	kobieta w sytuacji A powinna mieć prawo do aborcji	nikt nie ma prawa używania czyjejs własności bez zgody właściciela	płód jest odrębnym organizmem a nie ciałem matki (ale używa ciała matki bez jej zgody)

<sup>15</sup> Zob. M. Sandel, *Moral Argument and Liberal Toleration*, w: M. Sandel, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2005, s. 134. Podobna argumentacja do przedstawionej w tym przypadku instruktażowym do metody RR została zastosowana w słynnej sprawie Roe vs. Wade.

kontrprzykład	przerwanie karmienia (odmowa zgody na użycie przez dziecko piersi matki) zagrażające życiu dziecka nie powinno mieć miejsca	życie powinno cieszyć się silniejszą ochroną niż własność	
modyfikacja stanowiska Salomona	kobieta w sytuacji A powinna mieć prawo do aborcji	życie powinno cieszyć się silniejszą ochroną niż własność	płód nie żyje w pełni, lecz potencjalnie, gdyż nie jest zdolny biologicznie do samodzielnego życia
kontrprzykład			płód od 24 tygodnia jest już zdolny do samodzielnego życia poza łonem matki
równowaga refleksyjna	kobieta w sytuacji A nie powinna mieć prawa do aborcji	życie powinno cieszyć się silniejszą ochroną niż własność	płód od 24 tygodnia jest już zdolny do samodzielnego życia poza łonem matki

### III. Dyskusja

Metoda RR jest sposobem rozumowania stosowanym w filozofii politycznej i moralnej w sposób naturalny, można by powiedzieć intuicyjny i jest w niej obecna właściwie od samego początku. Jej pierwszym i najbardziej znanym przykładem w historii jest metoda dialektyczna stosowana przez Sokratesa, który w swych dyskusjach z obywatelami Aten wychodził od ich pierwotnych opinii na temat tego, czym jest zbożność albo sprawiedliwość, aby następnie konfrontując je z kontrprzykładami doprowadzić do ich odrzucenia lub modyfikacji (metoda elenktyczna). Celem zaś owej dialektyki było wydobycie z rozmówców przekonania spójnych i prawdziwych (metoda majeutyczna). Gdzie elenktyka odpowiada konfrontacji wyjściowych sądów moralnych z kontrprzykładami w metodzie RR, tam majeutyka odpowiada osiągnięciu stanu równowagi refleksyjnej.

Abstrahując jednak od podobieństw i różnic między metodą RR *sensu stricto* (zaprojektowaną przez Johna Rawlsa) a takimi jej historycznymi antecedencjami, jak dialektyka Sokratesa (metoda RR *sensu largo*), można wskazać na ograniczenia i mankamenty tego sposobu postępowania w filozofii polityki, który zaprezentowaliśmy w niniejszym artykule.

Zasadniczym problemem związanym z metodą RR jest jej relacja do kategorii prawdy. Koherencja w danym systemie poglądów, której poszukuje metoda RR, jest czymś innym niż prawda. Spójny wewnętrznie zespół poglądów może być

fałszywy. Spójne zeznania świadków starających się chronić sprawcę przestępstwa nie stają się prawdziwe na mocy ich koherencji. Jak można to było zaobserwować w zaprezentowanym tu przypadku instruktazowym, równowaga refleksyjna, do której doszedł sędzia Salomon (przypominająca w dużym stopniu stanowisko Sądy Najwyższego w sprawie Roe vs. Wade) jest daleka od satysfakcjonującego rozwiązania problemu aborcji i tak jak wyrok w sprawie Roe vs. Wade może podlegać uzasadnionej krytyce i ostatecznie odrzuceniu. Co więcej, z łatwością można sobie wyobrazić przynajmniej kilka równie racjonalnych równowag refleksyjnych w omawianym przypadku instruktazowym. Sędzia Salomon mógłby bowiem przywoływać inne teorie tła – jak np. teorie początku życia ludzkiego, rozróżnienia na istotę i osobę ludzką, teorie wyjaśniające fenomen totipotencjalności zygot<sup>16</sup> *etc.* – i wówczas uzyskiwałby inne równowagi refleksyjne. Która z tych kilku równowag refleksyjnych byłaby tą najbardziej racjonalną? Wedle jakiego kryterium mielibyśmy o tym zdecydować, skoro naszym kryterium jest właśnie równowaga refleksyjna?

Podobnie wygląda sytuacja, gdy zastanowimy się nad statusem intuicji moralnych w metodzie RR. Intuicje moralne nie mają żadnego wyróżnionego statusu. Nie są ani ważniejsze, ani mniej ważne niż zasady moralne, które je uzasadniają. Wedle jakich kryteriów decydować, która strona procesu równoważenia powinna być zmodyfikowana? Intuicja w świetle zasady moralnej czy zasada moralna w świetle intuicji? A może intuicja w świetle teorii tła? W naszym przypadku instruktazowym raz zasada moralna była modyfikowana w świetle teorii tła, innym razem zasada moralna w świetle intuicji, jeszcze innym intuicja w świetle teorii tła. Równowaga refleksyjna, do której doszedł sędzia Salomon mogłaby wyglądać inaczej, gdyby rozłożył on inaczej priorytety i dokonał innych modyfikacji. Jakim kryterium się posłużył podejmując decyzje o takich a nie innych zmianach w zespole swych poglądów? Wydaje się, że jedynym możliwym kryterium takich decyzji jest subiektywne przekonanie o sile czy to intuicji, czy to zasady moralnej. Jako że metoda RR nie opiera się na żadnej filozoficznej teorii zmysłu moralnego, intuicje moralne, o których mówi, mają status przekonań uformowanych w procesie socjalizacji w przygodnych warunkach historyczno-kulturowych.

Stąd można wnioskować, że metoda RR lepiej zdawałaby egzamin w ramach rozumowania prawniczego np. w systemie *common law*, niż w filozofii polityki. Precedensy w prawie będące – zdaniem takich filozofów, jak Dworkin czy Haslett – analogonami przemyślanych sądów moralnych w filozofii polityki posiadają powagę i status, których brak intuicjom. Po pierwsze, na mocy obowiązującej

<sup>16</sup> Zob. J. Burgess, *Could a Zygote Be a Human Being?*, "Bioethics", vol. 24, nr 2, 2010, s. 62–66, gdzie autor rozważa alternatywne teorie początku życia ludzkiego w kontekście fenomenu totipotencjalności zygot.



w systemie prawa *common law* zasady *stare decisis et non quieta movere* wcześniejsze decyzje sędziów muszą być przestrzegane w kolejnych sprawach; intuicje moralne w metodzie RR podlegają relatywnie dowolnym zmianom i nie są wiążące w żaden wyróżniony sposób. Po drugie, precedensy, w oparciu o które procedują sędziowie rozstrzygający sprawy, są takie same dla wszystkich sędziów; intuicje moralne różnią się w zależności od kultury, czasu a nawet osoby<sup>17</sup>. Stąd procedura RR w odniesieniu do rozumowania prawniczego ma dużo bardziej obiektywistyczny charakter. Z drugiej jednak strony, kwestią wymagającą oddzielnej dyskusji jest pytanie, czy analogia między precedensami w *common law* a intuicjami moralnymi w metodzie RR zaproponowana przez Dworkina w jego „konstruktywistycznym modelu” interpretacji głębokiej struktury teorii Rawlsa jest słuszna. Skłaniałibyśmy się raczej do negatywnej odpowiedzi na to pytanie. Rozumowanie prawnicze w systemie *common law* przypomina bardziej metodę kazuistyczną w filozofii polityki, w której filozof odnosi się do tzw. przypadków paradygmatycznych o wyróżnionym statusie w celu rozwiązania aktualnie problematycznego przypadku (*case*).

Zamierzeniem Johna Rawlsa było wypracowanie metody, która swoją siłę będzie czerpała z kategorii koherencji, nie zaś z jakkolwiek rozumianych elementów o wyróżnionym statusie, jak np. oczywiste zasady moralne czy intuicje stanowiące wgląd w obiektywną rzeczywistość moralną. Uzyskaliśmy w ten sposób procedurę rozumowania w filozofii polityki, która posiada silny rys relatywistyczno-subiektywistyczny, będący wynikiem przygodnego statusu intuicji moralnych oraz umiarkowany wymiar obiektywistyczny gwarantowany przez obecne w niej teorie tła i wymóg spójności. Biorąc pod uwagę fakt, że już u zarania metody RR, czyli w myśli Sokratesa spotykamy się z sytuacją, w której *de facto* żaden dialog sokratyczny nie kończy się konkluzją, a filozofia rozumiana jest jako nieustanne dociekanie, „wiatr myśli”, zasadnym wydaje się pytanie, czy w ogóle można by oczekiwać czegoś więcej od metody w filozofii polityki?

<sup>17</sup> D.W. Haslett, *What Is Wrong With Reflective Equilibria?*, s. 309.

# Metodologia badań argumentacji i jej związków z racjonalnością

## I. Wstęp

Co to w zasadzie oznacza, że dany argument jest dobry? Czy jest on dobry, kiedy skutecznie przekonuje do czyichś racji czy raczej jego jakość zachowana jest nawet, gdy nie przekonuje, lecz strzeże słusznej racji – prawdy – to pierwsza wątpliwość. Druga natomiast związana jest z tym, czy dobry argument to taki, który zamyka dyskusje, rozwiewając wątpliwości raz na zawsze czy raczej ten, który dopiero ją otwiera – poszerza jej zasięg? Co do pierwszego problemu, to rację bez wątpienia ma Artur Schopenhauer, który w swoim podręczniku do erystyki zwraca uwagę, iż można mieć rację co do prawdy obiektywnej, lecz brak argumentów do jej obrony i *summa summarum* przegrać w sporze argumentacyjnym z oponentem, którego racja nie ma związku z prawdą obiektywną, jest jednak broniona doskonałymi chwytami erystycznymi<sup>1</sup>. Co do drugiego problemu sprawa wydaje się być bardziej złożona i to on będzie stanowił *leitmotiv* naszych rozważań.

Istnieją dwa znaczenia, w jakich występuje sformułowanie *dobry argument* w kontekście interesującego nas problemu. Pierwsze to takie, w którym dobry argument oznacza argument rozstrzygający w danej kwestii. Drugie to takie, w którym argument przyczynia się do rozwinięcia dalszej argumentacji; zarówno argumentacji rodzimego stanowiska, jak i stanowisk polemicznych. Dystynkcja ta widoczna jest w obserwacji poczynionej przez Daniela Dennetta, którą autor nazywa zakładem Faustowskim (*Faustian bargain*): „Jeśli Mefistofeles zaproponowałby Ci dwie następujące opcje, to którą byś wybrał? (A) Rozwiązujesz duży problem filozoficzny tak konkluzywnie, że nie pozostaje nic do dodania (dzięki Tobie pewien obszar badań zostaje zamknięty na zawsze i zdobywasz dzięki temu miejsce w historii). (B) Pisziesz książkę o tak pociągających trudnościach i kontrowersjach, że zostaje ona na wieki w zbiorach lektur obowiązkowych”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Schopenhauer, *The Art of Always Being Right*, Gibson Square, 2009.

<sup>2</sup> D. Dennet, *Intuition Pumps and others Tools for Thinking*, Penguin Books, London 2014, s. 411.

## II. Potencjał argumentacyjny

Drugie znaczenie sformułowania *dobry argument* zbliża nas do pojęcia potencjału argumentacyjnego. Autor *Open Society and Its Enemies* postuluje coś, co Michał Heller nazywa „dyskutowalnością” argumentów: „Myślę, że tu właśnie pojawia się trafność propozycji Poppera, by za odpowiednik falsyfikowalności w naukach empirycznych uznać „dyskutowalność” w filozofii – tylko te kierunki filozoficzne uznać za wartościowe, które są otwarte na dyskusję. Dodam od siebie, że nie idzie tu o deklarację gotowości (to wyrażają wszyscy lub prawie wszyscy), lecz o faktyczną otwartość na dyskusję, tzn. o gotowość uznania trafnych argumentów przeciwnika. Właśnie na skutek krytycznych dyskusji mogą dokonywać się korekty zakładanych wizji”<sup>3</sup>. Sam Popper nazywa swoje stanowisko „krytycznym racjonalizmem” i przeciwstawiając je „racjonalizmowi niekrytycznemu” charakteryzuje je w następujących słowach: “To podejście [krytyczny racjonalizm – przyp. Ł. P.] z jego emfazą argumentu i doświadczenia, z jego narzędziem, mogą być w błędzie i Ty możesz mieć rację i dzięki wysiłkom możemy zbliżyć się do prawdy, jest jak wspomniano wcześniej, blisko spokrewnione z podejściem naukowym. Jest związane ideą, że każdy odpowiada za błędy, które mogą być dostrzeżone przez niego samego, przez innych lub przez jego samego przy pomocy krytycyzmu innych. To zatem pociąga za sobą ideę, że nikt nie może być swoim sędzią oraz ideę tego, iż ludzie nie są doskonali (jest to zbliżone do idei “obiektywności naukowej”, którą analizowano w poprzednim rozdziale). Jej wiara w rozum nie jest jedynie wiarą w nasz własny rozum, ale również – i nawet przede wszystkim – w rozum innych”<sup>4</sup>. Krytyczny racjonalizm jest zatem pewną postawą argumentacyjną. Ponadto, postawa ta przyznaje prymat pewnego rodzaju argumentom. Są to argumenty, których uzasadnienie jest możliwe – to jest warunek minimalny – a im szerszy zasięg ma to uzasadnienie, tym argument jest silniejszy. Jednocześnie argument powinien być pozbawiony balastu, który uniemożliwiłby mu samokrytycyzm. Idealnym przypadkiem takiego argumentu byłby taki, który w znacznej mierze odseparowany jest od stanowiska, z którego jest wypowiedzany. Powyższe warunki zaistnienia dobrego argumentu składają się na kryterium, któremu nadajemy nazwę *potencjału argumentacyjnego*. *Pros hen*<sup>5</sup> potencjału argumentacyjnego to permanentna deliberacja, która w ramach budowanej przez nas mapy nosi nazwę

<sup>3</sup> M. Heller, *Przeciw fundacjonizmowi* [w:] Idem, *Filozofia i wszechświat. Wybór pism*, Universitas, Kraków 2006, s. 95.

<sup>4</sup> K. R. Popper, *Open Society and Its Enemies*, (II volumes), Princeton University Press, Princeton 1966, s.433.

<sup>5</sup> Idea wykorzystania *pros hen* jako narzędzia analitycznego na niwie filozofii polityki została rozwinięta przez Łukasza Dominiaka w jego dysertacji o komunitaryzmie; Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 11, *passim*.

*progu refleksyjnego*. Element ten należy kojarzyć z argumentacją, w ramach której odraczałoby się jakąkolwiek decyzję o działaniu na rzecz samego procesu myślowego. Pisze o tym Dewey w następujących słowach: „Pojawiające się impulsy są czasowo wstrzymywane. Mówimy: „Zatrzymaj się i pomyśl!” Jest to tautologia. Myślenie jest wstrzymywaniem się i wstrzymywanie jest myśleniem. To znaczy, że wstrzymywanie impulsu jest przerwaniem go w sferę idei.”<sup>6</sup>. Moment namysłu jest więc przystankiem, w trakcie którego skłaniamy się ku myśli, ku teorii, by na tej właśnie drodze znaleźć właściwe rozwiązanie. Czytamy u tego samego autora: „Deliberacja jest próbą akcji. Kiedy jest intelektualna, nie jest jedynie obojętnym rozważaniem obiektywnych rzeczy. Nie jest to myślenie o możliwościach i efektach, polega to raczej na wyobrażaniu sobie ich właściwie jako operacyjnych i będących w działaniu.. Jest to eksperyment wyobrażeniowy. [...] Powiedzieć, że jest ono próbne to mieć na myśli, iż jest umysłowe [...] deliberacja nie jest jedynie stawianiem przed nami pewnych danych. Dokonujemy projekcji samych siebie na ten wyobrażeniowy efekt. Jeśli potrafimy to zrobić, osiągamy uczucie satysfakcji i będziemy pewnie zmierzać tą drogą, do momentu napotkania kolejnych przeszkód.”<sup>7</sup>. Deliberacja jest zatem formą aktywności, która podobna jest do głównej koncepcji Poppera, wedle której całość działań człowieka w rzeczywistości można opisać jako zmaganie się z problemami wedle porządku: problem – namysł – rozwiązanie, rodzące kolejne problemy wymagające namysłu i rozwiązania. Dostrzegamy podobieństwo między koncepcjami Poppera i Deweya na tym gruncie – deliberacja / ewolucyjna teoria wiedzy oraz w postulatach myślenia refleksyjnego / myślenia krytycznego. Myślenie refleksyjne oznacza wedle Deweya: „[...] zawieszenie sądu podczas trwania dociekania, i zawieszenie to jest podobne do czegoś bolesnego. Jak zobaczymy później, najważniejszy czynnik w trenowaniu dobrych nawyków myślowych polega na nabywaniu postawy zawieszony konkluzji i na próbowaniu różnych metod poszukiwania nowych materiałów w celu potwierdzenia lub obalenia pierwszej sugestii, która się pojawia. Podtrzymywanie stanu wątpliwości i dbanie o systematyczne oraz rozległe dochodzenie – to są wyznaczniki myślenia”<sup>8</sup>.

Reasumując, istnieje pewien etap argumentacji, polegający na oddaniu się refleksji, na poszukiwaniu. Jeśli ten etap wykroimy i odseparujemy od samego procesu to uzyskamy coś, co można nazwać argumentacją o największym potencjale argumentacyjnym. Jest to konstrukcja o charakterze idealnym. Jej powszechne obowiązywanie musiałoby wiązać się z odstąpieniem od działania – „Zatrzymaj

<sup>6</sup> J. Dewey, *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898*, edited by D. F. Koch, Hafner Press, New York 1976, s. 61.

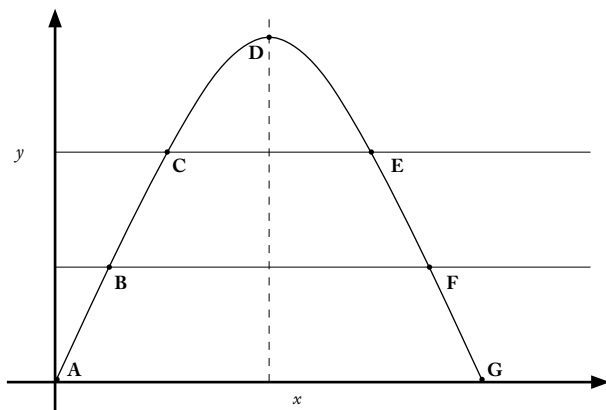
<sup>7</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>8</sup> J. Dewey, *How We Think?*, D. C. Heath & CO., Publishers, Boston New York Chicago 1910, s. 47.

się i myśl” – to jest tautologia.” Wyznaczenie tego punktu i tego typu argumentacji jest potrzebne z perspektywy heurystycznej. Stanowi przykład twierdzeń i warunków wypowiedzianych tych twierdzeń odznaczających się najwyższym potencjałem argumentacyjnym. Sam potencjał argumentacyjny ma stanowić asumpt, który umożliwi nam zbudowanie mapy argumentacji.

### III. Potencjał argumentacyjny jako kryterium typologii argumentacji

Jeśli przyjąć postulaty Poppera, Deweya oraz inne wyżej omówione za wiążące dla celów naszej analizy, to typologia argumentów według kryterium potencjału argumentacyjnego mogłaby przyjąć kształt następującej krzywej, gdzie oś  $y$  oznacza stopień otwartości argumentacji oraz jej refleksyjność, oś  $x$  jest natomiast kontinuum wtórnym, które ma przedstawiać kolejne stopnie argumentacji, które są oddzielone symetrycznie przez tak zwany *próg refleksyjności*. Element ten (co zostanie obszerniej opisane i zanalizowane w dalszej części) stanowi punkt zwrotny wykresu. Należy kojarzyć go z abstrakcyjną fikcją permanentnego procesu argumentacji, gdzie argumenty nie osiadają nigdy na łonie jakiegokolwiek stanowiska. Po przekroczeniu tego progu typy argumentów zmieniają się pozostając jednak w relacji do argumentacji opisanych przed progiem. Punkty od A do G stanowią typy argumentacji.



Rys. Typologia argumentacji

O podobnym układzie pisze ks. Michał Heller: „Sądzę, że argumentacje występujące w filozofii, a także w naukach, dałoby się w zasadzie ułożyć w taki ciąg, że na jego, powiedzmy lewym końcu znalazłyby się argumentacje bez składowej hermeneutycznej, a na jego prawym końcu – argumentacje bez składowej logiczno-dedukcyjnej (a jeżeli takie nie istnieją, to z minimalną składową logiczno-

-dedukcyjnej). Im jakaś argumentacja bliżej lewego końca ciągu, tym mniejszą miałaby składową hermeneutyczną; im bliższa prawego końca ciągu – tym mniejszą składową logiczno-dedukcyjną. Argumentacje racjonalistyczne znajdowałyby się stosunkowo blisko lewego końca ciągu; argumentacje wizjonerskie odpowiednio blisko prawego końca ciągu. Istotną rzeczą jest, że żadna argumentacja filozoficzna, o ile tylko dotyczy nietrywialnego twierdzenia filozoficznego, nie jest pozbawiona składowej hermeneutycznej<sup>9</sup>. Gwoli wyjaśnienia, składowa hermeneutyczna to ta część argumentacji odpowiadająca za objaśnianie danej wizji – umożliwianie odbiorcy przyjęcie perspektywy wewnętrznej względem niej. Składowa logiczno-dedukcyjna to jej przeciwstawienie; to twierdzenie, które samo siebie broni i nie ma związku z czyjąś wizją, lecz dotyczy prawideł logiki. Zasadnicza różnica między koncepcją Hellera, a naszą polega na tym, iż nasza typologii argumentacji zbudowana jest w dużej mierze na fundamencie filozofii politycznej, gdzie argumentacje są silnie zorientowane na przekonywanie drugiej strony, mają – mniejszy lub większy – związek z argumentowaniem w sferze publicznej, podczas gdy Heller (za Woleńskim) obejmuje swoją typologią również argumentacje *stricte* filozoficzno-logiczne, w których faktycznie uchwycić można te argumenty, które są niemalże pozbawione składowej hermeneutycznej – jako przykład posłużyć może sama logika formalna, która z perspektywy publicznej, czy też w kontekście przekonywania nie ma tak dużego znaczenia jak inne instrumenty dowodzenia.

Kolejnym punktem wyводу jest opisanie mapy argumentacji stworzonej na podstawie wyżej nakreślonego wykresu. Każdy z wyznaczonych punktów wykresu stanowi swego rodzaju model. Ma on na celu wykazanie formalnych warunków funkcjonowania poszczególnych argumentów. Zabieg ten ma dowieść różnorodności modeli, co prowadzić ma do konstatacji, iż możemy mówić o wielu różnych rodzajach racjonalności, w ramach których funkcjonują argumenty, pochodzące z różnych stanowisk. Tą drogą omijamy problemy związane ze spójnością danego stanowiska – naszym założeniem jest, iż w ramach jednego stanowiska funkcjonować mogą argumenty przynależne do różnych typów racjonalności. Zaproponowana przez nas typologia argumentów nie wyczerpuje wszystkich możliwości zaistnienia sytuacji argumentacyjnych, a tym bardziej nie rości sobie prawa do objęcia swoim zasięgiem wszystkich możliwych typów racjonalności. Używając kryterium potencjału argumentacyjnego wyróżniliśmy następujące typy argumentacji: (A) argumentację alogiczną; (B) argumentację subiektywistyczną; (C) argumentację ograniczonego audytorium; (D) argumentację refleksyjną; (E) argumentację paradygmatyczną; (F) argumentację relatywistyczną; (G) argumentację zamkniętą logicznie.

<sup>9</sup> M. Heller, *Przeciw fundacjonizmowi...*, s. 93.

## 1. Argumenty alogiczne (A)

Argumenty tego typu cechują się przede wszystkim oderwaniem od kategorii racjonalności pojmowanej intuicyjnie. Są jednak w jakiejś relacji do niej. Jeśli problem ujmemy od strony modelu racjonalności to stwierdzić można, iż mamy do czynienia z „racjonalnością nieracjonalną”; że istnieją warunki, które determinują ten, a nie inny kształt twierdzeń. Jednym z takich warunków może być wiara. Twierdzenia te są wypowiedzane pod nieobecność czynników rozumowych – w ramach natchnienia mistycznego, ale również błędu i nieświadomego popadania w niespójność. W ramach racjonalnego dociekania są one oznaką obrania błędnej ścieżki argumentacyjnej i stanowią punkt, z którego należy się wycofać. Jednakże w ramach niektórych stanowisk świadczą one o mocy argumentu – jego supremacji względem takich kategorii jak: oczywistość, konieczność, racjonalność, rozum.

Przykładem głównym argumentów alogicznych (A) jest tak zwana niespójność performatywna, którą John Finnis ukazuje broniąc argumentu o włączeniu wiedzy do katalogu dóbr podstawowych<sup>10</sup>. Przedstawiciel Nowej Teorii Prawa Naturalnego rozwija argumentację w sposób następujący. Wymienia on przykładowe zasady porządkujące racjonalne rozważania: (1) zasady logiki – np. formy wnioskowania dedukcyjnego – powinny być stosowane w każdym myśleniu, nawet jeśli nie można ich uzasadnić bez popadania w błędne koło (ponieważ stosuje się je w każdym dowodzie); (2) istnieje dostateczna racja, że rzeczy mają się tak, a nie inaczej, jeżeli nic nie przemawia za tym, że taka racja nie istnieje; (3) należy odrzucić tezy samounieważniające się; (4) należy uważać zjawiska za realne, jeśli nie ma jakiegoś powodu, by przeprowadzić rozróżnienie pomiędzy zjawiskowością a realnością.; (5) należy przedkładać pełen opis danych nad opisy częściowe i nie należy przyjmować takiego objaśniania czy tłumaczenia zjawisk, które wymaga lub postuluje jakąś niespójność z danymi, które ma objaśniać; (6) sprawdzona metoda interpretacyjna powinna być stosowana w dalszych podobnych przypadkach dopóki nie pojawi się racja na rzecz jej odrzucenia; (7) należy preferować te teorie, które odznaczają się prostotą, zdolnością przewidywania i dużą mocą wyjaśniającą<sup>11</sup>.

O oczywistości (*self-evidence*) praktycznej zasady, która mówi o wiedzy jako dobru podstawowym autor pisze, iż te zasady racjonalności teoretycznej są niedemonstrowalne; oznacza to, że nie można ich dowieść, ani im zaprzeczyć, ponieważ każdy dowód je zakłada. Należy przyznać im status obiektywnych, obowiązujących bez względu na kontekst. Ponadto: ”Jednak odrzucenie ich czyni nas niezdolnymi do

<sup>10</sup> J. M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford New York 2011. (Tłumaczenie na język polski: J. M. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001.)

<sup>11</sup> Ibidem, s. 68.

poszukiwania wiedzy, a zanegowanie ich jest po prostu nierozsądne. Z tych wszystkich względów zasady racjonalności teoretycznej są oczywiste. Z tych samych względów twierdzimy, że podstawowa zasada praktyczna, iż dobrze jest dążyć do zdobycia wiedzy jest oczywista<sup>12</sup>. O problemie tym pisze również Stagiryta: „Zatem skoro jasne jest, że aksjomaty odnoszą się do wszystkich rzeczy jako takich (bo byt jest wspólny wszystkim rzeczom), to do tego, kto bada byt jako taki, należy też zbadanie i tych prawd. Dlatego też nikt z tych, którzy prowadzą badania szczegółowe, nie próbuje powiedzieć czegoś o ich prawdziwości czy fałszywości, ani geometra, ani arytmetyk [...] Jasne więc, że do filozofa tzn. tego, kto bada naturę wszelkiej substancji, należy także zbadanie zasad sylogizmu. [...] To jest właśnie filozof, a najpewniejsza zasada wszystkiego jest ta, względem której nie można się pomylić; wszak tego typu zasada musi być najlepiej znana (bo wszyscy mogą się mylić tylko w tym, czego nie znają) i nie wyprowadzona z innej zasady.”<sup>13</sup> Wystąpienie przeciw wyżej opisanym zasadom musi być zatem wystąpieniem przeciw samemu dowodzeniu.

Finnis ukazuje w analityczny sposób charakterystykę niespójności performatywnej, ale ma ona również bardziej wyrazistą wersję, gdy przejdziemy na grunt rozważań nad relatywizmem i uniwersalizmem, co można spotkać w pracach Stevena Lukesa<sup>14</sup>. Głównym celem tego autora jest wykazanie znaczącej różnicy między relatywizmem a pluralizmem, przy wyraźnym opowiedzeniu się za tym drugim. Relatywizm bowiem uwikłany jest w pułapkę samozaprzeczenia.

Sprzeczność performatywna polega tu zatem na identyfikowaniu danego stanowiska i przez to identyfikowanie, przez ten dokładnie akt, następuje opisanie i zidentyfikowanie stanowiska, z którego twierdzenia te pochodzą. Najkrócej rzecz ujmując twierdzenia o kulturowym determinizmie same są kulturowo determinowane.

Finnis podaje również przykład, który polega na próbie zanegowanie etyki, zidentyfikowanie jej jako dyscypliny; tudzież jako wyboru życiowego, pozbawionego racji bytu. Czyni to w słowach: „Byłoby irracjonalnym twierdzić, iż ten wybór [wybór dotyczący zaangażowania w poszukiwania etyczne] nie jest dobrym i wartościowym wyborem, bo jak każde inne twierdzenie i to potrzebowałoby uzasadnienia, a zidentyfikowanie racji dla uzasadnienia samo byłoby przykładem aktywności, o której powiedziano, że jest bezwartościowa. Stwierdzenie, że etyka jest bezwartościowa jest albo pozbawione wsparcia (a więc niewarte rozważenia) bądź jest samozaprzeczeniem”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 69.

<sup>13</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 1005b, s. 668-669 [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, PWN, Warszawa 1990.

<sup>14</sup> S. Lukes, *Liberals and Cannibals. On Implications of Diversity*, Verso, London 2003, s. 114. Tłumaczenie na język polski: S. Lukes, *Liberalowie i kanibale. O konsekwencjach różnorodności*, tłum. Łukasz Dominiak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.

<sup>15</sup> J. M. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, Waszyngton 1983, s. 4-5.



Skrajnym przykładem argumentów alogicznych i sprzeczności performatywnej jest irracjonalistyczna filozofia Lwa Szestowa, o której Nikołaj Bierdiajew pisze następująco: „Lew Szestow po prostu nie interesował się tym problemem [komunikacji międzyludzkiej i racjonalności pojęć – przyp. Ł.P.] i nie pisał o nim, pochłonięty w całości stosunkiem człowieka i Boga, a nie stosunkiem człowieka i człowieka. Jednak jego filozofia bardzo ostro stawia ten problem, on sam staje się problemem filozofii. Jego sprzeczność polegała na tym, że był filozofem, to znaczy człowiekiem myśli i poznania, i poznawał tragedie ludzkiego istnienia, odrzucając poznanie. Walczył przeciwko tyranii rozumu, przeciwko władzy poznania, które wyгнаło człowieka z raju, na terytorium samego poznania, uciekając się do narzędzi samego rozumu”<sup>16</sup>. Filozofia Szestowa wydaje się być projektem sprzecznym u podstaw. Tytuł jednej z jego książek to *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*<sup>17</sup>. W wywodzie tym rosyjski autor rozwija koncepcję egzystencjalizmu gloryfikując jednostkę otwartą na Absolut, którego główną cechą jest nieuchwytność i supremacja względem konieczności, oczywistości, praw natury, racjonalności oraz moralności. Dylemat Eutyfroński jest tutaj rozwiązany na rzecz bogów. Autor *udowadnia* to za pomocą analizy momentów ekstremalnych w egzystencji oraz twórczości Fryderyka Nietzschego i Fiodora Dostojewskiego. Udowadnia – a zatem buduje *quasi*-logiczny dyskurs; filozofuje, stara się mądrością objąć tragedię. Przez to właśnie dowodzenie potwierdza nieodzowność racjonalności w szczątkowej choćby formie.

Zauważmy w tym miejscu, iż nasza analiza zgodna jest z analizą Hellera w punkcie, w którym wskazuje on, iż nie sposób znaleźć argumentację całkowicie pozbawioną składowej logiczno-dedukcyjnej. Dowodem na to jest sprzeczność performatywna Szestowiańskiego irracjonalizmu, którą wyżej opisaliśmy – autor przyjmując za cel obalenie logiki nie jest w stanie wydostać się z jej sideł, podążając drogą *quasi*-racjonalnej argumentacji.

Argumenty alogiczne nie wymagają uzasadnienia, ponieważ same skierowane są przeciw uzasadnianiu jako takiemu. W tym przypadku racją jest brak racji, jak ma to miejsce w Tertuliańskim *credo quia absurdum*. Ponadto należy wiązać je z pewną formą solipsyzmu, jak wskazuje Heller: „Zdania na temat wizji poza wizją nic nie znaczą lub mają znaczenie inne od zamierzenia autora wizji. Uznawanie wizji dokonuje się przez stopniowe odkrywanie znaczeń”<sup>18</sup>.

Inne przypadki użycia argumentacji typu A to argumenty wykraczające poza racjonalny horyzont epistemologiczny, które wykluczają racjonalne ich uzasadnienie

<sup>16</sup> M. Bierdiajew, *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa* [w:] L. Szestow, *Spekulacja i objawienie*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 8 – 9.

<sup>17</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Czytelnik, Warszawa 1987.

<sup>18</sup> M. Heller, *Przeciw fundacjonizmowi...*, s. 91.

przy jednoczesnej niespójności logicznej; argumenty samozaprzeczące. Przykładem wywodzącym się z debaty biopolitycznej jest uwaga Jürgena Habermasa o autoinstrumentalizacji gatunku ludzkiego: „Jeżeli jednak eugeniczna heteronomia zmienia reguły samej gry, nie można jej krytykować na gruncie samych tych reguł. Toteż eugenika liberalna prowokuje do oceny moralności w ogóle. [...] Wobec eugenicznej autoinstrumentalizacji gatunku ludzkiego, która zmienia reguły gry moralnej, nie mają mocy argumenty, które same wywodzą się z tej gry. Na właściwej płaszczyźnie argumentacyjnej znajduje się tylko moralna autorefleksja, czyli rozważania nad etyką gatunku, obejmujące naturalne (a w konsekwencji także mentalne) przesłanki moralnej samowiedzy działających odpowiedzialnie osób. Takim etycznogatunkowym sądom brak jednak zniewalającej – w domyśle – mocy racji ściśle moralnych”<sup>19</sup>. Rozwijając argument Habermasa należy stwierdzić, iż zwolennicy „eugenicznej autoinstrumentalizacji gatunku”, czyli na przykład transhumaniści uważają, iż kategoria natury ludzkiej nie powinna być przedmiotem troski przedstawicieli gatunku ludzkiego. Oceniają oni jednak kondycję gatunku z perspektywy, którą uznać należy za przykład argumentacji alogicznej. Jest to perspektywa zakładająca istnienie świata, w którym żyją istoty, których system moralny mógłby mieć radykalnie odmienny kształt od współcześnie istniejących, ponadto takowy mógłby w ogóle nie istnieć w znaczeniu, w jakim istnieje obecnie. To co nazywamy moralną argumentacją, dociekaniem etycznym mogłoby nie być w ogóle związane z racjonalnością praktyczną pojmowaną na sposób obecny. Sprzeczność performatywna polega tutaj na samozaprzeczeniu, jakiego dokonują transhumaniści, a sformułować można je następująco: jeśli uznamy, że w skład natury ludzkiej wchodzi dociekanie moralne, racjonalna argumentacja, to negując naturę ludzką za pomocą racjonalnej argumentacji jednocześnie uznajemy jej istnienie. Podsumowując zatem: transhumanistyczne argumenty przeciw naturze ludzkiej jednocześnie ją potwierdzają ze względu na używanie racjonalnej argumentacji moralnej, będącej istotowym elementem natury ludzkiej.

Argumenty alogiczne występujące w dyskursie filozoficzno-politycznym mogą posiadać swoich wyznawców, przy czym jest to specyficzne podejście do argumentu jako takiego, który kojarzony jest raczej z uznaniem, przyznaniem racji, rozumowym objęciem zagadnienia. Jego zlokalizowanie na mapie argumentacji posiada wartość dwojaką: po pierwsze stanowi ją samo zidentyfikowanie tego typu argumentów, po drugie natomiast, scharakteryzowanie jego relacji z innymi argumentami – głównie poprzez zdemaskowanie danych argumentów – wykazanie ich alogiczności. Piętro wyżej znajdujemy argumenty emotywistyczne (B).

<sup>19</sup> J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003, s. 96.

## 2. Argumenty emotywistyczne (B)

Do tej grupy argumentów należą przede wszystkim sądy moralne i preferencje. Charakteryzują się tym, iż funkcjonują w oderwaniu od kategorii racjonalności jednakże stanowić mogą punkt wyjścia; mogą być konfrontowane z wymogami racjonalności, czego przykładem jest metoda równowagi refleksyjnej (*reflexive equilibrium*), w ramach której zestawiane są takie elementy, jak intuicje moralne (rozważne sądy moralne), zasady moralne oraz teorie tła<sup>20</sup>. Same w sobie jednak nie posiadają wysokiego potencjału argumentacyjnego.

Twierdzenia z tej grupy mają charakter subiektywistyczny, lecz subiektywizm jest szerszą kategorią. Zatem w celu dookreślenia nazwane zostały one emotywistycznymi. Sąd moralny w ramach argumentacji B jest wypowiedziany spontanicznie na zasadzie wyrażenia emocji; poprzedza on wszelkie rozumowanie moralne lub dociekanie racjonalne. Ponadto ma wyraźnie podłoże psychologiczne. Ponadto zauważyć należy, iż każdy emotywizm jest subiektywizmem, lecz nie każdy subiektywizm jest emotywizmem. Racją wyróżnienia argumentów emotywistycznych jest występowanie twierdzeń, w których ramach wyrażenie emocji stanowi substytut uzasadnienia.

Przytoczmy w tym miejscu obszerniejszy cytat z dzieła Alasdair'a MacIntyre'a: „W Hume'owskim rozumowaniu, tak samo jak w rozumowaniu Arystotelesowskim, nie ma miejsca na przesłankę o postaci „Pragnę tego a tego”. Dlaczego nie ma? Nie ma go oczywiście z powodów zasadniczo odmiennych od powodów przytoczonych przez Arystotelesa. Zgodnie ze stanowiskiem Arystotelesa to, że coś sprawia mi przyjemność albo przykrość, samo nie jest nigdy powodem, a tym bardziej dobrym powodem, do działania, nawet jeśli do działania może rzeczywiście skłaniać mnie oczekiwanie przyjemności albo przykrości. Jedyne o tyle, o ile uznaję, że osiągnięcie pewnej przyjemności albo uniknięcie pewnej przykrości zapewni mi uzyskanie pewnego dobra, posiadam powód do działania, a wtedy ma on postać „Osiągnięcia tego a tego jest dobrem dla takich a takich osób.” Choć według Hume'a do działania popycha mnie istotnie perspektywa przyjemności bądź przykrości, popycha mnie do niego odpowiednie uczucie – mówiąc współczesnym idiomem: odpowiednie pragnienie – a nie jego wyraz w wypowiedzi mającej postać „Chcę tego a tego”. Mogę rzeczywiście dać wyraz memu uczuciu posługując się tego rodzaju wypowiedzią, jednak wypowiedź ta jako taka, jak już powiedziałem, nie odgrywa żadnej roli w generowaniu działania”<sup>21</sup>. Zwróćmy w tym miejscu uwagę

<sup>20</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice. Revised edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, USA 1999, s. 40-47; R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury, London New York 1997, s. 185 – 222.

<sup>21</sup> A. MacIntyre, *Whose justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1988, s. 305.

na konstrukcję argumentów emotywistycznych („Chcę tego a tego”; „Pragnę tego a tego”). Są to w istocie wolne wypowiedzi, które nie mają sensu same w sobie. Są warunkowanymi psychologicznie twierdzeniami o charakterze przedrefleksyjnym. To, o czym pisali Hume i Arystoteles (rzecz jasna w odmienny sposób) to w zasadzie poszukiwanie tła naszych działań. Zajmowało ich zagadnienie związane z tym co motywuje ludzkie działanie i jakie jest miejsce racjonalności praktycznej w tym kontekście. Emotywizm należy utożsamić nie tyle z odrzuceniem kategorii racjonalności, co z jej pominięciem – poziom ten nie dosięga rozrządzeń na poziomie zasad, który ma wiele więcej wspólnego z racjonalnością.

Argumenty z sekcji B odznaczają się zatem subiektywizmem etycznym oraz indywidualizmem, na co zwraca uwagę Lesław Niebrój: „Psychologiczna zależność teorii wydaje się zresztą pułapką intelektualną, w którą wpada wielu myślicieli. [...] W rzeczywistości przecież subiektywista *per se* nie wypowiada się w kwestii względności / bezwzględności dobra i zła, lecz jedynie w kwestii ich (nie)obiektywności. Może przy tym istnieć wiele odmian subiektywizmu etycznego. W szczególnym (najbardziej radykalnym) przypadku subiektywizm taki może przybierać skrajną postać indywidualizmu, ale można również mówić np. o subiektywizmie etycznym wspólnot moralnych.”<sup>22</sup> Argumenty należące do grupy B są właśnie argumentami spod znaku indywidualizmu. Różnią się od relatywizmu tym, że abstrahują od kategorii dobra i zła w tym sensie, że ich poziom nie sięga refleksji *stricte* moralnej – dotyczącej zasad moralnych, których głównym wskaźnikiem jakościowym jest dobro i zło. Aby tego rodzaju refleksja pojawiła się, konieczne jest również zaistnienie szerszej teorii – szerszego typu racjonalności, w ramach którego można znaleźć uzasadnienia danych sądów moralnych. Emotywizm zatrzymuje się na samej artykulacji; polega on raczej na wypowiedaniu niż argumentowaniu, raczej produkowaniu komunikatów niż przekonywaniu. Czynniki intersubiektywne na dobre pojawiają się w naszej kolejnej sekcji – argumentach ograniczonego audytorium.

### **\*Dygresja o intuicjach moralnych i preferencjach**

Łukasz Dominiak na prowadzonym przez niego seminarium naukowym postawił wątpliwość, którą można by zrekonstruować w następujący sposób:

W tej części typologii argumentacji dokonano ewidentnego błędu przesunięcia kategoryjnego poprzez pomieszanie pojęć preferencji [chcę tego a tego] i intuicji moralnej [np. cudzołóstwo jest złe; mimo że chcę cudzołóżyć, mam intuicję moralną,

<sup>22</sup> L. T. Niebrój, *Bioetyka programów życiowych. Rozwinięcie koncepcji pryncypializmu Beauchampa i Childressa*, Wydawnictwo Tekst, Katowice 2010, s. 174.

że jest to coś złego]. Intuicja moralna jest kategorią wyższego rzędu, dotyczy ona oceny naszych preferencji: chcę tego a tego, ale mam intuicję moralną, że to złe / dobre.

W swojej książce określa on jeszcze wyraźniej relacje preferencji do intuicji, opisując stanowisko Charlesa Taylora: „Dana artykulacja [filozoficzna, religijna, czy ideologiczna – przyp. Ł.P.] koresponduje z naszą intuicją wtedy, gdy stara się dać wyraz owemu odczuciu, iż istnieją takie sposoby bycia, które są warte podziwu, bądź pogardy i udzielić odpowiedzi na pytanie, jakie są to sposoby, jakie jest jego uzasadnienie i jak można je rozpoznać (zdobyć wiedzę o nich i partycypować w nich). Koncepcja etyczna nie koresponduje zaś z rzeczywistością wtedy, gdy neguje tę podstawową intuicję moralną. Jaki jednak jest charakter owych intuicji – tu Taylor daje ścisłą definicję: dotyczą one tego, co nieporównanie wyższe w niesubiektywistycznym sensie, czyli mogące stanowić kryterium oceny naszych wyborów, pragnień, chceń”<sup>23</sup>.

Odpowiedź na ten zarzut przybiera kształt następującej linii argumentacyjnej. Jest tak w istocie, iż preferencja moralna w toku procesu dociekania moralnego współgra z kategorią intuicji moralnej. Jest kolejną wypowiedzią w wewnętrznym dialogu osoby rozumującej moralnie lub starającą się przekonać do racji moralnych za pomocą odwołania do intuicji, tak jak ma to miejsce w koncepcjach m. in.: Deniela Denneta<sup>24</sup>, Dereka Parfita<sup>25</sup>, Michaela Sandela<sup>26</sup>, Jeffa McMahana<sup>27</sup>, czy Ronalda Dworkina<sup>28</sup>. Nasz kontrargument brzmi jednak następująco: choć intuicja jest elementem procesu, w którym bezpośrednio poprzedza ją sąd moralny, to intuicja związana jest *stricte* z wyższym poziomem, w którym znaleźć możemy pewien system zasad, do których intuicje się odwołują, i który to system jest konstruowany w ramach poszczególnych wspólnot – przynależą one do wspólnoty wiedzy, a zatem w ramach typologii argumentacji, która będzie rozwijana w dalszej części wywodu, należy wiązać je z typem partykularnych audytoriów, które bazują na koncepcji wspólnot epistemicznych. Za pomocą teorii ostatniego z wymienionych wyżej autorów, sięgających po intuicję jako narzędzie wnioskowania moralnego, chcielibyśmy zbudować tło naszego kontrargumentu. Ronald Dworkin sięga po Rawlowską metodę refleksyjnej równowagi, ażeby zaproponować jej własną interpretację. Przypomnijmy w tym miejscu, iż w wydaniu autora *Teorii sprawiedliwości* metoda refleksyjnej równowagi ma dwie wersje. Pierwsza to tak zwana

<sup>23</sup> Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty...*, s. 295–296.

<sup>24</sup> D. Dennet, *Intuition Pumps and others Tools for Thinking*, Penguin Books, London 2014.

<sup>25</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984.

<sup>26</sup> M. Sandel, *Justice. What's the Right Thing to Do?*, Penguin Group, London 2011.

<sup>27</sup> J. McMahan, *Ethics of Killings. Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, Oxford New York 2002.

<sup>28</sup> R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury, London New York 2013.

metoda wąskiej refleksyjnej równowagi – w jej ramach badamy koherencję między intuicjami moralnymi a zasadami moralnymi. Druga natomiast polega na badaniu koherencji między trzema poziomami: intuicjami moralnymi, zasadami moralnymi, oraz tzw. teoriami tła, czyli teoriami, które dają nam wiedzę o świecie<sup>29</sup>. Dworkin skupia swoją uwagę na kategorii koherencji i proponuje dychotomię koherencji pojmowanej naturalistycznie i konstruktywistycznie<sup>30</sup>. Pierwszy model koherencji zakłada istnienie obiektywnej rzeczywistości moralnej, która jest odkrywana przez osoby wyposażone w zmysł moralny. Osoby te za pomocą intuicji dochodzą do zasad moralnych mających status obiektywnych. Drugi model zakłada stypulacyjny charakter systemów moralnych – są one konstruowane na drodze umowy między członkami danych wspólnot moralnych. Dworkin zwraca uwagę, iż model ten jest analogiczny do dowodzenia w systemie *common law*. Precedensy są uważane jako elementy, na podstawie których konstruowane mogą być nowe zasady moralne. Ponadto, jak podkreśla autor, w pierwszym modelu mamy do czynienia z podejściem związanym z wiarą w istnienie pewnego porządku moralnego, który nie został jeszcze odkryty. Drugi model natomiast ściśle wymaga, abyśmy nie postępowali kierując się wiarą, lecz jedynie zasadami<sup>31</sup>. W takim więc układzie źródłem zasad są dane wspólnoty, w ramach których funkcjonują jednostki orientowane na dociekanie moralne. Same zasady są natomiast efektem umowy; ich moc polega na uznaniu jej ważności przez strony umowy. Intuicje moralne są więc pochodnymi zasad i mają wyższą rangę niż preferencje pojmowane jako wyraz pewnych emocji czy też akty wolitywne.

Jeśli przyjmiemy argument za wyjściowy punkt analizy, to musi mieć również na uwadze obszar, na który może on podlegać wyjaśnianiu lub uzasadnianiu. W przypadku argumentacji emotywistycznej eksplanacyjny kres motywacji naszych działań znajduje się na etapie artykulacji. Dworkin pisze o tym w następujący sposób: „Kiedy ktoś mnie pyta, dlaczego lubię migdały, mogę sensownie odpowiedzieć: „bo lubię”. Nie zaprzeczę, że gdzieś można szukać dalszej odpowiedzi – może w genetyce lub psychologii – choć nie mam pojęcia jak miałyby ona wyglądać. Nie jest to jednak rodzaj odpowiedzi, jakiej się ode mnie oczekuje: pytający spodziewa się określenia motywacji, ja tymczasem nie mam w tej dziedzinie nic do powiedzenia. Nie umiem wyjaśnić nawet, dlaczego nie mam. Wyjaśnianie motywacji gdzieś się kończy i dla mnie kończy się właśnie tu. Fizyka wszakże uchodzi za kres wszelkiej eksplanacyjnej drogi. Jeśli nie ma tam wyjaśnienia narodzin ani historii wszechświata, to nie ma

<sup>29</sup> J. Rawls, *The Independence of Moral Theory*, Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, 1974, no. 75.

<sup>30</sup> R. Dworkin, *Taking Rights Seriously...*, s. 196.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 197-198.

takiego wyjaśnienia nigdzie<sup>32</sup>. Wart podkreślenia jest w tym miejscu fakt, iż tego typu twierdzenie, jak to dotyczące preferencji, nie pociąga za sobą konieczności uzasadnianie. Rozmaite drogi eksplanacyjne i justyfikujące nie mają wpływu na prawdziwościowy status twierdzenie o treści: „bo lubię”.

### 3. Argumenty partykularnego audytorium (C)

Koncepcje te zakładają istnienie zakrojonych wspólnot epistemicznych wewnątrz których odbywa się komunikacja uwarunkowana przyjęciem założeń obowiązujących i powszechnie uznanych wewnątrz tychże wspólnot. Argumenty tego typu są mocno osadzone w ramach poszczególnych tradycji, jednakże wiążą się z problemem nieprzekładalności.

Ramą teoretyczną dla tego typu argumentów jest Chaima Perelmana koncepcja partykularnych audytoriów<sup>33</sup>. Wyróżnia on trzy typy audytoriów: 1) indywiduum – gdy jako jednostka prowadzimy wewnętrzny dialog, wewnętrzne rozważania, aby zdobyć słuszne przekonanie co do danej kwestii; 2) partykularne audytorium – jest to zbiór jednostek odwołujących się do tych samych wartości podstawowych, na podstawie których następuje wynikanie inferencyjne. Twierdzenia w ramach tego audytorium mają charakter systemowy i muszą odznaczać się spójnością. Główny błąd argumentacji, jaki może w odniesieniu do audytoriów ograniczonych wystąpić to *petitio principii*, o którym Perelman pisze: „Ponieważ jednak prawo tożsamości dotyczy prawdziwości zdań, a nie akceptacji twierdzeń, nigdy go nie kwestionowano. Natomiast rozumie się samo przez się, że ten, kto stara się przekonać audytorium do jakiejś tezy, nie może jej z góry wstępnie zakładać”<sup>34</sup>. Jednocześnie autor podkreśla, co istotne z perspektywy naszego wywodu, iż mamy do czynienia z uznawaniem twierdzeń, a nie z badaniem ich prawdziwości.; 3) audytorium uniwersalne – jest to abstrakcyjna koncepcja o charakterze normatywnym; wedle postulatów związanych z audytorium uniwersalnym powinien postępować na przykład roztropny ustawodawca oraz sędzia na sali sądowej. Wymogi audytorium uniwersalnego to takie, które spełniają warunki racjonalnego dociekania bez względu na partykularne czynniki występujące w audytoriach partykularnych; zależność danego twierdzenia od zasięgu jego uznania, od przywiązania do konkretnego audytorium również ma tutaj wątpliwą wartość.

<sup>32</sup> R. Dworkin, *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London England 2013, s. 79.

<sup>33</sup> Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1969, s. 13-59

<sup>34</sup> Ch. Perelman, *Logika prawnicza. Nowa retoryka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984, s. 158.

Audytoria partykularne należy kojarzyć przede wszystkim ze wspólnotami wyznaniowymi, stowarzyszeniami, gremiami, grupami społecznymi, subkulturami, kręgami przynależności.

Kategorią teoretyczną, która adekwatnie opisuje ten typ argumentacji są tak zwane „gry językowe”, którą opracował Ludwig Wittgenstein w swojej późnej filozofii kojarzonej głównie z dziełem *Dociekania filozoficzne*<sup>35</sup>. Koncepcja ta związana jest również w specyficzny sposób z argumentacją typu paradygmatycznego (E).

#### 4. Argumentacja refleksyjna / dociekanie (D)

Koncepcja uniwersalnego audytorium jest swego rodzaju tworem abstrakcyjnym i abstrahowanie właśnie należy uznać za jedną z jego naczelnych cech. Pozbycie się ciężaru związanego z danym stanowiskiem, czy partykularnym audytorium stanowi tutaj jeden z głównych celów. Stąd też uwaga Perelmana, iż uniwersalne audytorium związane jest raczej z przekonywaniem (*convincing*) niż perswazją (*persuading*)<sup>36</sup>. Perswazja jest bowiem związana z oddziaływaniem skierowanym w stronę emocjonalną i psychiczną, co z perspektywy uniwersalnej posiada niewielką wartość.

W kontekście naszej mapy argumentów, należy zauważyć rażący kontrast między audytorium uniwersalnym, a argumentacją alogiczną, który potwierdzony jest sposobem ulokowania tychże punktów względem siebie. Audytorium uniwersalne grupuje tych, którzy partycypują w rozumie; to, co poza nim, jest nierelevantne i powinno być wykluczone z racjonalnego dyskursu<sup>37</sup>. W argumentacji alogicznej natomiast rozum był elementem, którego należało się wyrzec, na przykład na rzecz wiary.

Kolejnym istotnym elementem audytorium uniwersalnego jest prymat prawa nad faktem, co oznacza, że za wiążące przyjmuje się założenie, iż fakty ulegają pewnym interpretacją, ich przedstawienia może być nieadekwatne bądź niepełne, stąd wnioskowanie oparte jest na prawidłach i regułach. Jak wskazują autorzy traktatu o argumentacji: „Zgoda uniwersalnego audytorium nie jest zatem sprawą faktu, lecz prawa. [...] Argumentacja adresowana do uniwersalnego audytorium musi przekonywać czytelnika, raczej zaadaptowane na potrzeby argumentu mają nieodparty charakter, są samodowodliwe i mają absolutną i ponad czasową ważność, niezależną od lokalnych i historycznych przygodności”<sup>38</sup>. Prawidła logiczne mają tutaj zasadnicze znaczenie. „Zatem z perspektywy audytorium uniwersalnego

<sup>35</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell Publishing, Oxford 2009.

<sup>36</sup> Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, s. 28 – 30, 463.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 32.



najbardziej efektywna retoryka to taka, która nie stosuje niczego ponad logiczny dowód<sup>39</sup>. Przy czym nie chodzi jedynie o logikę formalną lub inne koncepcje posiadające wyłącznie składową logiczno-dedukcyjną, lecz o powszechnie uznane prawidła – *loci communes* – wspólne miejsca, posiadające moc niezależną od partykularnych audytoriów, dyscyplin *etc.* Ponadto pojawia się czynnik jakości hipotetycznego audytorium: „Oczekujemy, że nasze sądy będą potwierdzane reakcją innych. Jakkolwiek ,inni’ do których się zwracamy nie są jakimikolwiek ,innymi’. Zwracamy się jedynie do tych, którzy mają na uwadze postępowanie, które my przyjmujemy lub odrzucamy”<sup>40</sup>.

Pomimo to uniwersalne audytorium pozostaje w pewnej relacji do audytoriów partykularnych: “Wierzmy, że audytorium nie są niezależne od innych, że partykularne, konkretne audytorium są zdolne do używania pojęcia audytorium uniwersalnego, które je charakteryzuje”<sup>41</sup>. Cechą naczelną audytorium uniwersalnego pozostaje przekonywanie: “Z powodu pewnych cech audytorium uniwersalnego, zawsze współwystępować będzie ono z konkretną osobą: audytorium uniwersalne różni się od audytorium partykularnego jedynie w tej mierze, że koncepcja uniwersalnego audytorium przekracza dane audytorium partykularne. Reakcje danego audytorium, nawet jeśli można je interpretować w psychologicznych czy nawet politycznych terminach, są jednak bardzo często możliwe do wyjaśnienia i uzasadnienia na gruncie, który mógłby być zaakceptowany przez uniwersalne audytorium, i który czyni te reakcje w pewnym zakresie racjonalnymi”<sup>42</sup>.

Mając na uwadze powyższe konstatacje należy pochylić się nad strukturą Nowej Retoryki. Otóż z jej założeń nie wynika, iż istnieje jasno określona hierarchia odseparowanych od siebie typów audytoriów. To znaczy, że nie jest tak, iż audytorium indywidualne jest na niższym poziomie niż partykularne, a partykularne na niższym niż uniwersalne. Relacja ta ma raczej charakter horyzontalny niż wertykalny. Audytorium uniwersalne należy traktować raczej jako ogniwo, a nie jako przewyższającą wszystko, nieosiągalną ideę. Polityczny charakter teorii Perelmana ujawnia się kiedy zrozumiemy, że audytorium uniwersalne to nic innego aniżeli łącznik między audytorium indywidualnym, a audytorium partykularnym: „Jest to prawdą zarówno w różnych inkarnacjach audytorium uniwersalnego jak i w partykularnych audytoriach. Na pierwszy rzut oka porządek nie ma znaczenia dla audytorium uniwersalnego. Ale audytorium to jest nie mniej niż inne, konkretnym audytorium, które zmienia się z czasem

<sup>39</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 502.

zgodnie z koncepcją mówcy.”<sup>43</sup> „Jak możemy sformułować audytorium, które ma odgrywać rolę normatywną, umożliwiając nam osądzanie na podstawie słusznego argumentu? [...] Śpieszymy dodać, że jest tak jedynie, gdy interlokutor w dialogu oraz człowiek debatujący z samym sobą uważani są jako wcielenie audytorium uniwersalnego, mogą oni korzystać z filozoficznego przywileju odwoływania się do rozumu przez moc argumentacji adresowanej do nich, która często jest zgodna z logicznym dyskursem. Uniwersalne audytorium każdego mówcy może rzeczywiście z zewnętrznego punktu widzenia, być rozpatrywane jako audytorium partykularne, jest jednak prawdą, że każdy mówca w każdym momencie uznaje, że istnieje audytorium transcendujące wszystkie inne, które to audytorium nie może być zwykle zamknięte w ramy audytorium partykularnego. Z drugiej strony, interlokutor w dialogu lub osoba zaangażowana w deliberacje może być postrzegana jako partykularne audytorium, łącznie z reakcjami, które są dla nas znane, lub które przynajmniej możemy przeanalizować. Stąd zasadnicza ważność audytorium uniwersalnego, jako tego, które zapewnia normę dla obiektywnej argumentacji albowiem druga strona dialogu, osoba deliberująca z samą sobą nie mogą nigdy równać się niczemu ponad ruchome wcielenie uniwersalnego audytorium”<sup>44</sup>. Wspólnym polem wszystkich audytoriów jest natomiast niewątpliwie wektor skierowany w stronę poszukiwań racjonalności: „Ogólnie rzecz biorąc, mówca lub pisarz, który chce zaskarbić sobie przychyłność uniwersalnego audytorium, poda argument niedopuszczalny dla audytorium partykularnego, nawet gdy ono jest adresatem. Będzie uważał niemal za immoralne uciekanie się do argumentu, który nie jest w jego własnych oczach racjonalny”<sup>45</sup>.

Rozważania dylematu na linii uniwersalizm-partykularyzm są przeważnie podjęte, przyjmującym różnorakie formy, sceptycyzmem. Uniwersaliści posądzeni są zazwyczaj o popadanie w błąd punktu Archimedesowego i złudne ocenianie „z zewnątrz”. W znakomity sposób problem ten rozwiązuje Ronald Dworkin w swej krytyce sceptycyzmu zewnętrznego. Istnieją dwa porządki w ramach filozofii moralnej – wskazuje oxfordzki profesor. Pierwszy porządek ma charakter substancjalny i pytania z nim związane dotyczą wewnętrznego wymiaru systemu idei, drugi porządek to pytania o charakterze metaetycznym – są to pytania o system idei. Odzwierciedleniem tego podziału jest podział na wewnętrzny sceptycyzm (*internal skepticism*) i zewnętrzny sceptycyzm (*external skepticism*). Ten pierwszy musi zakładać prawdę pewnych ogólnych moralnych twierdzeń – „Polegają one na

<sup>43</sup> Ibidem, s. 491.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 483.

moralności, by krytykować moralność<sup>46</sup>. Zewnętrzny sceptycyzm zakłada natomiast punkt Archimedesowy - zewnętrzną perspektywę - „Są zdolne krytykować moralność bez polegania na niej”<sup>47</sup>. Dworkin używa ciekawego przykładu z zakresu astrologii oraz religii. Zanegowanie zasadności astrologii, podobnie jak zanegowanie teizmu nie są z istoty twierdzeniami astrologicznymi czy odpowiednio teistycznymi: „Jednakże, jeśli zdefiniujemy astrologiczne twierdzenie jako opisujące charakter zasięgu planetarnego oddziaływania, wtedy stanowisko, że takiego oddziaływania nie ma jest w istocie sądem astrologicznym. Jeśli zdefiniujemy religijną pozycję, jako zakładającą istnienie jedne lub większej liczby boskich istot, wtedy ateizm nie jest pozycją religijną. Ale jeśli zdefiniujemy to jako opinię o właściwościach bytów boskich, wtedy ateizm jest bez wątpienia religijną pozycją”<sup>48</sup>. Na gruncie społecznym oznacza to, iż każda interpretacja odbywa się wewnątrz kontekstu społecznego, nie istnieje punkt Archimedesowy, a jedyna możliwa wersja sceptycyzmu moralnego to wewnętrzny sceptycyzm, czyli próby krytycznego podejścia do funkcjonujących już pojęć moralnych.

Co do problemu uniwersalności, stwierdzić możemy, iż istnieje pewien element uniwersalny – jest nim normatywność jako taka. Skłonność zarówno jednostek jak i wspólnot do budowania systemów normatywnych mających na celu porządkowanie działania ludzi, nagananie go do zasad i reguł.

Innym obciążeniem, które powinno być obce argumentom typu refleksyjnego to tak zwane żądło *semantyczne*, o którym Ronald Dworkin pisze: „Oto żądło: jesteśmy naznaczeni do bycia jego celem przez zbyt toporny obraz tego, czym jest lub musi być spór”<sup>49</sup>. Oksfordzki jurysta żądło semantycznemu przeciwstawia pojęcia interpretacyjne. Są to takie pojęcia, co do których się nie zgadzamy i których znaczenie wyrabiane jest w toku argumentacji – w sytuacji sporu. Stanowią one wspólną płaszczyznę stron spierających się. Naczelnym przykładem pojęć interpretacyjnych jest pojęcie sprawiedliwości, wokół którego trwa permanentny spór.

Przeszkodą wartą choćby odnotowania jest ta nazywana przez Karla Rajmunda Poppera *werbalizmem*. Prymat problemu nad zagadnieniami językowymi, definicyjnymi jest jednym z postulatów Poppera. Przywiązanie do roztrząsań językowych nazywa on werbalizmem i przeciw temu występuje. Realny postęp w poszerzeniu wiedzy na drodze identyfikowania sytuacji problemowych i rozwiązywania problemów. „Oprócz nawiązań do teorii i hipotez, które prawdopodobnie są późniejsze, to napomnienie nie może być zbyt dalekie od artykulacji

<sup>46</sup> R. Dworkin, *Justice of Hedgehogs*, Belknap Press, USA 2011, s. 31

<sup>47</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 40-41.

<sup>49</sup> R. Dworkin, *Law's Empire*, Hart Publishing, Oxford 1998, s. 46.

uczuciu, jakie żywiłem, kiedy pierwszy raz uświadomiłem sobie pułapkę zbudowaną z obaw lub klótni o słowa i ich znaczenie. To jest, jak ciągle sądzę, najpewniejsza droga do intelektualnego zatracenia, porzucenie prawdziwych problemów, dla poszukiwania problemów werbalnych<sup>50</sup>.

Aby dookreślić naszą koncepcję argumentów związanych z racjonalnym dociekaniem wskaźmy jedynie koncepcje, które w mniejszym lub większym stopniu można z naszym modelem kojarzyć nawet jeśli teorie te okazały się w efekcie niespójne to na pewno z założenia aspirowały do osiągnięcia stanu refleksyjnego dociekania. Koncepcje obierające za cel stworzenie modelu argumentacyjnego to na przykład koncepcja rozumu publicznego (J. Rawls), racjonalnego dyskursu (J. Habermas) oraz racjonalnej akceptowalności w warunkach wyidealizowanych (H. Putnam).

## 5. Argumentacja paradygmatyczna (E)

Argumenty tego typu w pewnym stopniu przypominają argumenty ograniczonego audytorium, z tą jednak różnicą, iż zakładają zmienność paradygmatów, przechodzenie jednej tradycji w drugą. Problem translacji pozostaje aktualny, jednakże zmienność typów racjonalności jest płynna, co umożliwia przechodzenie od paradygmatu do paradygmatu zarówno dzięki czynnikom racjonalnym jak i irracjonalnym. Koncepcje te należy wiązać głównie z pracami Thomasa Kuhna ze *Strukturą rewolucji naukowych*<sup>51</sup> na czele, ale również z wcześniejszymi pracami polskiego filozofa Ludwika Flecka<sup>52</sup>. Treści podobne znajdujemy również w twórczości Alasdaira MacIntyre'a, a dokładniej w jego badaniach dotyczących racjonalności tradycji. W swoich badaniach wykazuje on, iż rozumowanie moralne jednostki jest nierozłącznie związane z orientowaniem się w różnego rodzaju tradycjach. „Taka osoba musi opanować umiejętność dialektycznego sprawdzenia tez proponowanych jej przez każdą z rywalizujących tradycji, przy jednoczesnym korzystaniu z tych tez w celu dialektycznego sprawdzenia przekonań i odpowiedzi, które sama wniosła do tego spotkania. Musi się zaangażować w dyskusję pomiędzy tradycjami i nauczyć się korzystania z idiomu każdej z nich do opisu i oceny innych<sup>53</sup>. Do samej istoty tradycji należy jej reformowanie, odczytywanie przez pryzmat innych tradycji oraz w kontekście własnych założeń. To problemy, na które natrafia dana tradycja sprawiają, iż zmienia się ona w pewien sposób. Problemy te

<sup>50</sup> K. R. Popper, *Uneended Quest. An Intellectual Autobiography*, Routledge Classic, s. 16.

<sup>51</sup> T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago London 1996.

<sup>52</sup> L. Fleck, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1986.

<sup>53</sup> A. MacIntyre, *Whose justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1988, s. 398.

natomiast spowodowane są zetknięciem z inną tradycją i próbą jej zrozumienia lub reakcji na tezy znajdujące się w jej obrębie.

Argumenty, które odnajdujemy w ramach tego modelu są dość specyficzne ze względu na pozornie ambiwalentny charakter. Nieprzystawalność danego twierdzenia do założeń i przekonań panujących wewnątrz paradygmatu skutkuje marginalizacją, z drugiej jednak strony paradygmaty funkcjonujące w nauce mogą być przy mniejszym lub większym oporze zamieniane. Do samej istoty nauki należy nieustanne rewidowanie tez i porzucanie danych stanowisk na rzecz innych oraz stawianie śmiałych hipotez wykraczających poza obowiązujące standardy. Choć sama koncepcja paradygmatu jest tutaj czynnikiem raczej ograniczającym wolność tego typu, to funkcjonowanie wielu paradygmatów – nierzadko równoległe świadczy o wartości argumentacyjnej tego modelu. W nauce natomiast może następować rozwój, a nawet postęp dzięki pewnemu założeniu. Jest to założenie o prawdzie. O tym, że nasze rozważania zmierzają do punktu, który nazwać możemy prawdziwym stanem rzecz lub prawdą o czymś. Jak zauważa Popper wektor popychający nas ku prawdzie jest nieodłącznym elementem dialektycznej drogi ewolucji teorii naukowych<sup>54</sup>. Ten ostatni wątek stanowi główny cel krytyki wymierzonej przez stanowiska związane z argumentacją relatywistyczną.

## 6. Argumenty relatywistyczne (F)

Na naszej mapie argumenty relatywistyczne występują w symetrycznym stosunku do argumentów emotywnych. Różnica jest jednak znaczna. O ile w modelu emotywnym nie następuje jakiegokolwiek odwołanie do zasady porządkującej czy do typu racjonalności bądź *quasi*-racjonalności, to w modelu relatywistycznym sprawa ma się zgoła inaczej. Najbardziej precyzyjny wyraz argumenty relatywistyczne znalazły w koncepcji słowników finalnych (R. Rorty) przyjmującej ironię jako zasadę koegzystowania jednostek w społeczeństwie. „Każdy człowiek nosi w sobie zestaw słów, których używa do uzasadniania swoich działań, swoich przekonań i swojego życia. Są to słowa, za pomocą których wyrażamy pochwałę przyjaciół i pogardę dla wrogów, nasze długofalowe plany, nasze najskrytsze wątpliwości i największe nadzieje. Są to słowa, za pomocą których opowiadamy, czasem preskryptywnie, czasem retrospektywnie, historię naszego życia. Będę je nazywał słownikami finalnymi człowieka”<sup>55</sup>. Analogia do argumentów typu emotywnego jest wyrażona wprost przez Rortyego: „Oto dlaczego nie odwołuje

<sup>54</sup> K. R. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, USA 1972, s. 32-105; 256-318.

<sup>55</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, USA 1989, s. 73.

się do rozumu (pojmowanego jako zdolności do spierania się), lecz do wyobraźni i wrażliwości emocjonalnej jako tych zdolności, które czynią najwięcej, aby postępek moralny był możliwy. Nie chcę być w swoich poglądach neoarystotelesowski, lecz neohume'owski. To duża różnica. Pogląd neohume'owski został doskonale przedstawiony w niedawnej książce amerykańskiej autorki, filozofa, Annette Baier, *Moral Prejudice*. Baier nawołuje, abyśmy naszą fundamentalną kategorią moralną uczynili uzasadnione zaufanie, które winno zastąpić kategorię powinności. Przyjmuje ona, że rozróżnienie zaufania i powinności oddaje różnicę między stanowiskami Kanta i Hume'a<sup>56</sup>. I oto trafiamy na pewien paradoks relatywizmu. Bo pozornie stroni on od narzucania zasad moralnych i powinności – zbliża się tutaj do subiektywizmu, ale przecież sam narzuca zasadę relatywizmu jako czynnika porządkującego relacje międzyludzkie. Jest zatem tak, że istnieją przekonania o głębszym zagnieźdzeniu, ale nie powinny być nachalnie podtrzymywane, bo zasadą współegzystowania słowników finalnych jest ironia.

O relatywizmie Władysław Tatarkiewicz pisze następująco: „Relatywizmem lub relatywistyczną teorią w zakresie jakiejś klasy przedmiotów nazywamy teorię, która cechę stanowiącą podstawę klasy uważa za względną. W tym sensie relatywizmem powszechnym jest teoria, która każdą cechę przedmiotów uważa za względną. [...] Relatywizmem etycznym zaś lub aksjologicznym jest teoria, która dobro i zło, lub inaczej mówiąc wartości dodatnie i ujemne ludzi i rzeczy uważa za cechy względne”<sup>57</sup>. Podobnie jak w argumentach emotywistycznych widać oderwanie od kategorii racjonalności, jednakże nie w sposób całkowity, co amerykański filozof wyraża wprost: „Tak więc pojęcie racjonalności, które ciągle uważam za użyteczne, ma niewiele wspólnego z prawdą. Jest ono bliższe takim pojęciom, jak ciekawość, przekonywanie i tolerancja. Takie cnoty moralne są cnotami kultury bogatej i bezpiecznej, kultury, która może sobie pozwolić na myślenie o sobie jako zaangażowanej w przygodę, w projekt, którego wynik jest nieprzewidywalny. [...] Toteż chcę używać terminu „racjonalność” w sposób, który nie łączy go z wiedzą i prawdą, ale z politycznymi i moralnymi cnotami bogatych, tolerancyjnych społeczeństw i audytoriami wyższego rzędu, które są możliwe w takich społeczeństwach”<sup>58</sup>.

Zwracając uwagę na audytoria wyższego rzędu Rorty wyraźnie dystansuje się od partykularnych audytoriów jak na przykład wspólnoty religijne, które posługują się argumentami z sekcji C. Ponadto, Rorty przeprowadza krytykę koncepcji

<sup>56</sup> R. Rorty, *O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku*, [w:] *Habermas, Rorty, Kolakowski: stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie Józef Niżnik, Wydawnictwo ISiS PAN, Warszawa 1996, s. 72.

<sup>57</sup> W. Tatarkiewicz, *O filozofii i sztuce*, Polskie Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 79.

<sup>58</sup> R. Rorty, *Pojęcie racjonalności* [w:] *Habermas, Kolakowski Rorty: stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996, s. 119.

audytorium uniwersalnego w słowach: „Sądzę, że pojęcie *siły lepszej argumentacji*, często używane przez Apla i Habermasa, wymaga uzupełnienia i rozszerzenia o takie pojęcie jak siła lepszego słownika, siła lepszego języka. Aby nie sugerować się rozróżnieniem między procesami uczenia się i odkrywaniem świata, warto unikać pojęcia lepszej argumentacji i zastępować go pojęciem *argumentacji, która jest najskuteczniejsza wobec danego audytorium*. Sądzę, że łatwiej jest zaprzestać stosowania pojęcia uniwersalnej prawomocności (*validity*) i zamiast tego mówić o tym, co może być uzasadnione dla danego audytorium, porzucając heurystyczną fikcję uniwersalnego audytorium, audytorium idealnego. Oczywiście, pewne audytoria są moralnie i politycznie lepsze niż inne. Nie sadzę jednak, aby istniały argumenty, które same w sobie byłyby lepsze lub gorsze, niezależnie od rodzaju audytorium, do którego są adresowane”<sup>59</sup>.

Reasumując, w ujęciu argumentacji relatywnej mamy do czynienia z jednoczesną krytyką audytorium uniwersalnego przy jednoczesnym ograniczeniu zakresu dopuszczalnych audytoriów partykularnych. Warto w tym miejscu podkreślić aporię, na którą zwrócił uwagę Jürgen Habermas: „Rorty określa nawet warunki dla wymaganego kontekstu wolnych i tolerancyjnych dyskusji. Zapewniając równy dostęp do wszystkich istotnych osób, informacji i argumentów, taka forma komunikacji winna wykluczyć jakiegokolwiek mechanizmy ograniczania albo represji, takie jak propaganda, pranie mózgu etc. Podkreślając takie cechy komunikacji jak otwartość, pełność, nierepresyjność, Rorty mimo woli zbliża się do mojej idei „racjonalnego dyskursu” i formuły Putnama, zgodnie z którą prawda to „racjonalna akceptowalność w wyidealizowanych warunkach”. Jednak wraz z tego rodzaju *superassertability* Rorty nieświadomie przesuwają się z powrotem w sferę tego, co nazywa „kulturą platońską”<sup>60</sup>. Przejdźmy tą drogą do ostatniego modelu – do argumentów zamkniętych logicznie.

## 7. Argumenty zamknięte logicznie (G)

Ich podstawa konstytuowana jest przez dogmatyczne założenia, a wyznacznikiem prawdziwości, tudzież jakości jest wewnętrzna spójność systemu; układu argumentów. Za przykład modelowy można przyjąć system Hegłowski, oparty na podstawowej figurze spekulatywnej. Jak wskazuje Herbert Schnadelbach: „Podstawowa myśl Hegla brzmi: jeśli w całości odróżniamy całość od jej części w ten sposób, że zaszerujemy ją obok części jako oddzielną istność (*Entität*), to tak wyznaczona jest

<sup>59</sup> Ibidem, s. 119.

<sup>60</sup> J. Habermas, *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, [w:] Habermas, Rorty, Kolakowski: stan filozofii współczesnej, przekład i opracowanie Józef Niżnik, Wydawnictwo ISiS PAN, Warszawa 1996, s. 37.

wówczas tylko częścią całości obok innych części – całości i części. [...] Jednakże właśnie to powoduje logiczne trudności, które najlepiej można zademonstrować na przykładzie formuły, jaką zaproponował Hegel dla podstawowej figury spekulatywnej już w swojej pierwszej publikacji: „Identyżność identyżności i nieidentyżności”. Całkowicie obojętny jest sposób, w jaki rozumie się prawdziwą całość, totalność, absolut – jako jedno, jako to, co ogólne, jako istotę: według Hegla, „konkretnie” pojmuje się to tylko wtedy, gdy pomyśli się je jako coś, czym ono samo jest, zarazem jako jego przeciwieństwo, co zatem jest identyżne z tym, czym ono nie jest”<sup>61</sup>. Sedno podstawowej figury spekulatywnej tkwi zatem w odrzuceniu zasady niesprzeczności, co Karl Rajmund Popper uznaje za główną przyczynę dogmatyzmu, na którym opiera się Hegłowska dialektyka: „[...] Kant obalił racjonalizm przez twierdzenie, iż musi on prowadzić do sprzeczności. Przyznaję mu rację. Ale jest jasne, że argument ten czerpie moc z prawa sprzeczności: obala jedynie systemy akceptujące to prawo, na przykład te próbujące uwolnić się od sprzeczności. Nie jest ono niebezpieczne dla systemów jak mój, który jest przygotowany do istnienia ze sprzecznościami – to jest, dla systemów dialektycznych.” – [jest to przytoczony pogląd Hegla – przyp. Ł. P.]. – Jest jasne, że ten argument ustanawia dogmatyzm wyjątkowo niebezpiecznego rodzaju. – dogmatyzm, który nie musi dłużej obawiać się jakiegokolwiek rodzaju ataku.”<sup>62</sup> [...] Główne niebezpieczeństwo takiego pomieszania dialektyki i logiki tkwi w tym, jak powiedziałem wcześniej, że pomaga ludziom argumentować dogmatycznie. Zbyt często spotykamy się z dialektykami, którzy trafiając na logiczne trudności, w ostateczności mówią swoim oponentom, że ich krytycyzm jest błędny, ponieważ bazuje na logice zwykłego typu zamiast na dialektyce, i że jeśli tylko użyliby dialektyki, zobaczyliby, że sprzeczności, na które natrafili w niektórych argumentach dialektyków, są całkiem uprawomocnione (mianowicie, z dialektycznego punktu widzenia)”<sup>63</sup>.

Prymat podstawowej figury spekulatywnej nad innymi czynnikami logicznymi prowadzi do ignorowania zewnętrznych względem systemu probierzy spójności, na co zwraca uwagę Marek Rosiak w słowach: „Szczególną kwestią, którą wypada omówić przed rozważaniem detali jakiegoś Hegłowskiego pomysłu jest jego rozumienie sprzeczności. Sprawą dalszą jest rola jaką sprzeczność pełni w systemie Hegla, teraz chodzi tylko o próbę zrozumienia, czy i jak Hegel rozumie termin sprzeczność. Otóż są powody podejrzewać, że rozumie on to dość kiepsko i to do tego stopnia, że nie jest w stanie zdać sobie sprawy, do jakiego stopnia opaczne

<sup>61</sup> H. Schnadelbach, *Hegel. Wprowadzenie*, Oficyna naukowa, Warszawa 2006, s. 12 – 14.

<sup>62</sup> K. R. Popper, *What is Dialectic?*, [w:] *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, London New York 2002, s. 440.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 441.



jest to rozumienie. Dobrze tłumaczy jego samozadowolenie – trudno przekonać, że nie ma słuszności kogoś, kto w ogóle nie jest w stanie pojąć, na czym słuszność w danym wypadku polega. [...] I tak nie sposób wprawić w konfuzję tego kto nie ma pojęcia na czym polega błędne koło w definicji, wskazując mu na elementarny przypadek takowego (błędne koło bezpośrednie) w definicji ontologii, jako „nauki o trwaniu obiektów objętych jej zakresem”<sup>64</sup>.

Zwróćmy uwagę, iż główną obowiązującą wersją prawdy w ramach tej argumentacji jest koherencyjna teoria prawdy uznająca spójność za jedyny warunek twierdzeń prawdziwych. Znamienne, iż największym problemem tej koncepcji jest brak związku z rzeczywistością, który to związek stanowi trzon uznawanej przez Poppera korespondencyjnej teorii prawdy. Argumenty koherencyjne „ogłądane” z zewnątrz systemu jawią się jako paradoksalne. Za przykład posłużyć mogą aforyzmy Novalisa (posiadające jednakże w niektórych przypadkach licencję poetycką) jak na przykład: „Ponieważ to jest tak, dlatego jest to tak”<sup>65</sup> oraz idealistyczna epistemologia, którą Popper krytykuje w słowach: “[...] „Jak nasz umysł może uchwycić świat?” – wygląda dla mnie na nie do końca jasno sformułowane pytanie. I idealistyczna odpowiedź, która jest zróżnicowana względem poszczególnych idealistycznych filozofów, ale zasadniczo utrzymuje to samo, mianowicie, „Ponieważ świat jest odbiciem umysłu.” Zobaczymy jasno, że nie jest to realna odpowiedź, jeśli rozważymy pewne analogiczne argumenty, jak na przykład: „Jak lustro może odbić moją twarz? – Ponieważ jest odzwierciedleniem twarzy. Chociaż tego typu argumenty są oczywiście całkowicie niewłaściwe, są wciąż formułowane. Znajdujemy je na przykład w naszych czasach u Jeansa w następujących wersach: „Jak to możliwe, że matematyka pojmuje świat?” – „Ponieważ świat jest matematyczny”. Argumentuje on, iż rzeczywistość jest cechą matematyki – że świat jest matematyczną myślą (dlatego jest idealny). Ten argument oczywiście nie jest lepszy niż następujący: „Jak język może opisywać świat?” – „Bo świat jest jak język – jest językowy.”, i nie lepszy niż: „Jak język angielski może opisać świat?” – „Ponieważ świat jest samoistnie brytyjski”<sup>66</sup>.

Przykład *stricto* polityczny może stanowić koncepcja *volonte generale* (J.J. Rousseau), która to u swych podstawa zakłada akt wiary w istnienie woli powszechnej. Reasumując, w sekcji argumentacyjnej G o mocy argumentu decyduje

<sup>64</sup> M. Rosiak, *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów metafizycznych*, Wydawnictwo UNIVERSITAS, Kraków 2011, s. 24-25.

<sup>65</sup> Novalis, *Aforyzmy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 18. Inne przykłady z tegoż tomu: „Świadomość to byt poza bytem w bycie”; „Teza i antyteza są końcowymi punktami linii. Linia jest syntezą.”; „Teza jest treścią – antyteza formą treści – synteza treścią formy”.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 443.

korespondencja z głównym założeniem, fundamentem systemu oraz wewnętrzną spójność. Mamy w tym miejscu do czynienia również z rozciągnięciem kategorii konieczności na tak abstrakcyjną i, wydawałoby się, podatną na rozmaite interpretacje warstwę pojęciową. „Trudność natomiast sprawia aspekt przedmiotowy „prawa abstrakcyjnego”, a więc ogół (Inbegriff) czystych form prawa i instytucji prawnych, jak własność i umowa, o których Hegel twierdzi, że jedno pociąga za sobą drugie i że pojęciowo wynikają z siebie w sposób konieczny (7, 152; ZFP, 88). Jeszcze trudniej zrozumieć tezę, że warunki umowy w sposób pojęciowo-konieczny przechodzą w bezprawie [...]”<sup>67</sup> – dodaje Schnadelbach.

Krytyka tego typu (i temu pochodnych) twierdzeń została dokonana przez Isaiaha Berlina w rozbrajająco prosty sposób. Berlin za cel krytyki obrał twierdzenia związane z determinizmem. Autor gloryfikuje wolność i stojącą za nią odpowiedzialność, które to obie kategorie zostałyby unieważnione, gdyby determinizm okazał się prawdziwy.

Dlaczego determinizm zaliczmy do zamkniętego logicznie modelu argumentacji? Otóż dlatego, że jego założenie nie opiera się wolnym dociekaniu racjonalnym, lecz na przyjęciu sztywnego modelu determinizmu. Analogią figury spekulatywnej jest tutaj założenie o istnieniu mocy kierującej działaniami ludzkimi. Twierdzenia deterministyczne zaliczamy do zamkniętych logicznie, ponieważ wynikają z pewnego założenia, na którego podstawie możliwe jest zbudowanie spójnej teorii i warunkowaniu zachowań ludzkich. Jednakże z zewnątrz, z perspektywy życia codziennego teoria ta nijak przystaje do świata, w którym podmioty traktowane są jako sprawcy racjonalnych działań i obarczane są odpowiedzialnością za swoje czyny. Berlin nie wyklucza prawdziwości determinizmu – jest on koherentny, lecz zauważa jego brak korespondencji z rzeczywistością. Twierdzi, iż cały język moralny musiałby zostać radykalnie przeformułowany, gdyby przyjąć założenia determinizmu za wiążące<sup>68</sup>.

Dokonyjmy pewnego eksperymentu myślowego. Zgodnie z założeniami determinizmu nasza wola jest zdeterminowana przez czynniki zewnętrzne, a zdarzenia układają się w łańcuchy przyczynowo skutkowe, które mają charakter konieczny. Oznacza to, że nie jest niemożliwe przywidywanie niektórych zdarzeń na zasadzie wykrywania prawidłowości. Zatem załóżmy, że pewna osoba w trosce o swoją przyszłość sięga do źródła, które ma przepowiedzieć przyszłość. Wyrocznie orzekła tak a tak. Sprawie to jednak, że podmiot, ze względu na informacje zawarte we „wróżbie”, zmienia swoje postępowanie, co *summa summarum* prowadzi do zmiany

<sup>67</sup> H. Schnadelbach, *Hegel...*, s. 134.

<sup>68</sup> I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1990.

przepowiedzianego scenariusza. Czy przepowiednia się spełniła? Czy moc kierująca działaniami ludzkimi została oszukana przez podmiot czy też z góry było to przez nią przewidziane?

Niespójność determinizmu może być wykazana przy zastosowaniu czynników wykraczających poza system deterministyczny. Wewnątrz tego stanowiska jednak odpowiedź na postawione wyżej pytanie byłaby pozytywna – psychologiczna reakcja również była determinowana przyczynowo – skutkową strukturą świata. Oznacza to, iż domeną determinizmu jest nie tylko antycypacja, ale również wtórne wyjaśnianie zjawisk i uzasadnianie ich występowania w stylu deterministycznym. Nasz problem przepowiedni w doskonały sposób opisuje Popper w słowach: „[...]żaden naukowy prognosta – obojętnie: uczony czy komputer – nie może za pomocą metod naukowych podać swych własnych przyszlých wyników. Uczynić to może dopiero po fakcie, gdy już jest za późno na przewidywania, innymi słowy – wówczas, gdy prognoza przekształciła się w postgnozę”<sup>69</sup>. Tak więc postgnoza staje się kolejnym wyznacznikiem argumentacji zamkniętej logicznie.

Ważne jest również, by w tym miejscu podkreślić, iż argumentacja zamknięta logicznie, a zwłaszcza przyjmowanie figury spekulatywnej za jedyny probierz prawdziwości zdań, jest przypadkiem, który podlega błędowi argumentacyjnemu, który nosi nazwę *żądania podstawy*, co Marek Rosiak ujmuje w słowach: „Błąd *petitionis principii* jest, zdaje się, pierworodnym błędem heglizmu, choć może trudno wśród masy zasadniczych fałszów wyróżnić tu jakiś jeden fundamentalny. Ale uwaga: nie znaczy to, że możliwe jest „więcej pierwszych terminów”!!! Gdy przyjmie się absurd w punkcie wyjścia wywodów, to dalej można już zachowywać logiczną konsekwencję, wiedzieli to już bowiem starożytni, że *ex falsum quodlibet*.”<sup>70</sup>

#### IV. Argument-stanowisko-racjonalność

Racjonalność należy zdefiniować jako matrycę argumentacji, która jest wyznacznikiem koherencji argumentów. Zważywszy, iż racjonalność można zdefiniować jako porządek argumentacji, nie jest to porządek w sensie substancjalnym, lecz formalne możliwości funkcjonowania argumentów. Identyfikowanie argumentów pozwala wydobyć je z wnętrza stanowisk, które grupować mogą argumenty z różnych typów racjonalności, argumenty niespójne i sprzeczne. Przyporządkowanie

<sup>69</sup> K. R. Popper, *Nędza historycyzmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 11.

<sup>70</sup> M. Rosiak, *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów metafizycznych*, Wydawnictwo UNIVERSITAS, Kraków 2011, s. 61.

argumentów do danego typu racjonalności otwiera dalsze możliwości analizy. Czynnosc ta stanowi pierwszy pozytywny akt analizy. Powyzsze zalozenie jest tlem dla metody komparatystycznej. Zestawianie ze soba dwuch obiektow ma sens wtedy, gdy celem zestawienia jest dowiedzenie o podobienstwie lub roznic. Idea ta ma swoje zrodlo w rozważaniach o sprawiedliwosci i usprawiedliwianiu (uzasadnianiu), na co wskazuje Chaim Perelman w ksiazce pod tytullem *O sprawiedliwosci*, gdzie zauwaza, iz rudymenarną zasadą sprawiedliwosci jest „traktowac podobne przypadki podobnie”<sup>71</sup>. Z jednej zatem strony istotę metody można upatrywac w wyszukiwaniu podobienstw, z drugiej natomiast rozróznianiu rodzajow; wyszukiwaniu roznic będcych podstawą klasyfikacji.

Warte jest zatem podkreślenia to, jak wyglada struktura argumentacji od strony analitycznej. Wyróżniamy 3 poziomy: (a) argument (twierdzenie); (b) stanowisko; (c) racjonalność (typ racjonalności). Z powyższego wynikać może kilka dróg analizy. Poniżej rozrózniamy trzy najwazniejsze.

Po pierwsze, badac mozemy wedlug porzadku argument – stanowisko – racjonalność, gdzie celem analizy jest najczesciej wykazanie spójności między tymi trzema elementami. Droga ta jest podobna do metody refleksyjnej równowagi<sup>72</sup> w perspektywie szerokiej, gdzie bada się intuicje moralne, zasady moralne oraz teorie tła. W tym przypadku jednak należy wyraźnie odróżnić teorię tła od typu racjonalności, który jak wskazano wyzej, ma charakter matrycy argumentacji, a nie teorii substancjalnej jak to jest w przypadku teorii tła, gdzie są to teorie przynoszące wiedzę o świecie.

Po drugie, droga wieść może od argumentu bezpośrednio do typu racjonalności. Pominięcie elementu stanowiska jest właściwie przedłużeniem postulaty traktowania kazdego twierdzenia jako argument, a w tej wersji argument jest jakoby izolowany z otoczenia i kontekstu, którym jest stanowisko.

Po trzecie, analizie mogą być podane dwie osobne relacje: (1) argument – stanowisko oraz (2) stanowisko – typ racjonalności. W tym przypadku centralnym obiektem analizy jest stanowisko, a badanie to przypomina pracę w ramach historii doktryn, gdzie rekonstruuje się dane stanowiska, będą ich wewnetrzną spójność (1) lub punkty wspólne z innymi stanowiska, doktrynami (2).

Dalszym etapem projektu jest wytyczenie typow racjonalności i określenie relacji jakie następują pomiędzy nimi w konfiguracji opisanej w ramach wykresu porzadkow argumentacyjnych.

<sup>71</sup> Ch. Perelman, *O sprawiedliwosci*, Warszawa 1959, ss. 143.

<sup>72</sup> E. Dominiak, *Metoda równowagi refleksyjnej (reflexive equilibrium) w filozofii polityki* [w:] Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne nr 36 2012, s. 143 – 155.

## V. Typologia racjonalności

W tym miejscu przeprowadzimy dowód na zasadność struktury zaproponowanego podejścia analitycznego. Zasadność ta zostałaaby potwierdzona, jeśli zostaną wskazane różne typy argumentacji, które znajdują się pod władzą tego samego typu racjonalności. Wskażmy zatem podstawowe założenia metodologiczne:

Typ racjonalności to swego rodzaju matryca argumentacji: zbiór założeń, obostrzeń, sylogizmów, zasad funkcjonowania, zjawisk następstw obowiązujących pewną grupę twierdzeń, której elementy te są wspólne.

Istnieją trzy elementy, które możemy wyróżnić w ramach badań nad teorią argumentacji: a) argument; b) stanowisko; c) racjonalność.

Racjonalność ma charakter lokalny. To znaczy, że nie istnieje jeden typ racjonalności, który miałby być probierzem jakości poszczególnych stanowisk, lecz wielość typów racjonalności, których moc obowiązywania ma charakter lokalny.

W ramach danego stanowiska zidentyfikowane i zdemaskowane zostać mogą argumenty pochodzące z innego stanowiska, z innego typu racjonalności.

Możliwe jest zdemaskowanie pozornego przeciwieństwa stanowisk poprzez odwołanie się wspólnego im typu racjonalności.

### 1. Racjonalność niezakorzenia

Zestawmy dwa modele argumentacyjne: argumentację alogiczną i argumentację relatywistyczną. Naszym celem jest wykazanie, iż funkcjonują one w ramach jednego typu racjonalności, któremu nadajemy w tym miejscu nazwę *racjonalności niezakorzenia*. Wedle wcześniejszych ustaleń przykładem argumentacji alogicznej jest stanowisko prezentowane przez Lwa Szestowa, natomiast argumentację relatywistyczną reprezentuje Richard Rorty. Odkryjmy zatem konstrukcję *quasi*-logiczną, która konstytuuje te stanowiska.

#### 1.1. Lew Szestow i Richard Rorty – komparatystyka stanowisk

Zgodnie z założeniami metodologicznymi identyfikujemy trzy poziomy analizy: argument, stanowisko oraz typ racjonalności. Będziemy dowodzić, iż w powyższych przypadkach mamy do czynienia z następującym układem: argumentacja alogiczna (A) – stanowisko Lwa Szestowa – racjonalność niezakorzenia oraz argumentacja relatywistyczna (F) – stanowisko Richarda Rortyego – racjonalność niezakorzenia. Na początek należy zestawić stanowiska i zbadać czy podobieństwa i różnice występują również na poziomie typu racjonalności. Z pomocą przychodzi nam Marek Styczyński, który w artykule pt. *Cóż po filozofii? Lew Szestow i Richard Rorty* dokonuje komparatystyki interesujących nas stanowisk.

Autor lokalizuje obszar wspólny dla obu myślicieli w następującym miejscu: „Co ich może łączyć poza postulowanym, choć kompletnie różnym pojęciem wolności? Otóż dla obu przeszkodą na drodze do wolności i swobodnej twórczości jest oświeceniowo-modernistyczny Rozum, czyli szerzej, czy szerzej jeszcze: tradycja platońsko-kantowska”<sup>73</sup>. W ten sposób znajdujemy element, który doprowadzić może do zidentyfikowania wspólnego typu racjonalności. Swego rodzaju racjonalność antyracjonalizmu. „To nie jest epistemologiczny relatywizm, zamieniający *episteme* na *doxa*, w którym pokazuje się etiologię wiedzy uniemożliwiającą wiedzę samą – pisze Styczyński o koncepcji Rortyego - To raczej epistemologiczny leseferyzm mówiący, że naszą aksjologią rządzą reguły podaży i popytu, i że pytanie o uzasadnienie wartości wyczerpuje się w ich funkcjonowaniu: byt i powinność to jedno. [...] Inaczej Szestow. Unieważniając racjonalność, eliminuje technologiczny pień kultury, popełnia ten sam błąd tylko z przeciwnej strony. On także występuje – powtórzmy – w imieniu ekspresji i wolności, ale idzie nawet dalej niż Amerykanin. Obiecuje nam wolność do niemożliwego, twórczość absurdalną, bo podobną, zdążając najkrótszą drogą do epistemologicznej anarchii w imię prawdy *anything goes but reason*.”<sup>74</sup> Powstaje w tym miejscu pytanie o status twierdzenia, które występuje na końcu zdania. Jeśli wykluczamy czynniki rozumowe z naszego stanowiska, to jest już pewna konkretna zasada, której musi się trzymać; pozorna anarchia kieruje się zatem jakąś zasadą. Twierdzimy w tym miejscu, iż jest to jedna z reguł, które składać się będą na wspólny obu stanowiskom typ racjonalności. Uchwyciliśmy w tym miejscu pewnego rodzaju podobieństwo na poziomie stanowisk. Wracając do naszej metodologii opartej na trzech poziomach analizy należy zaznaczyć, iż jest to metoda, która oznaczyliśmy numerem 3a (racjonalność-stanowiska), to znaczy jest to wykazanie związku podobieństwa dwóch stanowisk w odniesieniu do typu racjonalności. Zasada *anything goes but reason* jest tu elementem wspólnych dla dwóch stanowisk i element ten przypisany jest do poziomu typu racjonalności.

## 1.2. Argumentacja relatywistyczna

Podobieństwo na poziomie argumentacji, czyli poziomie niższym niż stanowisko również jest możliwe do uchwycenia. Bezczenna wydaje się w kontekście naszych rozważań analiza niekoherencji relatywizmu, której dokonał Harvey Siegel w artykule *Relatywizm, prawda i niekoherencja*<sup>75</sup>. Autor sięga do Platońskiego dialogu

<sup>73</sup> M. Styczyński, *Cóż po filozofii? Lew Szestow i Richard Rorty* [w:] Ruch Filozoficzny, tom LXII nr 4 rok 2005.

<sup>74</sup> Ibidem.

<sup>75</sup> H. Siegel, *Relatywizm, prawda i niekoherencja* [w:] red. K. Jodkowski, *Na czym polega racjonalność nauki?*, „Realizm. Racjonalność. Relatywizm” t. 7, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991, s. 207-249.

Teajtet, w którym to Sokrates rozprawia z Protagorasem na temat relatywizmu. Jest to zatem satem spór akolity rozumu, pojmowanego jako Logos z przedstawicielem sofistyki, dla którego „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”. Siegel wychwytuje dwa Sokratejskie ataki na relatywizm: „Nazwijmy ten pierwszy argument na rzecz zarzutu o niekoherencji argumentem o „podważaniu samego pojęcia słuszności” (stąd UVNR) (*undermines the very notion of rightness* – przyp. tłum.): relatywizm jest niespójny, ponieważ, jeśli jest słuszny, samo pojęcie słuszności jest podważone, a wówczas relatywizm nie może być słuszny. [...] Nazwijmy ten drugi argument na rzecz zarzutu o niekoherencji argumentem NSBF: „z konieczności pewne przekonania są fałszywe” (*necessarily some beliefs are false* – przyp. tłum.) Relatywizm jest niekoherentny, ponieważ utrzymuje, że wszystkie poglądy i przekonania są prawdziwe. Jednakże wśród sprzecznych poglądów pewne przekonania muszą z konieczności być fałszywe – a więc relatywizm nie może być prawdziwy.”<sup>76</sup> Relatywistyczna argumentacja jest więc nieodłącznie związana z popadaniem w sprzeczność podobnie jak argumentacja alogiczna, której przykładem była sprzeczność performatywna myśli Lwa Szestowa. W obu przypadkach mamy do czynienia z argumentacjami *prima facie* irracjonalnymi, lecz przyjmując koncepcję racjonalności jako zbioru reguł i prawideł obowiązujących lokalnie, to – przenosząc się na poziom typów racjonalności – dostrzec można obowiązywanie pewnego zbioru reguł. W ramach różnych typów argumentacji racją może być: wiara (A), pragnienia (B), odwołanie do wspólnych zasad (C), refleksja (D), paradygmat (E), przekonania, preferencje (F), figura spekulatywna (G)<sup>77</sup>. Katalog ten oczywiście nie jest wyczerpany – w ramach każdej z wymienionych wcześniej argumentacji pojawiać się mogą inne, podobne racje.

### 1.3. Jaka racjonalność?

Przejdźmy zatem do podobieństw na poziomie typów racjonalności. Twierdzimy, iż argumentacja alogiczna (A) oraz argumentacja relatywistyczna (F), których reprezentantami są odpowiednio Lew Szestow oraz Richard Rorty operują w ramach tego samego typu racjonalności. Immanentny charakter zasad i konstrukcji argumentacyjnych wskazuje nam Siegel w słowach: „[...] relatywista musi odwołać się do nierelatywistycznych kryteriów i stwierdzać relatywizm w sposób nierelatywistyczny w celu sformułowania argumentów przemawiających za relatywizmem. Dla relatywisty oznacza to samounicestwienie.”<sup>78</sup> Wśród stanowisk liberalnych wybiegiem o tym właśnie charakterze jest coś, co nazwać

<sup>76</sup> Ibidem. s. 210-212.

<sup>77</sup> Vide: typologia argumentacji

<sup>78</sup> H. Siegel, *Relatywizm, prawda i niekoherencja...*, s. 216.

można liberalnym etnocentryzmem. Rozumiemy go jako oparcie relatywizmu na pewnej substancjalnej teorii politycznej, w skład w której wchodzi takie kategorie jak koncepcja podmiotu, sprawiedliwości, uprawnień *etc.* W przypadku koncepcji Rortyego zasadą umożliwiającą koegzystowanie różnych słowników finalnych jest zasada ironii, które nakazuje nam utrzymywanie dystansu wobec różnych przekonań, łącznie z naszymi własnymi. Jest to zatem zjawisko polegające na oderwaniu naszych przekonań od trwałego rdzenia, tudzież gruntu. Metafora gruntu, gleby jest warta podkreślenia ze względu na Szestowiański termin *biespoczwiennost*, który tłumaczony jest jako niezakorzenie, a etymologicznie związany jest ze słowem *poczwiennost*, które oznacza glebę. Jak wskazuje Marek Styczyński: „Rosjanin – skrajny indywidualista – także w imię wolności, nawoływał do zerwania z filozofią, lecz dokładnie odwrotnie niż amerykański postmodernista, nie w imię „uśredniania”, „porozumienia”, czy dialogu, lecz w imię „swobodnego poszukiwania” i bogopodobnego prawa do niemożliwego, w imię stanu niezakorzenia (*biespoczwiennost*)”<sup>79</sup>. Racjonalność niezakorzenia jest więc wspólnym typem racjonalności dla wymienionych wyżej argumentacji oraz stanowisk. Brak zakorzenia jest zasadą, pewnym wymogiem, który spełniać muszą argumenty relatywistyczne by były autentycznie relatywistyczne, to znaczy funkcjonowały w ramach relatywistycznego typu racjonalności. Brak zakorzenia można rozumieć jako brak uzasadniania albowiem „W obu wypadkach liczy się właśnie ekspresji ku nowemu, a nie jej uzasadnienie”<sup>80</sup>. Szestow potwierdza nasze tezy w słowach: „Niezakorzenie, nawet apoteoza niezakorzenia – czy może tu być mowa o pełni zewnętrznej, skoro moje zadanie polegało właśnie na tym, by raz na zawsze wyzwolić się od wszelkiego rodzaju początków i końców, z takim niezrozumiałym uporem narzucanych nam przez najrozmaitszych twórców wielkich i nie wielkich systemów filozoficznych”<sup>81</sup>. I tutaj również zastosowanie znalazłaby zasada *anything goes but reason*, którą wraz z negacją kategorii uzasadniania należy zidentyfikować jako podstawę racjonalności niezakorzenia.

#### 1.4. Między neutralnością i relatywizmem

Sięgnijmy do żywotnego problemu z pogranicza filozofii polityki i jurysprudencji, by pokazać argumentacyjny charakter racjonalności niezakorzenia. Za przykład posłuży nam dyskusja filozofa prawa Marka Piechowiaka z filozofem polityki

<sup>79</sup> M. Styczyński, *Cóż po filozofii?...*

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> L. Szestow, *Apoteoza niezakorzenia. Próba myślenia niedogmatycznego*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2011, s. 10.



Jackiem Bartyzelem. W ramach konferencji naukowej *Chrześcijańska filozofia polityki*<sup>82</sup> odbyła się dyskusja, której rekonstrukcja wygląda następująco:

Marek Piechowiak: Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku jest przykładem konstytucji neutralnej światopoglądowo.

Jacek Bartyzel: Konstytucja nie ma charakteru neutralnego, lecz relatywistyczny.

Marek Piechowiak: Relatywizm jest obecny w konstytucji jedynie na poziomie uzasadnień, a nie treści.

Jacek Bartyzel: Nie istnieje neutralność na płaszczyźnie ustrojowej, na co dowodem jest to, iż w Konstytucji *expressis verbis* wyrażona jest obowiązująca forma ustroju, tj. art. 2. (Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej.)

Marek Piechowiak: Nie jest to relatywizm, ponieważ rozstrzyga na rzecz jednego konkretnego modelu.

Jacek Bartyzel: W demokracji dokonuje się rozstrzygnięć przez zrelatywizowanie wartości. W ramach tego ustroju można orzec, iż „brzydota jest piękna”.

Marek Piechowiak: Istnieją zabezpieczenia w postaci na przykład Trybunału Konstytucyjnego.

Bezdiskusyjnie interesująca wymiana argumentów, którą zrekonstruowano powyżej jest dla nas istotna z perspektywy teoretycznej. To znaczy, że zdanie o zabezpieczeniach w postaci na przykład Trybunału Konstytucyjnego, nie rozwiązuje sporu. Twierdzenie o zabezpieczeniach należy do sfery akcydensów, natomiast uwaga profesora Bartyzela o sposobie rozstrzygania kwestii spornych w ramach ładu demokratycznego należy do cech substancjalnych tegoż. Można zatem stwierdzić, iż w systemie demokratycznym funkcjonuje relatywistyczna zasada, która „porządkuje” wszystkie inne, podrzędne jej kwestie. Teza ta jest dana *explicite* w Rortyego stwierdzeniu o pierwszeństwie demokracji wobec filozofii<sup>83</sup>. Znaczy to, że mamy do czynienia racjonalnością niezakorzenienia, stanowiskiem demokratycznym i poszczególnymi argumentami apologetycznymi.

Przykład racjonalności niezakorzenionej pozwala nam na uznanie za zasadne wyodrębnienie struktury metodologicznej: typ racjonalności – stanowisko lub różne stanowiska – argumenty. Uzupełnijmy zatem nasz wywód o inne typy racjonalno-

<sup>82</sup> Dyskusja miała miejsce 1 sierpnia 2015 podczas Ogólnopolskiej konferencji naukowej *Chrześcijańska filozofia polityki*, która odbyła się w Europejskim Centrum Spotkań Wojciech-Adalbert w Klasztorze Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów w Mogilnie. Konferencja zorganizowana została przez: Katedrę Hermeneutyki Polityki WPiSM UMK, Towarzystwo Naukowe Myśli Politycznej i Prawnej, Interdyscyplinarne Koło Naukowe Doktorantów UMK.

<sup>83</sup> Zob. R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, przeł. P. Dehnel, „Odra”, 7-8/1992, ss. 22-30.

ści, które jesteśmy w stanie zidentyfikować na podstawie wcześniej poczynionej typologii argumentacji.

## 2. Bezracjonalność / przedracjonalność

Terminem *bezracjonalności* lub *przedracjonalności* nazwiemy „typ racjonalności”, a raczej jej brak, jaki towarzyszy argumentom emotywnym (B). W tym przypadku do czynienia mamy z następującą strukturą: bezracjonalność – podmiot – artykulacja. Dowodziliśmy powyżej, iż tego typu argumenty poprzedzają racjonalny namysł lub nie funkcjonują na poziomie racjonalności; nie sięgają doń. Z racji braku intersubiektywnych kryteriów, które wynikałyby z obostrzeń, będących następstwem funkcjonowania racjonalności, stanowisko należy utożsamić z jednostką. To emocje podmiotu są tutaj podstawą wypowiedzianych zdań. Spójność stanowiska, jeżeli jakieś już się doszukiwać w tym typie argumentacji, byłaby czymś w rodzaju dobrostanu emocjonalnego. *Bezracjonalność* jest zatem figurą wyodrębnioną li tylko dla celów pomocniczych.

## 3. Racjonalność aksjologiczna

Typ racjonalności aksjologicznej obejmuje stanowiska związane z argumentacją audytoriów partykularnych (C). Przyznanie wartości statusu intersubiektywnego oraz charakteru systematycznego ma tutaj podstawowe znaczenie. Bez względu na poszczególne stanowiska, racjonalność, która je obejmuje opiera się prymacie wartości. To znaczy, że rzeczywistość powinno być kształtowana według wartości, a nie odwrotnie. Prawdą jest to, co koresponduje z wartościami, które mogą być udziałem danej wspólnoty epistemicznej. Jest to taka wspólnota, która ma wspólny horyzont epistemologiczny. To, co jest uznane jest pierwotne względem tego, co chcemy poznać. Tracąc wartości, które wspólnota uznaje, traci również swój status egzystencjalny – wyznawcy danej religii, gdy rezygnują z kluczowych wartości, to doprowadzają do jej zaniknięcia. Racjonalność aksjologiczna zakłada więc trwania przy wartościach pomimo przeciwności i krytyki. Ten sposób myślenia przedstawia Żyd w dialogu Piotra Abelarda, podczas dyskusji z Chrześcijaninem i Filozofem, gdy mówi, iż: „Jeżeli ten Zakon, którego się trzymamy, zgodnie z naszą wiarą, jest nam dany przez Boga, nie należy ganić nas za to, że słuchamy jego przykazań, wprost przeciwnie, należy nas wynagrodzić za posłuszeństwo, a ci którzy go potępiają bardzo się mylą i sprawa jest jasna: jeżeli my nie możemy przekonać innych, że ten Zakon jest nam dany od Boga, tak samo inni nie mogą obalić naszego twierdzenia”<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> Piotr Abelard, *Rozmowa pomiędzy Filozofem, Żydem i Chrześcijaninem* [w:] Idem, *Rozprawy*, DeAgostini Altaya, Warszawa 2001, s. 14.

#### 4. Racjonalność refleksyjna

Główną cechą tejże racjonalności jest abstrahowanie od poziomu stanowiska. Jako reprezentant mojego stanowiska zobowiązuje się do zawieszenia sądu, lub przekonań towarzyszących badanemu akurat argumentowaniu w celu przeprowadzenia refleksyjnego dociekania. Refleksyjność to zatem najkrócej rzecz ujmując podważanie własnych przekonań oraz przekonań innych. Jest to relacja do przekonań jako pewnego rodzaju twierdzeń, a nie do stanowisk, jakie je obejmują. Na wykresie prezentującym typy argumentacji punkt D, czyli argumentacja refleksyjna znajduje się dokładnie na linii nazwanej progiem refleksyjnym. Po przejściu tego progu argumentacja zyskuje pewien dystans względem stanowisk. Jednakże w ramach refleksyjnego typu racjonalności dostrzec możemy pewną dychotomię. Obejmuje on zarówno stanowiska, które refleksyjność postulują, jako środek, do celu, jaki jest dobry porządek moralny. Przywołajmy w tym miejscu stanowiska myślicieli takich jak: Ronald Dworkin, John Rawls, Jurgen Habermas. Z drugiej natomiast strony znajdujemy stanowiska takie jak Michael Oakeshott, dla którego siłą filozofii jest burzycielskość i nie powinna być ona instrumentalizowana, gdyż jest wartością autoteliczną.

#### 5. Racjonalność paradygmatyczna

Racjonalność paradygmatyczna jest nierozdzielnie złączona z etosem nauki, z założeniem, iż paradygmaty mogą być płynnie zmieniane, zastępowane. Rewidowanie własnych założeń i krytyczne podważanie zasad własnego kolektywu myślowego jest ważnym elementem racjonalności paradygmatycznej. Z drugiej jednak strony w ramach danego paradygmatu istnieją pewne obostrzenia; to znaczy, że przyjęta metoda wymusza na nas określone formułowanie wnioskowań. Przy zaakceptowaniu twierdzenia początkowego zawęża się zakres kolejnych możliwych do wyartykułowania twierdzeń ze względu na ciężar danej obserwacji właśnie. Zatem z jednej strony tkwimy w ramach jednej gry językowej, z drugiej natomiast dopuszczamy ich zmienność. Jest to możliwe, ponieważ gry językowe, które występują w ramach dyskursów naukowych posługują się sztucznym językiem – z założenia stworzonym do określonych celów oraz spełniających określone funkcje, jak na przykład elastyczność w zmienności języka względem materiałów badawczych właśnie.

#### 6. Racjonalność spekulatywna

Racjonalność spekulatywna w ramach naszej typologii jest analogonem argumentacji zamkniętej logicznie. W ramach tego typu racjonalności opieramy się na podstawowej figurze spekulatywnej. Racjonalność ta może być bazą do różnych konstruktów

myślowych, jednakże w przeciwieństwie do racjonalności refleksyjnej, ruch myśli cały czas posiada silny związek z podstawową figurą spekulatywną, co w systemie Hegłowskim uwidacznia się przez wszechobecność triady. Ważną cechą tego typu racjonalności jest jej twórczy charakter. Oznacza to, że figura spekulatywna może stanowić bazę twierdzeń wypowiedzianych z dużą dozą pewności i z silnym związkiem między doktryną i argumentem (inaczej niż w racjonalności refleksyjnej). Przez apologetów refleksyjności racjonalność ta posądzana jest o charakter gnostyczny bądź dogmatyczny (vide: Popperowski zarzut o postgnozie).

## VI. Podsumowanie

Celem powyższego tekstu było nakreślenie typów racjonalności w oparciu o ustaloną wcześniej typologię argumentacji. Warto w tym miejscu podkreślić i typów racjonalności jest mniej niż typów argumentacji (co zgodne jest z naszymi hipotezami badawczymi). Liczba ta bowiem pomniejszona jest o: B) bezrefleksyjność / przedrefleksyjność oraz tożsamość (na poziomie racjonalności) argumentacji alogicznej (A) oraz relatywistycznej (F). Identyfikujemy zatem następujące typy racjonalności: racjonalność niezakorzenia; racjonalność aksjologiczna; racjonalność refleksyjna; racjonalność paradygmatyczna; racjonalność spekulatywna. Tak nakreślony porządek metodologiczny umożliwia nam uchwycenie rozmaitych relacji i struktur myślenia w kategoriach filozoficzno-politycznych. Powyższa teoria nie ma charakteru li tylko deskryptywnego, lecz również stricte analityczny, ponieważ pozwala na odsłanianie i demaskowanie twierdzeń i przynależności ideowej stanowisk, co dokonuje się przez analityczny rozkład argumentacji i typów racjonalności. Co do wymiaru praktycznego, czyli tego jak teorie funkcjonują w świecie rzeczywistym; jak odnoszą się do innych teorii, stwierdzić należy, iż motorem ich rozwoju jest dialektyka, która zajmuje pozycję nadrzędną względem wszelkich dyskursów, o czym czytamy u Platona: „- A czy nie wydaje ci się - dodałem - że sztuka rozumnej rozmowy (dialektyka) leży u nas na samej górze, jak gzyms wieńczący, nad naukami, i że już żadnego innego przedmiotu nauczania nie godzi się kłaść wyżej od niej; ona już leży u szczytu nauk?”<sup>85</sup>.

<sup>85</sup> Platon, *Państwo*, 534e.

## Problem neutralności aksjologicznej nauk społecznych: perspektywa klasycznego<sup>1</sup> racjonalizmu

Celem tego szkicu jest wysunięcie argumentów ukazujących mocne strony stanowiska metodologicznego, które twierdzi, że nauki społeczne, jeśli nie mają tracić niczego ze swej poznawczej owocności, nie powinny być „wolne od wartości”. Istnieją jednak przynajmniej dwa znaczenia tego kontrowersyjnego postulatu (określamy je mianem: 1. konceptualnego wymiaru wartościowania w naukach o człowieku; 2. ideologicznego wymiaru wartościowania w naukach o człowieku) i tylko jedno z nich wydaje się interesujące. Uwyrażnienie dystynkcji między nimi jest sprawą zasadniczą, jeśli dyskusja na temat poznawczego statusu nauk społecznych ma cokolwiek wykroczyć poza niekonkluzywną konfrontację dwóch przeciwstawnych obozów.

Argumentacja uzasadniająca koncepcję nauk wartościujących jest zróżnicowana. W tym krótkim artykule będziemy chcieli zaprezentować jedynie ten rodzaj dociekań, który może być określony jako charakterystyczny dla klasycznego racjonalizmu. Choć nie jest to miejsce na wyjaśnianie tego złożonego i mimo wszystko mocno niejednolitego podejścia filozoficznego, to można zauważyć, że klasyczny racjonalizm przyjmuje, iż nasza refleksja o świecie, aby przynosić zadowalające rezultaty intelektualne, powinna przebiegać jasno, w zgodzie z logiką i rzeczywistością (empiryczną oraz metafizyczną) w celu odkrycia prawdy, zaś w dziedzinie praktycznej (tak indywidualnej /etyka/, jak i zbiorowej /polityka/) być ukierunkowaną na poznanie i realizowanie dobra (wspólnego). Klasyczny racjonalizm reprezentowany jest przez tych myślicieli, których Leo Strauss określił mianem „starożytników” (w przeciwieństwie do „nowożytników”) i do których można zaliczyć m.in. Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Cyserona, Augustyna z Hippony, Tomasza z Akwinu, Leo Straussa, Erica Voegelina, Alasdaira MacIntyre’a czy Johna M. Finnisia.

Zadaniem nauki o polityce, a szerzej nauki o społeczeństwie, jest odpowiedź na pytanie charakterystyczne dla racjonalności teoretycznej: jak jest? Nauka ma rzetelnie opisać rzeczywistość polityczną i społeczną a w takiej mierze, w jakiej to możliwe, wyjaśnić ją, czyli wskazać związki przyczynowo-skutkowe, odkryć

---

<sup>1</sup> Pierwotnie tekst ukazał się w nieco innej formie w: „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2010, nr 26, s. 9-21.

prawa rządzące fenomenami społecznymi oraz przewidzieć ich przyszły stan. Na ile cel ten jest realizowany i realizowalny, pozostaje przedmiotem kontrowersji między badaczami<sup>2</sup>. Zadaniem zaś filozofii polityki, a szerzej filozofii społecznej, jest odpowiedź na pytanie charakterystyczne dla racjonalności praktycznej<sup>3</sup>: jak być powinno? Filozofia polityki ma rzetelnie i krytycznie uzasadnić nasze przekonania dotyczące sprawiedliwości czy dobra wspólnego związku politycznego. Podobnie w tym przypadku – na ile cel ten jest realizowany i realizowalny, pozostaje przedmiotem kontrowersji wśród filozofów<sup>4</sup>. W każdym razie tak cele, jakie stoją przed tymi dwoma rodzajami refleksji, jak i środki, czyli metody wiodące do ich realizacji są różne – nawet jeśli mają one pewne ważne cechy wspólne<sup>5</sup>. O ile więc nie budzi wątpliwości fakt „wartościującego” charakteru filozofii polityki, o tyle taka właściwość nauk politycznych – na mocy ich definicji (wzmiankowanej powyżej) – musi i *de facto* domaga się jakiegoś wytłumaczenia. Jeśli bowiem nawet wartościowanie w naukach społecznych nie oznaczałoby ich unifikacji z filozofią (a przypomnijmy, że wydzielenie nauk szczegółowych z filozofii to

<sup>2</sup> O problemie niemożliwości przewidywania w naukach społecznych zob.: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, PWN, Warszawa 1996, s. 170-206, gdzie autor przedstawia cztery główne przyczyny owej niemożliwości predyktywnej nauk o społeczeństwie, są to: 1) logiczna niemożliwość przewidywania radykalnych innowacji pojęciowych (które – kiedy już następują – mają ogromny wpływ na społeczeństwo; stąd jeśli nie można ich przewidzieć, to nie można też przewidzieć przyszłego stanu społeczeństwa); 2) logiczna niemożliwość przewidywania zjawisk społecznych ze względu na niemożliwość przewidzenia własnych działań przez obserwatora; 3) natura życia społecznego, która jest niezwykle złożona; 4) zbieg okoliczności.

<sup>3</sup> O praktycznym charakterze nauki jaką jest etyka (a więc i filozofia polityki, filozofia społeczna *etc.*) zob.: J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1983, s. 1-23, gdzie autor wskazuje, że czynnikiem decydującym o praktycznym charakterze tych nauk jest fakt, iż celem ich uprawiania jest poznanie prawdy o wymogach rozumności praktycznej, aby samemu stać się człowiekiem rozumnym praktycznie. Finnis podąża tu wprost za Arystotelesem, który twierdził, że właściwy sposób studiowania etyki polega na tym, że celem studiującego jest stanie się – w części dzięki tym studiom – człowiekiem dzielnym etycznie i rozumnym praktycznie.

<sup>4</sup> Twierdzenie o niekonkluzywności filozoficzno-politycznych dociekań na temat substancjalnego celu (dobra) tak związku politycznego, jak i jednostki znalazło współcześnie swój najgłośniejszy wyraz w koncepcjach Johna Rawlsa – choćby w kategorii rozumnego pluralizmu i konsensusu sprzecznych doktryn moralnych, filozoficznych i religijnych. Krytykę tego stanowiska zob. zwłaszcza: M. Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1998, M. Sandel, *Political Liberalism*, "Harvard Law Review", vol. 107, nr 7, 1994.

<sup>5</sup> O cechach wspólnych filozofii polityki i nauk o polityce (teorii polityki) zob. D.D. Raphael, *Problemy filozofii polityki*, tłum. A. Krzynówek, w: D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta (red.), *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, Wydawnictwo Dante, Kraków 2003, s. 86-93, gdzie autor wskazuje, iż to, co przede wszystkim łączy obie dziedziny refleksji, to kategoria racjonalności definiowana za pomocą kryteriów jasności pojęciowej, krytycznej argumentacji, spójności logicznej oraz korespondencji z rzeczywistością; różnice zaś to fakt, iż głównym celem nauki jest wyjaśnianie przyczynowo-skutkowe, zaś głównym celem filozofii krytyczne uzasadnianie przekonań.

przecież nie aż tak dawny wynalazek<sup>6</sup>), to musiałyby wiązać się z ich znacznym zbliżeniem, co w świetle pozytywistycznych standardów można by poczytywać za klęskę. Faktycznie, poglądem wynikającym z argumentacji, którą przedstawiamy w tym artykule, jest sąd, iż nauki społeczne muszą opierać się na pewnej filozofii społecznej i politycznej, jeśli mają spełniać swoją funkcję.

Tezę, którą chcielibyśmy tu przedstawić jest twierdzenie, że istnieją przynajmniej dwa znaczenia stanowiska głoszącego, że nauki społeczne powinny być wolne od wartości i że tylko w jednym z tych dwóch wypadków dezyderat ten zachowuje swą ważność. Można bowiem mówić zarówno o 1. ideologicznym, jak i 2. konceptualnym sensie aksjologicznego wymiaru nauk o człowieku – i jedynie w pierwszym przypadku sensownym jest zgodzić się z pozytywistycznym wymogiem neutralności.

1. Ideologiczny wymiar wartościowania w naukach społecznych wiąże się z dwoma głównymi sposobami rozumowania i działania: 1) z prostym łączeniem opisu fenomenów społecznych (ustrojów politycznych, typów kultur politycznych, instytucji społecznych, decyzji i działań *etc.*) opartego na rzetelnych metodach i technikach badawczych (statystycznych, eksperymentalnych, obserwacyjnych, komparatystycznych *etc.*) i towarzyszącego mu wyjaśniania (i przewidywania) przyczynowo-skutkowego – z jednej strony, z oceną, apologią, potępianiem, wyśmiewaniem tych fenomenów opartym na ideach i ideologiach, przekonaniach, upodobaniach, sympatiach i antypatiach naukowców; 2) z bardziej wysublimowanym łączeniem tego opisu, wyjaśniania i przewidywania z ideami naukowców, w tym wypadku na zasadzie redukcji nauki do funkcji uzasadniania partycularnej tezy ideologicznej, politycznej *etc.* przebranej w maskę obiektywności poprzez taką deskrypcję i wyjaśnianie zjawisk, aby potwierdzały one z góry założone przekonanie.

Rozważmy przypadek znanej i w naukach o polityce już klasycznej teorii kultury politycznej G. Almonda i S. Verby. Koncepcja ta przedstawia w sposób analityczny, w oparciu o rzetelne badania empiryczne kategorię kultury politycznej jako całości kształtu postaw (komponent poznawczy, ocenny, uczuciowy) wobec systemu politycznego (jako całości, jego elementów inicjujących, wynikowych i roli jednostki) oraz wyróżnia trzy (wliczając kulturę obywatelską – cztery) rodzaje (na zasadzie Weberowskich typów idealnych) kultur politycznych, w za-

<sup>6</sup> O problemie wydzielenia się nauk szczegółowych z filozofii zob.: L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, tłum. P. Maciejko, w: L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Aletheia, Warszawa 1998, s. 69, *passim*, gdzie autor zauważa, że filozofię polityki: „znajdujemy pociętą na kawałki, które zachowują się jak kawałki dżdżownicy”, gdyż „odróżniono niefilozoficzną naukę o polityce od nienaukowej filozofii polityki” zaś „wielkie fragmenty tego, co wcześniej należało do filozofii polityki, zostały wyemancypowane pod nazwami ekonomii, socjologii i psychologii”.

leżności od „upolitycznienia” danej społeczności: *parochial* (parafialną), *subject* (podporządkowania), *participant* (uczestniczącą). Operacjonalizacja tej typologii wygląda następująco:

TYP KULTURY POLITYCZNEJ / POSTAWY WOBEC SYSTEMU POLITYCZNEGO	SYSTEM POLITYCZNY JAKO CAŁOŚĆ	ELEMENTY INICJUJĄCE	ELEMENTY WYNIKOWE	ROLA JEDNOSTKI
PARAFIALNA	-	-	-	-
PODPORZĄDKOWANIA	+	-	+	-
UCZESTNICZĄCA	+	+	+	+

Tak skonstruowana teoria kultury politycznej spełnia funkcję stojącą przed naukami społecznymi, czyli dostarcza relatywnie bogatego, opartego na danych empirycznych, względnie adekwatnego opisu rzeczywistości polityczno-społecznej i zapewnia narzędzie do jej dalszej deskrypcji i rozumienia. Wyjaśnia też pewne związki przyczynowo-skutkowe, jak np. ten, że charakterystyczny dla kultur parafialnych brak postaw względem jakiegokolwiek elementu systemu politycznego jest wynikiem niewyodrębnienia się w tych wspólnotach ról politycznych z innego rodzaju ról społecznych, np. magiczno-religijnych.

Jednak wypracowanie i funkcjonowanie takiej opisowo-wyjaśniającej teorii w naukach o polityce łączy się często z wartościowaniem określanym przez nas jako ideologiczne. Z teorii tej nie wynika bowiem żaden sąd wartościujący, zwłaszcza zaś taki, który wskazywałby na najlepszy – w absolutnym tego słowa znaczeniu – typ kultury politycznej. Typologia ma tu bowiem charakter deskryptywny – czy dane postawy występują (+), czy nie występują (-) (mimo nie do końca fortunnych nazw typów kultur), nie zaś hierarchizująco-wartościujący. Wartościowanie ideologiczne oznaczałoby w tym wypadku połączenie deskrypcji z oceną kultury (najczęściej) uczestniczącej jako najwyższej czy najlepszej w bezwzględnym sensie – co nie jest przecież tak rzadkim zjawiskiem. W bardziej złożonej i wysublimowanej postaci byłoby zaś ono związane z utożsamieniem kultury uczestnictwa z ustrojem demokratycznym, który z kolei *implicite* traktowany byłby jako najlepszy rodzaj ustroju politycznego – tu wartościowanie polegałoby na połączeniu deskrypcji z bardziej bądź mniej zakamuflowaną i bardziej bądź mniej nieuświadomioną ideologią demokratyzmu. Na ryzyko tego rodzaju wartościowania (wynikającego paradoksalnie z przyjęcia pozytywistycznego *dictum* o aksjologicznej neutralności nauk społecznych) zwracał uwagę Leo Strauss: „Nie spotkałem nigdy żadnego uczonego



zajmującego się naukami społecznymi, który niezależnie od swego poświęcenia dla prawdy i prawości nie byłby całym sercem poświęcony demokracji. Gdy mówi on, iż demokracja jest wartością, która nie jest w ewidentny sposób wyższa niż wartości przeciwne, nie ma na myśli tego, że jest pod wrażeniem alternatywy, którą odrzuca, lub też że jego serce i umysł są rozdarte pomiędzy alternatywy, które są same w sobie równie atrakcyjne. Jego 'etyczna neutralność' jest daleka od nihilizmu albo drogi do nihilizmu, która nie jest niczym innym, jak alibi dla bezmyślności i wulgarności: mówiąc, że demokracja (...) jest wartością, mówi w istocie, że nie trzeba myśleć o powodach, dla których jest ona dobra, oraz że może on – jak każdy – kultywować te wartości, które są przyjmowane i respektowane w danym społeczeństwie. Pozytywizm w naukach społecznych wiedzie nie tyle do nihilizmu, co do konformizmu”<sup>7</sup>.

Przykład teorii kultury politycznej Almonda i Verby jest o tyle istotny, że wskazuje też na fakt szkodliwego wpływu ideologicznego wartościowania w politologii czy socjologii na cel nauki, jakim jest opis i wyjaśnianie rzeczywistości: skłania ono bowiem do utożsamienia kultury uczestnictwa z demokracją, zaś kultury podporządkowania z np. totalitaryzmem – jak jednak wskazywał jeden z najwybitniejszych badaczy reżimów totalitarnych i autorytarnych, Juan Linz, kultura uczestnictwa w najpełniejszej formie występuje nie w demokracjach, lecz w totalitaryzmach.

Faktycznie, w tym ideologicznym sensie wartościowania nauki społeczne i polityczne powinny być wolne od wartości. Ich celem jest opis, wyjaśnianie i przewidywanie rzeczywistych zjawisk w oparciu o rzetelne metody empiryczne, statystyczne, komparatystyczne *etc.*, nie zaś apologia lub potępienie danego ustroju bądź danych instytucji czy nawet konkretnych polityków. Jak zauważa John Finnis, „nie może być mowy o redukowaniu opisowych nauk społecznych do jakichś naszych niby sądów etycznych czy politycznych bądź do projektu polegającego na rozdzielaniu pochwał i nagan wśród aktorów na scenie społecznej: w tym sensie opisowe nauki społeczne są wolne od wartości”<sup>8</sup>.

2. Konceptualny wymiar wartościowania w naukach społecznych wiąże się z twierdzeniem, że nauki społeczne, aby dostarczyć owego wspomnianego wyżej rzetelnego opisu i wyjaśnienia fenomenów społecznych, opartego na właściwych sobie metodach i technikach badawczych (statystycznych, eksperymentalnych, obserwacyjnych, komparatystycznych *etc.*) powinny / muszą posługiwać się także krytyczną i racjonalną refleksją o charakterze filozoficzno-praktycznym, czyli „wartościującym”, dotyczącą tego, co jest ważne, znaczące, właściwe, słuszne, rozumne

<sup>7</sup> L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, s. 72.

<sup>8</sup> J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1980, s. 17.

w danej sferze życia społeczno-politycznego, zwłaszcza przy konstruowaniu swych ogólnych pojęć, kategorii, twierdzeń i teorii (czyli przy swej pracy konceptualnej). Rozważmy następujące dwa etapy argumentacji na rzecz tego twierdzenia: formalną i substancjalną.

1) Pierwszy rodzaj argumentacji ma charakter formalny i wskazuje tylko tyle, że jakiś rodzaj wartościowania konceptualnego jest w naukach społecznych nieunikniony, jeśli mają one być naukami teoretycznymi, budującymi uogólnienia i dostarczającymi generalizujących opisów złożonych fenomenów społecznych – nie zaś tylko zbiorem wielkiej ilości nieznaczących i niepowiązanych niczym faktów. Zwróćmy uwagę na kilka pojęć z zakresu nauk o polityce: pojęcie polityki, państwa, przywództwa. W każdym z tych przypadków (tak jak i w przypadku innych konceptów) nauki o polityce muszą w celu skonstruowania tych pojęć teoretycznych (a więc ogólnych i wyjaśniających) dokonać jakiegoś rodzaju oceny, wartościowania i wyboru cech istotnych i znaczących, które to cechy pozwolą (na zasadzie kryterium) na odróżnienie tych fenomenów, które podpadają pod dane pojęcie teoretyczne od tych, które są z niego wykluczone. Nauki o polityce muszą więc wskazać dystynkcję między tym, co polityczne, a tym co politycznym nie jest (a jest np. sferą społeczną); między takim rodzajem wspólnoty, która jest państwem, a która państwem nie jest (a jest np. plemieniem); między takim rodzajem relacji społecznej, która jest przywództwem a takim, która nim nie jest (a jest np. władzą). Oczywiście okoliczność, że często owe rozróżnienia przyjmowane są milcząco lub w sposób nieuświadomiony, nie zmienia faktu, że są to nadal rozróżnienia wartościujące. Kontrowersyjne wyłączenie przez Jamesa MacGregora Burnsa z teoretycznej kategorii przywództwa tych relacji politycznych, które cechuje przemoc, ma niewątpliwie charakter wartościujący a także poważne skutki dla poznawczej siły jego opisu rzeczywistości politycznej: w jaki sposób wytłumaczyć fakt uznawania przez zwolenników przywództwa polityka, który nie stroni od przemocy, także wobec owych zwolenników? Jak z kolei zauważa Leo Strauss: „Jest rzeczą niemożliwą zdefiniowanie sfery politycznej, to znaczy tego, co pozostaje w istotnej relacji do *polis*, ‘kraju’ czy ‘państwa’, bez odpowiedzi na pytanie, co konstytuuje dany rodzaj społeczeństwa. Społeczeństwo nie może zostać zdefiniowane bez odwołania do jego celu. Najlepiej znana próba zdefiniowania ‘państwa’ bez odwoływania się do jego celu wiodła do definicji, która była ufundowana na ‘nowożytnym typie państwa’ i która w pełni odnosi się jedynie do tego typu; była to próba zdefiniowania państwa nowożytnego bez uprzedniej definicji państwa jako takiego”<sup>9</sup>. Pytaniem nie jest więc to, czy nauki społeczne

<sup>9</sup> L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, s. 74.

mogą być wolne od konceptualnego wartościowania – gdyż nie mogą, lecz to w jaki sposób powinno to wartościowanie przebiegać, aby rezultaty badawcze nauk o człowieku były znaczące poznawczo.

2) Drugi rodzaj argumentacji ma charakter substancjalny i wskazuje na to, w jaki konkretnie sposób powinno przebiegać wartościowanie konceptualne, jeśli nauki społeczne mają dostarczać rzetelnych, generalizujących opisów złożonych fenomenów społecznych. Naszą argumentację można w tym miejscu określić jako charakterystyczną dla klasycznego racjonalizmu a jej motywem wiodącym w tej materii jest twierdzenie, że tak, jak nauki przyrodnicze zrozumiały w XVII wieku (a przełomem były tu odkrycia i poglądy przede wszystkim Galileusza i Newtona), że nie powinny być dłużej antropocentryczne, tak nauki społeczne nie powinny już dłużej opierać się w głównej mierze na pojęciach i metodach przyrodnozawstwa. W przeciwieństwie do przedmiotu badań nauk przyrodniczych, który przede wszystkim opisywany jest w kategoriach i podlega działaniu determinizmu przyczynowego, przedmiot nauk o człowieku głównie konstituowany jest przez rozumowanie, interpretację, deliberację, komunikację i wolny wybór. Tomasz z Akwinu wskazywał, iż w ramach nauk o rzeczywistości możemy wyróżnić cztery rodzaje ładu przedmiotowego i odpowiadające im cztery rodzaje nauk: 1° nauki dotyczące materii i relacji niepodlegających wpływowi naszego myślenia, czyli dotyczące ładu naturalnego, do których zaliczał nauki o przyrodzie (*scientia naturalis*), matematykę i metafizykę; 2° nauki dotyczące ładu, który poznajemy i tworzymy dzięki naszemu myśleniu – logika w szerokim sensie; 3° nauki dotyczące ładu, który poznajemy i tworzymy dzięki naszemu rozważaniu, wybieraniu i wolnemu działaniu – nauki polityczne, ekonomiczne, etyczne; 4° nauki dotyczące ładu zewnętrznego wobec nas, ale ukonstituowanego dzięki naszemu myśleniu i działaniu – wszystkie rodzaje sztuk, technik praktycznych<sup>10</sup>. Antyredukcyjny podejście do nauk społecznych – tak wyraźne u Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu – polega właśnie na wskazaniu odrębności przedmiotu badań nauk o człowieku i wykazywaniu bezcelowości i *de facto* szkodliwości prób całkowitego sprowadzania ich do któregoś z pozostałych rodzajów wyjaśniania.

Zasadnicza argumentacja substancjalna wygląda więc w skrócie następująco:

Skoro przedmiot nauk społecznych (czyli przede wszystkim instytucje, praktyki, role społeczne i polityczne, takie jak państwa, porządki prawne, wspólnoty, stowarzyszenia, przewodzenie, władanie *etc.*) konstituowany jest w drodze złożonego

<sup>10</sup> J. Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 21.

procesu samorozumienia<sup>11</sup> (rozumienia tych instytucji, praktyk *etc.* posiadanego przez członków, uczestników tych instytucji, praktyk *etc.*, przez ich działania, wybory, deliberacje, interpretacje i dyskurs), to:

1) rzeczywistość będąca przedmiotem badań nauk społecznych i politycznych, jest rzeczywistością znaczeń, ocen, wartości, interpretacji – samą istotą owej rzeczywistości (przedmiotu badań) jest więc jej silnie wartościująca natura;

2) jest to jedyna i najbardziej pierwotna rzeczywistość, która nie zniknie tylko dlatego, że nie przewiduje jej lub ignoruje jakaś nasza aprioryczna konstrukcja teoretyczna;

3) pojęcia, kategorie i teorie nauk społecznych powinny więc być konstruowane w oparciu o przedteoretyczne, silnie wartościujące samorozumienie ich przedmiotu badań, które jest także w wysokim stopniu skuteczne przyczynowo<sup>12</sup>;

4) w innym bowiem wypadku mielibyśmy do czynienia z sytuacją, w której teoria nie odnosi się do rzeczywistości w pełni, a jedynie do pewnego jej aspektu<sup>13</sup>.

Rozważmy krótko przykład zasadniczego przedmiotu badań teoretycznych nauk o polityce, czyli samej polityki. Teoretyk, który podejmuje się trudu opisu polityki jako instytucji społecznej i który kieruje swe spojrzenie ku rzeczywi-

<sup>11</sup> O społeczeństwie jako samointerpretującym się kosmosie zob.: E. Voegelin, *Norwa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992, s. 37, *passim*, gdzie autor pisze: „Człowiek nie czeka na naukowców i na naukę, by wyjaśnić sobie sens życia, i gdy teoretyk dociera do społecznej rzeczywistości okazuje się, że pole jego badań jest już wypełnione tym, co można by nazwać samointerpretacjami społeczeństwa. Ludzkie społeczeństwo nie jest po prostu faktem lub wydarzeniem w zewnętrznym świecie, które badacz może studiować na podobieństwo zjawisk przyrodniczych. Choć jego zewnętrżność jest jednym z istotnych elementów, jako całość jest to mały świat, kosmos, stale rozświetlany od środka tworzonymi przez ludzi znaczeniami”.

<sup>12</sup> O przyczynowej skuteczności ludzkiego rozumienia dobra oraz o wartościach i dobru jako motywach działania zob.: J. Finnis, G. Grisez, J. Boyle, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, „The American Journal of Jurisprudence”, vol. 32, 1987.

<sup>13</sup> O pojęciu rzeczywistości (ludzkiej) i korespondencji nauk społecznych z tą rzeczywistością zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2001, s. 105-123 (zwłaszcza s. 118-119) oraz *passim*, gdzie autor pisze: „Nie możesz nie odwoływać się do silnie wartościowanych dóbr w następujących sytuacjach życiowych: podejmowanie decyzji, osąd sytuacji, zastanawianie się nad własnymi odczuciami wobec ludzi (...) Oznacza to, że potrzebujesz tych pojęć, aby najlepiej oddać sens tego, co robisz. Na tej samej zasadzie pojęcia te są niezbędne do tego rodzaju wyjaśniania i rozumienia samego siebie i innych, który powiązany jest z tymi życiowymi sposobami ich stosowania: do oceny czyjegoś postępowania czy pojęcia czyichś motywów (...) Rzeczywiste jest to, z czym musisz sobie radzić, co nie zniknie tylko dlatego, że nie zgadza się z twoimi przesądami. Dlatego też to, do czego nie możesz się nie odwoływać w swym życiu, jest rzeczywiste, albo też tak bliskie rzeczywistości, jak to tylko dla ciebie możliwe w tym momencie. Twój ogólny metafizyczny obraz ‘wartości’ i ich miejsca w ‘rzeczywistości’ powinien opierać się na tym, co jawi ci się w ten sposób jako rzeczywiste. W żadnym razie nie może on stanowić punktu wyjścia do *zakwestionowania* rzeczywistości tego, co ci się tak jawi”.

stości społeczeństw ludzkich, napotyka różne realizacje sposobu organizacji życia zbiorowego i różne przedteoretyczne samorozumienia celu, istoty, środków owego zorganizowania. Wyznaczają one horyzont jego przedmiotu badań, są rzeczywistością, którą powinien opisać w sposób adekwatny i krytyczny. Przyjęcie w tym momencie jakiejś apriorycznej definicji (np. że polityka to dziedzina arbitralnej dominacji jednych indywidualów i grup nad innymi) musi oznaczać zlekceważenie rzeczywistości. Jak wskazuje Leo Strauss: „Nauki polityczne wymagają wyjaśnienia, co odróżnia sferę polityczną od tego, co do niej nie należy. Wymagają one postawienia pytania ‘czym jest sfera polityczna?’ oraz odpowiedzi na nie. Na pytanie to nie ma zaś odpowiedzi naukowej, a jedynie dialektyczna. A dialektyczne ujęcie musi rozpocząć od wiedzy przednaukowej i potraktować tę wiedzę całkowicie poważnie (...) są [bowiem – przyp. Ł.D.] rzeczy, które można dostrzec w ich prawdziwym kształcie jedynie nieuzbrojonym okiem albo – mówiąc dokładniej – jedynie w perspektywie obywatela w odróżnieniu od perspektywy obserwatora naukowego”<sup>14</sup>. Z drugiej jednak strony równie niezadowolające byłoby poprzestanie na idiograficznym wyliczeniu owych różnorodnych instytucji i ich interpretacji. W jaki więc sposób teoretyk może określić, czym jest to, co polityczne? Istnieją tu przynajmniej dwie możliwości konstruowania opisowych pojęć w naukach społecznych, takich jak pojęcie polityki.

Pierwszy z tych sposobów można określić mianem zasady najmniejszego wspólnego mianownika. Ze wszystkich niezwykle zróżnicowanych sposobów wspólnotowej organizacji życia zbiorowego, z odpowiadających im równie wielorakich i odmiennych interpretacji i koncepcji, z bardzo odległych i często wręcz zupełnie niepowiązanych terminów stosowanych w interesującym kontekście, teoretyk stara się wyodrębnić wspólny element, aby następnie uznać go za istotę tego, co polityczne, która to istota będzie mu służyć w teoretycznym wyjaśnianiu całej tak złożonej dziedziny polityki. Teoretyk ocenia więc, że to, co znaczące i istotne dla jego przedmiotu badań, jest właśnie ową cechą wspólną. Prawdopodobne, że będzie to nagi fakt istnienia niesymetrycznej relacji społecznej określanej mianem władzy (lub inna relatywnie prosta własność) – i z tej też kratologicznej perspektywy będzie na kolejnym etapie rozwijała się cała teoria polityki.

Drugi sposób jest charakterystyczny dla klasycznego racjonalizmu i został po raz pierwszy przedstawiony przez Arystotelesa – jest nim metodologiczna

<sup>14</sup> L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, s. 76.

kategoria *πρός ἐν* (*pros hen*)<sup>15</sup>, czyli przypadku głównego lub właściwego znaczenia pojęcia. Zakłada ona, że słuszną metodą rozumowania i postępowania badawczego w dziedzinie spraw ludzkich jest próba i usiłowanie wskazania przypadku głównego danego zjawiska (w tym wypadku polityki) w odróżnieniu od przypadków peryferyjnych, załączkowych lub wypaczonych – jednocześnie zachowując owe poboczne przypadki w ramach danego pojęcia lub danej koncepcji, nie wykluczając ich jako przykładów odrębnych fenomenów. Jak zauważał w odniesieniu do przyjaźni Arystoteles: „Z tego wynika, że muszą istnieć trzy postacie przyjaźni i że *nie wszystkie one dadzą się sprowadzić do jednej, ani jako postacie nie należą do jednego rodzaju, ani nie zachodzi pomiędzy nimi tylko podobieństwo w nazwie. Bo te postacie zostały nazwane z uwagi na jeden określony rodzaj przyjaźni, który jest pierwszy*”<sup>16</sup> [wyróżnienie – Ł.D.]. W wypadku metody *πρός ἐν* teoretyk ocenia, że to, co znaczące i istotne dla jego przedmiotu badań, nie jest określane przez żadną aprioryczną zasadę (jak zasada wspólnego mianownika), lecz do końca i na ile to tylko możliwe jest wyznaczane przez samointerpretującą się rzeczywistość, gdyż decyzja o tym, który przypadek polityki ma być uznany za główny wypływa z rozważenia, który jej przypadek jest uważany za główny z perspektywy uczestników życia politycznego.

Analogiczne rozumowanie w odniesieniu do pojęcia prawa w opisowej jurysprudence prezentują H.L.A. Hart, J. Raz i J. Finnis: „Hart i Raz mówią wyraźnie, że teoretyk opisujący dziedzinę spraw ludzkich, ‘decydując się na to, by przyznać główną rolę’ jakiejś konkretnej właściwości lub ich zbiorowi, musi ‘być zaangażowany’, ‘odnosić się’ lub ‘odtworzać’ jakiś konkretny praktyczny punkt widzenia (...) Dlatego kiedy twierdzimy, iż teoretyk, który dobiera i konstruuje pojęcia, musi na wstępie przyjąć jakiś praktyczny punkt widzenia, chodzi nam o to, że musi on ocenić ważność i znaczenie poszczególnych elementów w obrębie danego przedmiotu, tzn. zastanowić się nad tym, co mogłoby zostać uznane za ważne i znaczące przez ludzi, których sprawy, decyzje i działania tworzą czy ustanawiają ten przedmiot”<sup>17</sup>. Jak widać te metodologiczne rozważania spotykają się z twierdzeniem Straussa,

<sup>15</sup> O pojęciu *pros hen* w naukach społecznych zob. m.in.: W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford 1968, s. 59-60, 63-65; W.W. Fortenbaugh, *Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning*, „Phronesis”, nr 20, 1975, s. 51-62; J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, s. 9-18; Ł. Dominiak, *The Concept of Communitarianism in Research on a Contemporary Political Philosophy*, „Polish Political Science Yearbook”, vol. XXXVI, 2007, s. 186-197. Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 48-64, passim.

<sup>16</sup> Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1996, VII, 2: 1236a16-30. Por. też. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2008, VIII, 4: 1157a30-3; Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2008, III, 1: 1275a33-1276b4.

<sup>17</sup> J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, s. 12.

że właściwą perspektywą i punktem wyjścia dla teoretyka – w dziedzinie spraw ludzkich – jest perspektywa obywatela i męża stanu.

Co jest najbardziej typowym przypadkiem, co najwłaściwszym wewnętrznym punktem widzenia zgodnie z metodologiczną koncepcją *πρός ἐν*? To, co uważane jest za takie przez uczestników życia politycznego, to co postrzegane jest przez nich jako cel, *telos*, dobro, uzasadnienie i racja istnienia ich wspólnoty politycznej, to, czemu przypisują wielką doniosłość i wartość, to, co jest kryterium oceny sfery polityki i jednocześnie motywem działania politycznego. A idąc jeszcze dalej, byłaby to identyfikacja owego doniosłego *telos* polityki dokonana przez tych, którzy z pełnym zaangażowaniem podejmują trud jego realizacji, dysponują doświadczeniem zarówno jako rządzeni, jak i rządzący oraz posiadają niezbędną w tym celu roztropność – przez tych, których Arystoteles określał mianem *phronimos*, zaś Tomasz z Akwinu *studious*. W każdym razie spotkalibyśmy się na końcu tego ciągu rozumowania z postacią męża stanu oraz z jakąś koncepcją<sup>18</sup> doniosłego wspólnego dobra związku politycznego jako jego *telos*. Przewaga metody *πρός ἐν* w konstruowaniu pojęć opisowych i teorii w naukach społecznych nad innymi, wzmiankowanymi tu możliwościami wynika więc przede wszystkim z dwóch racji: 1) metoda ta pozwala tym naukom w większym stopniu korespondować z rzeczywistością; 2) jest bogatsza eksplanacyjnie, co wiąże się choćby z tym, że pozwala na identyfikowanie większej ilości znaczących podobieństw i różnic, jak choćby tej między mężem stanu a politykiem w peryferyjnym tego słowa znaczeniu – na ten aspekt zwracał też uwagę Leo Strauss: „Jest rzeczą niemożliwą badać zjawiska społeczne, to znaczy wszelkie ważne zjawiska społeczne, bez wydawania sądów o wartościach (...) Człowiek, który odmawia przeprowadzenia rozróżnienia pomiędzy wielkim mężem stanu a miernym i szalonym uzurpatorem, może być dobrym bibliografem, lecz nie powie nic istotnego o polityce i historii politycznej”<sup>19</sup>.

W tym krótkim artykule przedstawiliśmy dwa znaczenia postulatu metodologicznego głoszącego konieczność neutralności aksjologicznej nauk społecznych: ideologiczne i konceptualne. Wskazaliśmy, że tylko w pierwszym z nich dezyderat ten wydaje się uzasadniony. Argumentowaliśmy także, że konceptualny wymiar wartościowania w naukach o człowieku jest po pierwsze właściwie niemożliwy do uniknięcia oraz, po drugie i co bardziej istotne, że nie jest celowe, aby był on unikany. Wprost przeciwnie – nauki społeczne, aby przynosić zadowalające rezultaty badawcze powinny w sposób krytyczny, samoświadomy i racjonalny dokonywać

<sup>18</sup> O ciągłym sporze dotyczącym rozumienia pojęć opisujących i konstytuujących fenomeny społeczne zob.: A. MacIntyre, *The Essential Contestability of Some Social Concepts*, „Ethics”, vol. 84, nr 1, 1973, s. 3-5.

<sup>19</sup> L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, s. 72.

takiego konceptualnego wartościowania. Dwie główne substancjalne racje przemawiają za takim twierdzeniem: 1) konceptualne wartościowanie jest koniecznym warunkiem korespondencji nauk społecznych z rzeczywistością, która sama jest silnie wartościująca i samointerpretująca się; 2) konceptualne wartościowanie pozwala naukom społecznym na osiągnięcie większej mocy eksplanacyjnej. Odpowiednio krytyczne i racjonalne wartościowanie konceptualne musi też wiązać się z refleksją natury filozoficzno-praktycznej, która jest niezbędna do właściwego rozumienia i określania wewnętrznego, praktycznego punktu widzenia, na którym powinny opierać się opisowe i wyjaśniające nauki społeczne w konstruowaniu swych pojęć ogólnych i koncepcji teoretycznych. Bogata poznawczo nauka o polityce czy społeczeństwie musiałaby więc łączyć w sobie ten krytyczny (autokrytyczny) wymiar wartościujący z rzetelnymi metodami i technikami badawczymi.





## Literatura:

- Abelard P., *Rozmowa pomiędzy Filozofem, Żydem i Chryścijaninem*, w: *Rozprawy*, P. Abelard, DeAgostini Altaya, Warszawa 2001.
- Ajdukiewicz K., *O sprawiedliwości*, w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, tom I, Polskie Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Alexander B., *Rapture: A Raucous Tour of Cloning, Transhumanism, and the New Era of Immortality*, Basic Books, New York 2003.
- Aquinas Th., *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, edition 1947.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000.
- Arendt H., *Myslenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002.
- Arendt H., *Wola*, Czytelnik, Warszawa 1996.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. by W.D. Ross, Batoche Books, Kitchener 1999.
- Arneson R., *Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition*, "Political Studies" 1991, nr 39.
- Arneson R., *Property Rights in Persons*, "Social Philosophy and Policy" 1992, vol. 9.
- Arneson R., *Self Ownership and World Ownership: Against Left-Libertarianism*, "Social Philosophy and Policy" 2010, vol. 27.
- Arras J.D., *The Way We Reason Now: Reflective Equilibrium in Bioethics*, w: *The Oxford Handbook of Bioethics*, B. Steinbock (red.), Oxford University Press, New York 2007.
- Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2008.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2009.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2008.
- Bagheri A., Tanaka T., Takahashi H., Shoji S., *Brain Death and Organ Transplantation: Knowledge, Attitudes and Practice among Japanese Students*, "Eubios Journal of Asian and International Bioethics" 2003, nr 13.

- Banach W., *Wolność a samorzutny ład społeczny w ujęciu F. A. Hayeka*, w: *Wolność i tolerancja*, H. Świączkowska (red.), Wyższa Szkoła Administracji Publicznej im. Stanisława Staszica, Białystok 2007.
- Barnett R., *The Structure of Liberty*, Oxford University Press, New York 2000.
- Barnett R., *Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?*, "Journal of Libertarian Studies", vol. 1, nr 1.
- Barry B., *Self Ownership and the Libertarian Challenge*, "Times Literary Supplement" 1996, 15 XI.
- Bartyzel J., *Aporie demokracji liberalnej*, w: „Polityka Narodowa”, nr 2-3, lipiec-sierpień 2008.
- Bartyzel J., *Demarchia*, w: *Encyklopedia białych plam*, t. IV, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2000.
- Bartyzel J., *Filozofia polityki*, w: *Encyklopedia polityczna*, J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski (red.), Polwen, Radom 2007.
- Bartyzel J., *Komunitaryzm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004.
- Bartyzel J., *Wartość wspólnoty – filozofia polityczna komunitaryzmu*, „Pro Fide Rege et Lege” 2005, nr 2-3 (52).
- Bartyzel J., *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Fundacja *Servire Veritati*, Lublin 2004.
- Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Bentham J., *A Fragment on Government*, Clarendon Press, Oxford 1891.
- Berlin I., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969.
- Berlin I., *Two Concepts of Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1958.
- Bernat J.L., Culver Ch., Gert B., *On the Definition and Criterion of Death*, "Annals of Internal Medicine" 1981, nr 94.
- Bestor Jr. A.E., *The Evolution of the Socialist Vocabulary*, „Journal of the History of Ideas” 1948, vol. 9, nr 3.
- Bhattacharyya S., *Magical Progeny, Modern Technology. A Hindu Bioethics of Assisted Reproductive Technology*, State University of New York Press, 2006.
- Bierdajew M., *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa w: Spekulacja i objawienie*, L. Szestow, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

- Block W., *Libertarianism, Positive Obligations, and Property Abandonment: Children's Rights*, „International Journal of Social Economics” 2004, nr 31 (3).
- Block W., *Rejoinder to Murphy and Callahan on Hoppe's Argumentation Ethics*, „Journal of Libertarian Studies” 2011, vol. 22, nr 1.
- Bobbio N., *Prawica i lewica*, tłum. A. Szymanowski, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1996.
- Brighthouse H., *Sprawiedliwość*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.
- Brown C. H., *The Forced Sterilization Program Under the Indian Emergency: Results in One Settlement* w: *Human Organization*, vol. 43 nr 1, 1984.
- Buchanan A., *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Buchanan A., Brock D.W., Daniels N., Wilker D., *From Chance to Choice. Genetics & Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Burgess J., *Could a Zygote Be a Human Being?*, „Bioethics” 2010, vol. 24, nr 2.
- Burghardt W. J., *Sprawiedliwość*, tłum. A. Krzynówek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- Capron A., *The Bifurcated Legal Standard of Determining Death: Does It Work?* w: *The Definition of Death: Contemporary Controversies*, S.J. Youngner, R.M. Arnold, R. Schapiro (red.), Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999.
- Catechism of the Catholic Church.*
- Chadwick R., *Playing God*, „Bioethics News” 1990, vol. 9, nr 4.
- Cheever G.B., *Characteristics of the Christian Philosopher: A Discourse Commemorative of the Virtues and Attainments of Rev. James Marsh*, Wiley & Putnam, New York 1843.
- Childress J.F., *Methods in Bioethics*, w: *The Oxford Handbook of Bioethics*, B. Steinbock (red.), Oxford University Press, New York 2007.
- Childress J.F., Beauchamp T.L., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Cipolla M., *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy 1000-1700*, W.W. Norton, New York 1980.
- Coady C.A.J., *Playing God*, w: *Human Enhancement*, N. Bostrom, J. Savulescu (red.), Oxford University Press, New York 2009.

Cohen G., *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Cromwell Crawford S., *Hindu Bioethics for the Twenty-First Century*, State University of New York Press, New York 2003.

Crysdale C.S.W., *Playing God? Moral Agency in an Emergent World*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 2003, vol. 23, nr 2.

Dan-Cohen M., *Responsibility and the Boundaries of the Self*, „Harvard Law Review” 1992, vol. 105, nr 5.

Dan-Cohen M., *The Value of Ownership*, „Journal of Political Philosophy” 2001, vol. 9, nr 4.

Daniels N., *Reflective Equilibrium*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wiosna 2011.

Daniels N., *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, „The Journal of Philosophy” 1979, vol. 76, nr 5.

*A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death*, JAMA 1968, vol. 205, nr 6.

de Jouvenel B., *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good*, University of Chicago Press, Chicago 1957.

Dennet D., *Intuition Pumps and others Tools for Thinking*, Penguin Books, London 2014.

Dewey J., *How We Think?*, D. C. Heath & CO., Publishers, Boston New York Chicago 1910.

Dewey J., *Lectures on Psychological and Political Ethics: 1898*, edited by D. F. Koch, Hafner Press, New York 1976.

Dominiak Ł., *The Concept of Communitarianism in Research on a Contemporary Political Philosophy*, „Polish Political Science Yearbook” 2007, vol. XXXVI.

Dominiak Ł., *Metoda równowagi refleksyjnej [reflective equilibrium] w filozofii polityki*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2012, nr 36.

Dominiak Ł., *Prenatal Harm and Theory of Identity*, „Political Dialogues. Journal of Political Theory” 2013, nr 15.

Dominiak Ł., *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010.

Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, PWN, Warszawa 1998.

- Dworkin R., *Justice for Hedgehogs*, Belknap Press, USA 2011.
- Dworkin R., *Law's Empire*, Hart Publishing, Oxford 1998.
- Dworkin R., *Playing God: Genes, Clones and Luck*, w: R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2000.
- Dworkin R., *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London England 2013
- Dworkin R., *Taking Rights Seriously*, Bloomsbury Academic, London 2013.
- Easton D., *Analiza systemów politycznych*, w: *Elementy teorii socjologicznych: materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyb. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Eabrasu M., *A Reply to the Current Critiques Formulated Against Hoppe's Argumentation Ethics*, "Libertarian Papers" 2009, vol. 1, nr 20.
- Etzioni A. (red.), *The Essential Communitarian Reader*, Rowman & Littlefield, Boston 1998.
- Evers W.M., *The Law of Omissions and Neglect of Children*, "Journal of Libertarian Studies" 1978, nr 2 (1).
- Evers W.M., *Toward a Reformulation of the Law of Contracts*, "Journal of Libertarian Studies" 1977, nr 1 (1).
- Feser E., *Self-Ownership, Abortion, and the Rights of Children: Toward a More Conservative Libertarianism*, "Journal of Libertarian Studies" 2004, vol. 18, nr 3.
- Feser E., *Personal Identity and Self-Ownership*, w: *Personal Identity*, E.F. Paul, F.D. Miller, Jr., J. Paul (red.), Cambridge University Press, New York 2005.
- Finnis J., *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, New York 2004.
- Finnis J., *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- Finnis J., Grisez G., Boyle J., *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, "The American Journal of Jurisprudence" 1987, vol. 32.
- Finnis J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1980.
- Fleck L., *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1986.
- Flew A., *What is a Right?*, "Georgia Law Review", nr 13, 1979.
- Foot Ph., *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, "Oxford Review" 1967, nr 5.

- Fortenbaugh W.W., *Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance and Focal Meaning*, "Phronesis" 1975, nr 20.
- Foucault M., *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Foucault M., *Gry władzy*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6.
- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Powers / Knowledge (interviews)*, C. Gordon (red.), Harvester Press, Brighton 1986.
- Foucault M., *Historia seksualności*, t. 1, *Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000.
- Friedman D., *The Trouble with Hoppe*, "Liberty" 1998, vol. 2, nr 2.
- Friedman M., *Kapitalizm i wolność*, tłum. B. Sałbut, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2008.
- Friedman M., Friedman R., *Wolny wybór*, tłum. J. Kwaśniewski, Wydawnictwo Aspekt, Sosnowiec 2006.
- From Chance to Choice. Genetics and Justice*, red. A. Buchanan, D. W. Brock, N. Daniels, D. Wikler, Cambridge University Press, 2001.
- Fromm E., *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1997.
- Fromm E., *Rewolucja nadziei*, tłum. H. Adamska, Dom wydawniczy REBIS, Poznań 1996.
- Fukuyama F., *Historia ładu politycznego*, tłum. N. Radomski, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2012.
- Fukuyama F., *Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, „The Atlantic Monthly” 1999, vol. 283, nr 5.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Gałkowski T., *Prawo – Obowiązek*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007.
- George R.P., *The Clash of Orthodoxies: Law, Religion, and Morality in Crisis*, ISI Books, Wilmington 2007.

- Gewirth A., *The Basis and Content of Human Rights*, "Georgia Law Review", nr 13, 1979.
- Gilson E., *Tomizm*, tłum. J. Rybałta, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998.
- Glover J., *Future People, Disability, and Screening*, w: *Bioethics*, J. Harris (red.), Oxford University Press, New York 2004.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Oficyna wydawnicza NAVO, Warszawa 2008.
- Gogacz M., *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993.
- Goodman N., *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge 1955.
- Gordon D., *Radical and Quasi-Kantian*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2.
- Gorr M., *Justice, Self-Ownership, and Natural Assets*, "Social Philosophy and Policy" 1995, vol. 12.
- Habermas J., *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie J. Niżnik, Wydawnictwo ISiS PAN, Warszawa 1996.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. Wanda Lipnik, Małgorzata Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2007.
- Hardie W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford 1968.
- Harris J., *Enhancements Are a Moral Obligation*, w: *Human Enhancement*, N. Bostrom, J. Savulescu (red.), Oxford University Press, New York 2009.
- Harris J., *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton 2007.
- Haslett D.W., *What Is Wrong With Reflective Equilibria?*, "Philosophical Quarterly" 1987, nr 37/148.
- Hayek von F. A., *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii religii*, tom I, tłum. Ś. F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Heller M., *Przeciw fundacjonizmowi*, w: *Filozofia i wszechświat*. Wybór pism, M. Heller, Universitas, Kraków 2006.
- Hobbes Th., *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2015.



- Hohfeld W.N., *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, „Faculty Scholarship Series”, 1917, artykuł 4378.
- “Homme Libre” 1839, nr 4.
- Honoré A., *Ownership*, w: *Oxford Essays in Jurisprudence*, A.G. Guest (red.), Oxford University Press, Oxford 1961.
- Hoppe H.-H., *Democracy: The God That Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, Transaction Publishers, New Brunswick 2007.
- Hoppe H.-H., *Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2012.
- Hoppe H.-H., *Economic Science and the Austrian Method*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2007.
- Hoppe H.-H., *Entrepreneurship with Fiat Property*, „Mises Daily”, 18.11.2011.
- Hoppe H.-H., *From Aristocracy to Monarchy to Democracy: A Tale of Moral and Economic Folly and Decay*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2014.
- Hoppe H.-H., *The Great Fiction. Property, Economy, Society, and the Politics of Decline*, Laissez Faire Books, Baltimore 2012.
- Hoppe H.-H., *The Private Production of Defence*, “Journal of Libertarian Studies” 1998-1999, nr 14 (1).
- Hoppe H.-H., *A Short History of Man. Progress and Decline: An Austro-Libertarian Reconstruction*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2015.
- Hoppe H.-H., *A Theory of Socialism and Capitalism*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2012.
- Hoppe H.-H., *Utilitarians and Randians vs Reason*, “Liberty” 1988, vol. 2, nr 2.
- Hughes J., *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human Future*, Westview Press, Cambridge 2004.
- Hughes J., *Progress in Bioethics*, MIT Press, Cambridge 2009.
- Huntington S.P., *Political Development and Political Decay*, “World Politics” 1965, nr 17 (3).
- Hülsmann J.G., *The A Priori Foundations of Property Economics*, “Quarterly Journal of Austrian Economics” 2004, vol. 7, nr 4.
- Jecker N.S., *A Broader View of Justice*, w: *The American Journal of Bioethics* 8 (10), 2008.
- Jones M., *A Matter of Degree*, “Liberty” 1988, vol. 2, nr 2.

- Jordaan D.W., *Antipromethean Fallacies: A Critique of Fukuyama's Bioethics*, „Bio-technology Law Report” 2009, vol. 28, nr 5.
- Juruś D., *Ekonomiczne i etyczne podstawy libertarianizmu*, „Ruch Filozoficzny” 2007, t. 64, nr 1.
- Juruś D., *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu w perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.
- Jóźwiak S., *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004.
- Kampka F., *Komunitaryzm: kolejna ucieczka od wolności?*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1996, t. XXIV, z. 1.
- Kass L., *The Wisdom of Repugnance*, „The New Republic” 1997, vol. 216, nr 22.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Warszawa 2002.
- Kelley D., *Intellectual Property Rights. Response to Stephan Kinsella*, „Institute of Objectivist Studies Journal”, vol. 5, nr 2, 1995.
- Kern F., *Kingship and Law in the Middle Ages*, The Lawbook Exchange, Clark 2013.
- Kinsella S., *Against Intellectual Property*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2008.
- Kinsella S., *Estoppel: A New Justification for Individual Rights*, „Reason Papers” 1992, nr 17.
- Kinsella S., *How We Come To Own Ourselves*, „Mises Daily” 2006, wrzesień 7, [online]: <http://mises.org/library/how-we-come-own-ourselves>; 30.05.2015.
- Kinsella S., *Libertarian Legal Theory, Self-Ownership, and Drug Laws*, „The Daily Bell”, July 20, 2014, [online]: <http://www.thedailybell.com/exclusive-interviews/35492/Anthony-Wile-Stephan-Kinsella-on-Libertarian-Legal-Theory-Self-Ownership-and-Drug-Laws/>; 25.03.2015.
- Kinsella S., *A Libertarian Theory of Punishment and Rights*, „Loyola of Los Angeles Law Review” 1997, vol. 30, nr 2.
- Kinsella S., *New Rationalist Directions in Libertarian Rights Theory*, „Journal of Libertarian Studies” 1996, vol. 12, nr 2.
- Kinsella S., *Punishment and Proportionality: the Estoppel Approach*, „Journal of Libertarian Studies” 1996, vol. 12, nr 1.
- Kinsella S., *What Libertarianism Is, w: Property, Freedom, and Society: Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe*, J. Guido Hülsmann, S. Kinsella (red.), Ludwig von Mises Institute, Auburn 2009.

- Kirzner I.M., *Competition and Entrepreneurship*, University of Chicago Press, Chicago 1973.
- Kirzner I.M., *Discovery and the Capitalist Process*, University of Chicago Press, Chicago 1985.
- Kirzner I.M. (1989). *Discovery, Capitalism, and Distributive Justice*. New York: Basil Blackwell.
- Kirzner I.M., *Entrepreneurial Discovery and the Competitive Market Process: An Austrian Approach*, "Journal of Economic Literature" 1997, nr 35 (1).
- Kirzner I.M., *Entrepreneurship, Entitlement, and Economic Justice*, w: *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State, and Utopia*, J. Paul (red.), Basil Blackwell, Oxford 1981.
- Kirzner I.M., *Perception, Opportunity, and Profit: Studies in the Theory of Entrepreneurship*, University of Chicago Press, Chicago 1979.
- Kolańczyk K., *Prawo rzymskie*, LexisNexis, Warszawa 2007.
- Koneczny F., *O sprawach ekonomicznych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.
- Kosmala-Kozłowska M., *Dialog Zachód – Azja Wschodnia w dziedzinie praw człowieka. Wizje i praktyka*, Collegium Civitas, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013.
- Kotarbiński T., *Kurs logiki dla prawników*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Kożuchowski J., *Wprowadzenie do filozofii Josefa Piepera*, Instytut przedsiębiorczości, Elbląg 2001.
- Krąpiec M. A., *Człowiek i polityka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007.
- Krąpiec M. A., *Odzyskać świat realny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.
- Kuhn T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago London 1996.
- Lacroix J., *Peut-on être liberal et communautarien? La pensée politique de Michaël Walzer*, "Swiss Political Science Review" 2001, nr 7(1).
- Langer T., *Amerykańska wersja analizy systemowej w nauce o państwie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977.
- Lemke T., *Biopolityka*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010.
- Leoni B., *Freedom and the Law*, Liberty Fund, Indianapolis 1991.
- Lippert-Rasmussen K., *Against Self-Ownership: There Are No Fact-Insensitive Ownership Rights over One's Body*, "Philosophy and Public Affairs" 2008, vol. 36, nr 1.

- Lock M., *The Problem of Brain Death: Japanese Disputes about Bodies and Modernity*, w: *The Definition of Death: Contemporary Controversies*, S.J. Youngner, R.M. Arnold, R. Schapiro (red.), Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999.
- Lock M., *Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death*, University of California Press, Berkeley 2002.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992.
- Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Penguin Books, London 1997.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955.
- Lomasky L., *The Argument from Mere Argument*, "Liberty" 1989, vol. 3, nr 1.
- Lukes S., *Liberals and Cannibals. On Implications of Diversity*, Verso, London 2003.
- Łubnicki N., *Nauka poprawnego myślenia*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1987.
- Łukasiewicz J., *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, PWN, Warszawa 1987.
- Łukasiewicz J., *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, PWN, Warszawa 1988.
- Machan T., *Ethics Without Philosophy*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2.
- Machan T., *Individuals and Their Rights*, Open Court, La Salle 1989.
- MacCormick N., *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford New York, 2003.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. Adam Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *The Essential Contestability of Some Social Concepts*, "Ethics" 1973, vol. 84, nr 1.
- MacIntyre A., *Etyka i polityka*, red. nauk. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- MacIntyre A., *Whose justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1988.
- Mack E., *The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso*, "Social Philosophy and Policy" 1995, vol. 12, nr 1.
- Manifest Europejski Narodowo-europejskiej partii komunitarystycznej*, „Stańczyk. Pismo postkonserwatywne” 2004, nr 1/2 (40/41).
- Maryniarczyk A., *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, SITA, Lublin 2000.

- McMahan J., *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, New York 2002.
- McMahan J., *Wrongful Life: Paradoxes in the Morality of Causing People to Exist*, w: *Bioethics*, J. Harris (red.), Oxford University Press, New York 2004.
- McSchea R.J., *Morality and Human Nature: A New Route to Ethical Theory*, Temple University Press, Philadelphia 1990.
- Mercer I., Kinsella S., *Do Patents and Copyrights Undermine Private Property?*, [online]: [http://www.stephankinsella.com/wpcontent/uploads/publications/InsightMag\\_com\\_symp\\_printable.htm](http://www.stephankinsella.com/wpcontent/uploads/publications/InsightMag_com_symp_printable.htm); 25.03.2015.
- Michalski K., *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja Hrabiego Augusta Cieszkowskiego, Warszawa 2011.
- „Moniteur Républicain“ 1839, nr 1.
- Monteskiusz, *Listy perskie*, tłum. T. Żeleński (Boy), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979.
- Muck T., Adeney F., *Christianity Encountering World Religions*, Baker Academic, Grand Rapids 2009.
- Mulhall S., Swift A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishing, Malden – Oxford – Carlton 1996.
- Murphy R., Callahan G., *Hans-Hermann Hoppe's Argumentation Ethic: A Critique*, „Journal of Libertarian Studies” 2006, vol. 20, nr 2.
- Nagel T., *Brain Bisection and Unity of Consciousness*, „Synthese” 1971, No. 22.
- „New Moral World“, 1 sierpnia 1840.
- „New Moral World“, 12 grudnia 1840.
- Niebrój L., *Bioetyka programów życiowych*, Śląska Akademia Medyczna, Katowice 2010.
- Nock A.J., *Państwo – nasz wróg. Klasyczna krytyka wprowadzająca rozróżnienie między „rządem” a „państwem”*, tłum. L.S. Kolek, Instytut Liberalno-Konserwatywny, Lublin-Rzeszów 2005.
- Novalis, *Aforyzmy*, tłum. J. Bester, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983.
- Novikoff A., *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2013.
- Nowakowski P., *Kapitalizm bez etosu. Antropologia i etyka w libertarianizmie*, Uniwersytet Wrocławski (praca doktorska), Wrocław 2014.

- Nozick R., *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell Publishers, Oxford 2014.
- Oakeshott M., *Wieża Babel i inne eseje*, Aletheia, Warszawa 1999.
- Paine T., *Rights of man*, Wordsworth edition, Herdfordshire 1996.
- Palmer T., *G.A. Cohen on Self-Ownership, Property, and Equality*, "Critical Review" 1998, vol. 12, nr 3.
- Palonen K., *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*, Polity Press, Oxford, Cambridge 2003.
- Parfit D., *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1987.
- Pateman C., *Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts*, "Journal of Political Philosophy" 2002, vol. 10, nr 1.
- Pendlebury M., Hudson P., Moellendorf D., *Capitalist Exploitation, Self-Ownership, and Equality*, "Philosophical Forum" 2001, vol. 32, nr 3.
- Perelman Ch., *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, tłum. M. Chomicz, PWN, Warszawa 2004.
- Perelman Ch., *Logika prawnicza. Nowa retoryka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1984.
- Perelman Ch., *O sprawiedliwości*, tłum. W. Bieńkowska, Polskie Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
- Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L., *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1969.
- Perlikowski Ł., *Axiology of Rightwing Bioluddism*, "Political Dialogues: Journal of Political Theory" nr 1(15), Toruń 2013.
- Perlikowski Ł., *Potencjał argumentacyjny jako kryterium typologii argumentacji*, "Political Dialogues: Journal of Political Theory" 2014, nr 16.
- Pernick M., *Back from the Grave: Recurring Controversies over Defining and Diagnosing Death in History*, w: R.M. Zaner (red.), *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988.
- Petrażycki L., *Teoria prawa i państwa w związku z teorią moralności*, t. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959.
- Pieper J., *Guide to Thomas Aquinas*, Ignatius Press, San Francisco 1991.
- Pieper J., *O sprawiedliwości*, tłum. A. Czułowski, Odnowa, Londyn 1967.
- Pieper J., *The Four Cardinal Virtues*, Harcourt Brace & World, Inc., New York 1965.
- Platon, *Menon*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.

- Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.
- Popper K.R., *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Aletheia, Warszawa 2002.
- Popper K.R., *Nędza historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Popper K.R., *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, USA 1972.
- Popper K.R., *Open Society and Its Enemies*, (II volumes), Princeton University Press, Princeton 1966.
- Popper K.R., *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, Routledge Classic, London 2002.
- Popper K. R., *What is Dialectic?*, w: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, London New York 2002.
- Prostak R., *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Rand A., *Cnota egoizmu*, tłum. Anonim, Oficyna Liberałów, Warszawa 1987.
- Rand A., *Patents and Copyrights*, w: *Capitalism: The Unknown Ideal*, New American Library, New York 1967.
- Raphael D.D., *Problemy filozofii polityki*, tłum. A. Krzynówek, w: D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta (red.), *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, Wydawnictwo Dante, Kraków 2003.
- Raphael D.D., *Problems of Political Philosophy*, Palgrave Macmillan, London 1990.
- Rasmussen D., *Arguing and Y-ing*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2.
- Rawls J., *Fairness to Goodness*, "Philosophical Review" 1975, nr 84.
- Rawls J., *The Independence of Moral Theory*, "Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association" 1974, nr 75.
- Rawls J., *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, "The Philosophical Review" 1951, vol. 60, nr 2.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1999.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

- Read L.E., *Ja ołówek*, tłum. P. Tobała-Pertkiewicz, Wydawnictwo „Prohibita”: Polsko-Amerykańska Fundacja Edukacji i Rozwoju Ekonomicznego PAFERE, Warszawa 2009.
- Revolucja francuska 1789-1794 – społeczeństwo obywatelskie*, Baszkiewicz J., Meller S. (red.), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983.
- Ricken F., *Etyka ogólna*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Robertson J.A., *Children of Choice. Freedom and the New Reproductive Technologies*, Princeton Academic Press, Princeton 1996.
- Robertson J. A., *Procreative Liberty in the Era of Genomics w: American Journal of Law and Medicine*, 29, Boston University School of Law, 2003.
- Rorty R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, USA 1989.
- Rorty R., *O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku*, w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie J. Niżnik, Wydawnictwo ISiS PAN, Warszawa 1996.
- Rorty R., *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tłum. P. Dehnel, „Odra”, 7-8/1992.
- Rorty R., *Pojęcie racjonalności*, w: *Habermas, Kołakowski Rorty: stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie J. Niżnik, Wydawnictwo ISiS PAN, Warszawa 1996.
- Rosiak M., *Dialektyka Hegla. Krytyczny komentarz do głównych tekstów metafizycznych*, Wydawnictwo UNIVERSITAS, Kraków 2011.
- Rothbard M., *Beyond Is And Ought*, “Liberty” 1988, vol. 2, nr 2.
- Rothbard M., *Economic Controversies*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2011.
- Rothbard M., *The Ethics of Liberty*, New York University Press, New York 1998.
- Rothbard M., *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, Macmillan Publishing, New York 2002.
- Rothbard M., *Man, Economy, and State with Power and Market*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2009.
- Rozwadowski W., *Prawo rzymskie. Zarys wykładu z wyborem źródeł*, Ars bonietaequi, Poznań 1992.
- Ryan A., *Self-Ownership, Autonomy, and Property Rights*, “Social Philosophy and Policy” 1994, vol. 11.
- Sadowsky J.A., *Private Property and Collective Ownership*, w: T.R. Machan (red.), *The Libertarian Alternative*, Nelson-Hall, Chicago 1974.



- Sadurski W., *Teoria sprawiedliwości. Podstawowe zagadnienia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1998.
- Salamucha J., *Logika zdań u Wilhelma Ockhama*, w: J.J. Jadacki, K. Świętorzecka (red.), *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, TN KUL, Lublin 1997.
- Sandel M., *The Case Against Perfection*, Belknap Press, Cambridge 2007.
- Sandel M., *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1998.
- Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, New York 1998.
- Sandel M., *Mastery and Hubris in Judaism: What's Wrong with Playing God?*, w: M. Sandel, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2005.
- Sandel M., *Moral Argument and Liberal Toleration*, w: M. Sandel, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2005.
- Sandel M., *On Republicanism and Liberalism*, "Harvard Review of Philosophy", wiosna 1999.
- Sandel M., *Political Liberalism*, "Harvard Law Review" 1994, vol. 107, nr 7.
- Sandel M., *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge, London 2006.
- Sandel M., *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, w: M. Sandel, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Harvard University Press, Cambridge 2005.
- Sandel M., *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Penguin Books, London 2010.
- Sartre J. P., *Byt i nicność*, tłum. J. Kielbasa, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sartre J. P., *Drogi wolności*, tłum. J. Rogoziński, Wydawnictwo Zielona Sowa Kraków 2005.
- Schnadelbach H., *Hegel. Wprowadzenie*, tłum. A.J. Noras, Oficyna naukowa, Warszawa 2006.
- Schopenhauer A., *The Art of Always Being Right*, Gibson Square, 2009.
- Sen A., *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, Picador, New York 2005.
- Sen A., *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 2009.

Siegel H., *Relatywizm, prawda i niekoherencja*, w: *Na czym polega racjonalność nauki?*, K. Jodkowski (red.) „Realizm. Racjonalność. Relatywizm” t. 7, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991.

Silver L., *Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat?*, tłum. S. Dubiński, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002.

Silver L., *Remaking Eden. How Genetic Engineering and Cloning Will Transform the American Family*, Harper Perennial, New York 2007.

Siminoff L.A., Burant Ch., Younger S.J., *Death and Organ Procurement: Public Beliefs and Attitudes*, „Social Science & Medicine” 2004, nr 59.

Simon Y. R., *Filozofia rządu demokratycznego*, tłum. R. Legutko, Wydawnictwo Arka, Kraków 1993.

Singer P., *Practical Ethics*, Cambridge University Press, New York 2011.

Singer P., *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford University Press, Oxford, New York 2008.

Skinner Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

Skinner Q., *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Skinner Q., *Machiavelli: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2000.

Skinner Q., *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Skinner Q., *A Third Concept of Liberty*, „Proceedings of the British Academy”, nr 117, 2002.

Skinner Q., *Visions of Politics*, vol. 1, Regarding Method, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Skinner Q., *Vision of Politics*, vol. 2, Renaissance of Virtues, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Skinner Q., *Visions of Politics*, vol. 3, Hobbes and Civil Science, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Skudrzyk P., *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001.

Steele D., *One Muddle After Another*, „Liberty” 1988, vol. 2, nr 2.

Steinbock B., *Life Before Birth. The Moral and Legal Status of Embryos and Foetuses*, Oxford University Press, New York 2011.

Stock G., *Redesigning Humans: Choosing Our Genes, Changing Our Future*, Mariner Books, New York 2002.

Strauss L., *Czym jest filozofia polityki?*, tłum. P. Maciejko, w: L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, Aletheia, Warszawa 1998.

Strauss L., Cropsey J., *Historia filozofii politycznej*, red. nauk. P. Nowak, M. Wiśniewski, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010.

Styczyński M., *Cóż po filozofii? Lew Szestow i Richard Rorty*, w: *Ruch Filozoficzny*, tom LXII nr 4 rok 2005.

Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

Szestow L., *Apoteoza niezakorzenia. Próba myślenia niedogmatycznego*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2011.

Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Czytelnik, Warszawa 1987.

Tannehill M., L., *The Market for Liberty*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2007.

Tatarkiewicz W., *O filozofii i sztuce*, Polskie Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.

Taylor Ch., *Źródła podmiotowości*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2001.

Teluk T., *Libertarianizm. Krytyka*, Fundacja Instytut Globalizacji, Warszawa 2009.

*The Dowry Prohibition Act*, Act No. 28 of 1961. zob.: <http://wcd.nic.in/dowryprohibitionact.htm>

„Times”, 13 listopada 1841.

Tokarczyk R. A., *Biojursypudencja. Podstawy prawa dla XXI wieku*. Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. o. Pius Bełch, Veritas, Londyn 1975.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, red. tłum. F.W. Bednarski, Wydawnictwo Antyk, Warszawa 2006.

Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, W drodze, Poznań 2007.

Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, tłum. M. Matyszkowicz, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006.

- Toulmin S.E., Jonsen A.R., *The Abuse of Casuistry*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1989.
- Toulmin S.E., *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, New York 2008.
- Trend Analysis on the Sex Ratio at Birth in the United States w: National Vital Statistic Reports*, vol. 53 nr 20, 2005.
- UK aid helps to fund forced sterilisation of India's poor* w: The Guardian, 15.04.2012.
- United States v. Kozminski*, 487 U.S. 931, 942 (1998).
- van Dun F., *Argumentation Ethics and the Philosophy of Freedom*, "Libertarian Papers" 2009, vol. 1, nr 19.
- van Dun F., *On the Philosophy of Argument and the Logic of Common Morality*, w: *Argumentation: Approaches to Theory Formation*, E.M. Barth, J.L. Martens (red.), John Benjamins, Amsterdam 1982.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, tłum. Paweł Śpiewak, Aletheia, Warszawa 1992.
- Voegelin E., *Platon, Teologia polityczna*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Fundacja Świętego Mikołaja, Warszawa 2009.
- von Hayek F.A., *Indywidualizm prawdziwy i fałszywy*, w: *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, F.A. Hayek, tłum. G. Łuczkiwicz, „Znak”, Kraków 1998.
- von Hayek F.A., *Law, Legislation, and Liberty*, vol. 1, University of Chicago Press, Chicago 1973.
- von Mises L., *Human Action: A Treatise on Economics*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2008.
- von Mises R., *Probability, Statistics and Truth*, George Allen and Unwin LTD, London 1961.
- Virkkala T., *A Retreat From Marginalism*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2.
- Walzer M., *Interpretacja i krytyka społeczna*, tłum. M. Rakusa-Suszczewski, M. Szuster, Aletheia, Warszawa 2002.
- Waters E., *Beyond is and Nought*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2.
- Watner C., *The 'Criminal' Metaphor in the Libertarian Tradition*, "Journal of Libertarian Studies" 1981, vol. 5, nr 3.
- Webster's New International Dictionary*, W.T. Harris, F. Sturges Allen (red.), G. & C. Merriam, Springfield 1909.
- Weinberg J., *Freedom, Self-Ownership, and Libertarian Philosophical Diaspora*, "Critical Review" 1997, vol. 11, nr 3.

- Wevers K., *Prenatal Torts and Pre-Implantation Genetic Diagnosis*, "Harvard Journal of Law and Technology" 2010, vol. 24, nr 1.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Wozinski J., *A priori sprawiedliwości. Libertariańska teoria prawa*, Self-Publishing, Poznań 2012.
- Yeager L., *Razw Assertions*, "Liberty" 1988, vol. 2, nr 2.
- Youngner S.J., Arnold R.M., Schapiro R. (red.), *The Definition of Death: Contemporary Controversies*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999.
- Younger S.J., Landefeld C.S., Coulton C.J., Juknialis B.W., Leary M., 'Brain Death' and Organ Retrieval. *A Cross-sectional Survey of Knowledge and Concepts Among Health Professionals*, JAMA 1989, vol. 216, nr 15.
- Zaner R.M., *Death: Beyond Whole-Brain Criteria*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988.
- Ziemiński Z., *O pojmowaniu sprawiedliwości*, Daimonion Instytut Wydawniczy Lublin, Warszawa 1992.

Dwaj autorzy książki *Sprawiedliwość – tożsamość – racjonalność* – Łukasz Dominiak i Łukasz Perlikowski podejmują tematy pierwszorzędnego znaczenia zarówno w ogólniejszym wymiarze filozofii polityki, jak w węższym, a szczególnie dziś dyskutowanym, biopolityki oraz rozważanej w świetle wyzwań niesionych przez jej obszar problemowy teorii tożsamości. Wachlarz zagadnień poddawanych tu wnikliwej analizie jest imponujący. Rozumienie sprawiedliwości i polityczności, geneza państwa i rządu, zasada autowłasności, problematyczność polityczna natury człowieka, koncepcje tożsamości są to bowiem problemy stojące w centrum uwagi dwu szczególnie dynamicznie rozwijających się współcześnie, a jednocześnie konkurencyjnych, nurtów filozoficzno-politycznych: libertarianizmu i komunitaryzmu. Z drugiej strony autorzy nie przeceniają argumentów tych starszych tradycji, które wchodzą w spór lub stanowią punkt odniesienia dla wspomnianych kierunków, jak aretologia chrześcijańska, konserwatyzm czy republikanizm w wersji Quentina Skinnera. Podkreślić przy tym należy, że pomimo wielkiej rozpiętości problematyki szkice zawarte w tym tomie znamionuje konsekwentna spójność, którą dostrzegamy przede wszystkim w obronie racjonalności, zarówno jako metody sensownego roztrząsania wszelkich problemów, jak i celu wszelkich dociekań, które winny prowadzić do intersubiektywnych i ugruntowanych na nieredukcjonistycznej filozofii człowieka rozstrzygnięć umożliwiających dobre życie, godne człowieka dojrzałego.

*Prof. dr hab. Jacek Bartyzel*

Przedstawiony do recenzji zbiór artykułów stanowi rezultat badań prowadzonych w ciągu ostatnich lat w Katedrze Hermeneutyki Polityki na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK. Ogniskują się one wokół zagadnień filozofii libertarianizmu, bipolityki, teorii sprawiedliwości czy pojęcia wolności. Wszystkie one nie tylko w pełni wpisują się w pole poszukiwań i dociekań współczesnej filozofii polityki, ale przede wszystkim dotyczą materii rzadko w polskiej literaturze przedmiotu podejmowanej. Przede wszystkim jednak wartością tej pracy są jej poszczególne artykuły, napisane z dużym znawstwem tematu, lekkością stylu i niezwykłą klarownością argumentacji.

*Dr hab. Bartłomiej Michalak*

ISBN 978-83-930377-7-3



9 788393 037773