

# Tomasz Żuradzki

---

## Utylitarystyczna utopia jednego świata

---

Etyka 40, 176-182

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Utylitarystyczna utopia jednego świata

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

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

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

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

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

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

<sup>9</sup> Tamże, s. 96.

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

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

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

<sup>10</sup> Tamże, s. 120.

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

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

<sup>13</sup> Tamże, s. 41.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>18</sup> Tamże.

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

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

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

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

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

Amsterdamski, Znak, Kraków 1997.

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

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

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

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

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

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

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



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

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

---

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

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

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

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

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

Tomasz Żuradzki  
Uniwersytet Jagielloński

## Pornografia — problem etyczny?

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

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

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

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

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

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