

# Elżbieta Matuszewska

---

## O racjach, osobach i teoriach w czasie

---

Etyka 46, 144-151

---

2013

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.

Publikowane teksty faworyzują zwykle jeden wybrany poziom dyskursu, marginalizując lub wykluczając pozostałe. W *Badaniach naukowych z udziałem ludzi...* wyraźnie zarysowuje się tendencja odwrotna: rozważania etyczne odnoszą się do dokumentów prawnych, analizom prawa towarzyszy refleksja etyczna, całość zaś ufundowana jest na wiedzy z zakresu historii i socjologii nauk medycznych.

Pozostaje żywić nadzieję, że zaprezentowane w antologii międzynarodowe standardy etyczne i prawne prowadzenia badań biomedycznych, jak również pozytywne wzorce publikowania prac z obszaru bioetyki, będą stanowić stały punkt odniesienia dla wszystkich teoretyków oraz praktyków zaangażowanych w działalność badawczą w zakresie nauk biomedycznych.

Agnieszka Świtalska  
Uniwersytet Warszawski

## O racjach, osobach i teoriach w czasie

D. Parfit, *Racje i osoby*, przeł.  
W.M. Hensel, M. Warchała, Warsza-  
wa, Wydawnictwo Naukowe PWN  
2012

Książka Dereka Parfita *Reasons and Persons* po raz pierwszy ukazała się w roku 1984, a więc prawie 30 lat temu, jednak dopiero parę miesięcy temu doczekała się polskiego wydania. Sięgający po nie czytelnik może poczuć się trochę zdezorientowany. Jakie skojarzenia nasuwa nam tytuł *Racje i osoby*? Prawdopodobnie nie te same, co tytuł angielski, chociaż tłumaczenie jest jak najbardziej dosłowne. Wraz z przekładem tytuł stał się nieczytelny i daje nam niewiele wskazówek odnośnie do zawartości rozprawy.

Wystarczy jednak, że spojrzymy na spis treści, żeby „zorientować się w tematyce książki” (taką nadzieję wyraża autor we *Wstępie*). Spis treści jest bardzo szczegółowy – uwzględnia części, rozdziały i podrozdziały (tych ostatnich jest w sumie 154). Tytuły kolejnych części mówią nam o poruszanych w nich zagadnieniach, a wiele tytułów rozdziałów i podrozdziałów ma formę pytań wskazujących na stawiane w nich tezy, np. „Dlaczego nie powinniśmy uprzywilejowywać przyszłości?” albo „W jaki sposób Moralność Zdroworozsądkowa podważa się bezpośrednio?”. Niektóre z nich brzmią dosyć zagadkowo, zwłaszcza zaś te, które zawierają wprowadzane w tekście skrót, jak „Zmniejszenie odległości między *M* i *C*”. Autor nie zamieszcza w książce wykazu tych skrótów (co byłoby zresztą bezcelowe); rezygnuje też z dodania indeksu rzeczowego. Indeks nazwisk został natomiast pominięty przez polskiego wydawcę.

Niemniej, ze spisu treści możemy na pewno wywnioskować, że książka ma charakter filozoficzny, a zawarte w niej tezy dotyczą głównie etyki i teorii umysłu. Jeśli chodzi o etykę, to Parfit pozostaje pod dużym wpływem H. Sidgwicka, największym zainteresowaniem darząc teorię interesu własnego i konsekwencjalizm, a także moralność zdroworozsądkową (choć nie zajmuje się intuicjonizmem). W rozważaniu tych zagadnień bazuje przede wszystkim na pojęciu racjonalności. Pod kątem wymienionych zagadnień rozważa także problem czasu,

w tym naszej troski o bliższą i dalszą przyszłość, wychodząc od tez postawionych przez T. Nagela. Kwestia naszego trwania w czasie prowadzi go natomiast do dociekań na temat tożsamości osobowej, którym poświęca część III. *Racje i osoby* zamyka część dotycząca przyszłych pokoleń, w której autor szuka teorii opisującej czynienie dobra w perspektywie długofalowej. Poza tym na końcu książki zamieszczone są dodatki, gdzie rozwinięte zostają niektóre wątki w niej poruszane.

Autor zaznacza w przedmowie i podkreśla wielokrotnie w toku wywodu, że jego tezy są kontrowersyjne i rewizjonistyczne. Jednak pierwszym, co się rzuca w oczy przy lekturze, nie jest kontrowersyjność treści, ale metody. Parfitowski styl uprawiania filozofii polega na drobiazgowej analizie wszystkich logicznie możliwych wersji różnych stanowisk (bez względu na to, czy są one rzeczywiście zajmowane przez kogokolwiek), a następnie poddawaniu ich próbom bardzo wymyślnych przykładów hipotetycznych lub eksperymentów myślowych i ich intuicyjnej ocenie. Kolejne modyfikacje omawianych teorii powstają w wyniku ich niezgodności z intuicjami. Taki styl uprawiania filozofii Parfit prawdopodobnie zaczerpnął od H. Sidgwicka.

Styl ten z jednej strony napawa podziwem dla błyskotliwości, inteligencji i rzetelności autora, ale z drugiej strony czyni lekturę niezwykle wymagającą, przez co może niecierpliwieć, a nawet irytować czytelnika. Autor sam podsyca to napięcie, kiedy w toku ostatniej części podkreśla raz za razem, że jego poszukiwania mają doprowadzić do sformułowania „Teorii X”, co zresztą kończy się fiaskiem. Dowiadujemy się tylko, jakich konkluzji teoria ta musi unikać – „Odrażającej”, „Absurdalnej” i „Żalostnej”. Taka konwencja nazewnictwa i przykuwania uwagi może nam się wydawać trochę niepoważna, ale jeśli potraktujemy ją z przymrużeniem oka, docenimy odrobinę lekkości i humoru jako przeciwwagę dla doniosłości tematyki i trudności wywodu.

Pomijając żartobliwą konwencję, niecierpliwość czytelnika może pojawiać się także w związku z wrażeniem, że autor dochodzi do niektórych wniosków okrężną drogą. Na przykład pojęcie zrelatywizowania racji wprowadza dopiero w rozdziale 7, chociaż we wcześniejszych rozdziałach mogłoby ono uprościć argumentację. Nawet sposób, w jaki wprowadza on to pojęcie, jest okrężny. Zaczyna od zacytowania fragmentu *The Methods of Ethics* Sidgwicka i proponuje interpretację, zgodnie z którą Sidgwick w tym miejscu się pogubił (s. 172). Jednak i Parfit sam się przy tym gubi, pisząc w jednym akapicie, że według Sidgwicka pogląd Hume'a wspiera teorię interesu własnego, a w następnym, że – także według Sidgwicka – pogląd ten pozwala wysunąć zarzut przeciwko tej teorii. Dopiero dwie strony później zauważa, że istnieje prostsze rozumienie tego fragmentu i proponuje krótką interpretację, która, moim zdaniem, od początku sama się narzucała.

Omawiając wiarygodność poszczególnych stanowisk, Parfit nie tylko poddaje je analizie filozoficznej, ale także konfrontuje z odkryciami z innych dziedzin, głównie ekonomii i neurochirurgii. Jeśli chodzi o pierwszą z nich, to jej wpływ dostrzeżemy w odwołaniach przede wszystkim do teorii gier (np. dotyczących dylematów więźnia) oraz w częstym posługiwaniu się przez autora językiem zmatematyzowanej ekonomii (stopa dyskonta, granica ciągu itp.) i zapożyczonymi z tej dziedziny narzędziami obliczeniowymi. Miejscami można mieć wątpliwości, czy stosowanie takich narzędzi wnosi coś do argumentacji, biorąc pod uwagę, że nie ma ono związku z operowaniem na rzeczywistych danych liczbowych, a Parfit sam się przyznaje do „udawania, że dokonuje precyzyjnego obliczenia” (s. 460). Jakkolwiek by nie raziło zastępowanie liczbami takich wartości, jak „życie warte życia”, to

nie jest to ewentualny zarzut pod adresem omawianej książki, lecz do samej metody rachunku utylitarystycznego. Za lekkie nadużycie, jeśli chodzi o posługiwanie się wielkościami liczbowymi, można natomiast uznać częste powoływanie się autora na zdanie większości, które nie jest poparte żadnymi danymi. Skąd Parfit wie na przykład, że „większość z tych, którzy przyjmują pogląd (5), zgodziłaby się, że w obecnym świecie można uznać, iż wartość dodatkowej ilości osiągnęła swoją granicę” (s. 465)?<sup>1</sup>

W pierwszej części autor stara się dowieść, że teoria interesu własnego da się podważyć na poziomie kolektywnym z uwagi na dylematy więźnia – postępowanie zgodne ze swoim najlepszym interesem może prowadzić do gorszego wyniku, jeśli chodzi o nasz własny interes, niż postępowanie moralne. Podobną argumentację Parfit przeprowadza w odniesieniu do moralności zdroworozsądkowej, podkreślając jednocześnie, że o ile teoria interesu własnego nie musi się sprawdzać na poziomie zbiorowości, o tyle moralność zdroworozsądkowa w obliczu takiego zarzutu wymaga rewizji. Parfit stawia tezę, że powinniśmy zmodyfikować naszą moralność w taki sposób, żeby sprawdzała się ona także w dużych społecznościach, tj. m.in. uwzględnić niskie prawdopodobieństwo wystąpienia określonych skutków czy efekt kumulacji. Podkreśla on, że działanie może być moralnie niewłaściwe także wtedy, kiedy nikt nie został w jego wyniku skrzywdzony. Ponieważ konsekwencjalizm także ulega podważeniu na poziomie kolektywnym, tyle że niebezpośrednio, autor postuluje stworzenie teorii zunifikowanej, która modyfikowałaby i zbliżała do siebie dwie ostatnie teorie. Zadania tego podejmuje się w swojej kolejnej książce, *On What Matters*<sup>2</sup>.

W części *Racjonalność i czas* Parfit wychodzi od wspomnianego wyżej argumentu Sidgwicka oraz zaproponowanej przez T. Nagela analogii między roztropnością (*prudence*) a altruizmem. Zauważa on, że teoria interesu własnego jest teorią hybrydową, bo „odrzuca wymaganie neutralności wobec osoby, lecz przyjmuje warunek neutralności wobec czasu” (s. 174). Teorie „czyste” to np. teoria powszechnej życzliwości oraz teoria aktualnych celów. Pierwsza z nich głosi, że racje są neutralne względem czasu i osób, a druga, że są względem nich zrelatywizowane. Zdaniem Parfita, obie te teorie są bardziej przekonujące niż teoria interesu własnego, ale za prawdziwą uznaje jednak tę ostatnią. Swoją tezę wspiera redukcjonistyczną teorią tożsamości, którą przedstawia w kolejnej części.

Zgodnie z tą teorią „istnienie każdej osoby sprowadza się po prostu do istnienia mózgu i ciała, wykonywania pewnych czynności, myślenia pewnych myśli, występowania pewnych przeżyć itd.” (s. 253). Pogląd ten opiera się na zaprzeczeniu istnienia kartezjańskiego ego i pociąga za sobą wniosek, że tożsamość nie zawsze jest określona (czasem pytanie o to, czy ktoś jest dalej tą samą osobą, jest puste). Parfit twierdzi także, że tożsamość nie ma znaczenia, a tym, co się liczy, jest łączność i ciągłość psychiczna. Teza ta ma szczególne zastosowanie przy interpretacji tak nietypowych przypadków, jak występowanie u jednej osoby dwóch strumieni świadomości wywołanych brakiem wystarczającej komunikacji między półkulami mózgu. Miłośnicy Lema zapewne skojarzą ten przypadek z bohaterem *Pokoju na Ziemi*, Ijonem Tichym, którego lewa półkula żyła własnym życiem, co bardzo niepokoiło innego bohatera tej książki – młodego filozofa. Filozof ten uważał, że podwójna tożsamość Ijona nie daje się uzgodnić z tradycją filozoficzną („Kartezjusz powiedział *Myślę*,

1 Pogląd (5) brzmi następująco: „Wartość ilości nigdy nie może przekroczyć pewnego górnego poziomu. Kiedy rzeczywisty poziom rośnie, wartość dodatkowej ilości zmniejsza się i asymptotycznie zmierza do zera. Kiedy poziom jakości jest wyższy, istnieje wyższa górna granica wartości, jaką ma ilość” (s. 464).

2 D. Parfit, *On What Matters*, Oxford, Oxford University Press 2011.

więc jestem, a nie Myślimy, więc jesteśmy”). Czy gdyby znał on argumenty Parfita, nie przeżywałby takich niepokojów i nie dręczył głównego bohatera? Parfit zapewnia, że uznanie najbardziej frapujących nas pytań dotyczących tożsamości za puste przynosi ukojenie, a nawet zmniejsza lęk przed starością i śmiercią, zaraz potem jednak przyznaje, że „trudno spokojnie ufać jego nieredukcjonistycznym wnioskom” i że „spodziewa się, że nigdy nie pozbędzie się intuicyjnej wiary w Pogląd Nieredukcjonistyczny” (s. 324).

Ostatnia część książki, zatytułowana *Przyszłe pokolenia*, dowodzi, że nie wszystkie pytania dotyczące tożsamości autor uważa za puste. Ważne jest dla niego na przykład pytanie, czy istniałbym, gdybym urodził się rok później albo miał innych rodziców. W przypisie piątym na stronie 408 Parfit zauważa, że ktoś mógłby uznać takie pytania za puste, ale kwituje ten problem wyrażeniem wątpliwości, czy ktoś mógłby po zastanowieniu uznać za puste akurat to pytanie. Wydaje mi się, że jest to poważna luka w argumentacji, bo w jej wyniku stanowisko autora może się wydawać niekonsekwentne. Parfit uważa problem tożsamości – czy raczej nietożsamości – za kluczowy wtedy, kiedy zastanawiamy się nad wpływem naszych działań na przyszłe pokolenia. Problem ten dotyczy tego, że podejmując określone działania, które wpłyną na dobrobyt przyszłych pokoleń, wpływamy też na czas i miejsce narodzin przyszłych ludzi, co sprawia, że skutków tych działań nie poniosą ci sami ludzie, co ci, którzy by się narodzili, gdybyśmy tych działań nie podjęli.

Warto także zwrócić uwagę na tezy, które Parfit stawia w książce poza głównym tokiem wyводу, jakby mimochodem. Oto jedna z nich: „Teoria, która pozostawiałaby wszystkie kontrowersyjne pytania bez odpowiedzi, nie zasługiwałaby na rozważenie” (s. 154). Interesująca jest także teza, że działanie niesłuszne możemy odróżnić od działań zasługujących na potępienie i wzywających do skrucy. Teza ta byłaby banalna, gdyby chodziło tylko o to, że niewłaściwe czyny różnią się stopniem swojej niewłaściwości. Parfitowi chodzi natomiast o przypadek, gdy kształtując w sobie najlepsze możliwe dyspozycje, nie możemy uniknąć niesłusznego postępowania w pewnych wyjątkowych sytuacjach. Nie ponosimy wtedy za nie winy, bo nasza postawa jest ogólnie najlepsza z możliwych. Myślę, że jest to ważne spostrzeżenie, które może nas skłonić do bardziej realistycznego spojrzenia na moralność. Chociaż Parfit czyni tę uwagę w kontekście utylitaryzmu, jest ona bardzo istotna także dla etyki cnót, czego dowodzi książka O. Flanagan *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism* (Harvard University Press 1991), której główna teza głosi, że dany „zestaw” cnót może się w niektórych sytuacjach sprawdzać gorzej niż ich inny zestaw, a zestawy te nie mogą współwystępować u jednej osoby ze względu na ich wzajemną sprzeczność psychologiczną.

Czego natomiast w książce zabrakło, to choćby wstępnego zarysu teorii odpowiedzialności. Zaskakujące jest, że słowo „odpowiedzialność” ani razu się w niej nie pojawia. Unikanie tego terminu uderza zwłaszcza we fragmentach, które dotyczą problemu zwykle określanego w literaturze przedmiotu mianem odpowiedzialności zbiorowej. Można spekulować na temat powodów, dla których Parfit nie chce się nim posługiwać, ale najprostszą odpowiedzią jest jego dbałość o precyzję – stara się on nie wprowadzać pojęć, których znaczenie jest niejasne i uzależnione w dużej mierze od przyjętej teorii, jeśli nie ma miejsca na ich dokładne omówienie. Choć możemy ubolewać, że zagadnienie to zostało w książce pominięte, to rzetelność Parfita jest na pewno godna naśladowania.

Poważniejszy zarzut pod adresem omawianej książki dotyczy pomijania w niej zagadnień psychologicznych. Ponieważ autor abstrahuje w swoich rozważaniach niemal od wszystkiego,

co ma związek z życiem wewnętrznym, momentami możemy odnieść wrażenie, że nie pisze on o ludziach, tylko o maszynach. Dotyczy to na przykład fragmentu, w którym omawiane są nasze postawy wobec czasu. To prawda, że bolesny zabieg wolimy mieć za sobą niż przed sobą, ale nie oznacza to jeszcze, że – jak twierdzi Parfit – przejmowanie się przeszłym cierpieniem jest nieracjonalne, o ile nie wynika ono z bolesności samego wspomnienia. Parfit myli się także, przypuszczając, że większość ludzi podchodzi do minionych cierpień z całkowitą obojętnością. Nie bierze on pod uwagę sytuacji, kiedy nie chodzi o zwykły ból fizyczny, ale o krzywdę i niesprawiedliwość, jaka nas spotkała. Osoby, które zostały skrzywdzone we wczesnym dzieciństwie, nawet jeśli wiedzą o tym tylko z opowieści, mogłyby racjonalnie chcieć owo doświadczenie mieć przed niż za sobą, bo teraz umiałyby sobie lepiej z nim poradzić z uwagi na większą dojrzałość. Parfit oczywiście celowo abstrahuje od wszelkich konsekwencji przeszłego cierpienia, bo chce teoretycznie oddzielić nasz stosunek do tego, co minione, od naszego stosunku do tego, co obecne. Jednak w praktyce takie oddzielenie może nie być możliwe. Ponieważ przeszłe doświadczenia nas kształtują, nie zawsze da się odróżnić żal nad tym, jacy jesteśmy obecnie, od żalu nad tym, co nas spotkało w przeszłości. Jeśli rozróżnienie to jest czysto teoretyczne, to na praktykę nie możemy także przekładać wniosków Parfita dotyczących racjonalności naszych postaw wobec czasu.

Oceniając książkę Parfita pod kątem lekceważenia zjawisk psychologicznych, musimy pamiętać o panującym w końcu ubiegłego stulecia paradygmacie *homo oeconomicus* zakładającym, że ludzie kierują się zasadami racjonalności ekonomicznej, tj. przede wszystkim zasadą optymalizacji użyteczności. Współcześnie wielu ekonomistów dostrzega nieadekwatność tego paradygmatu, podkreślając jego porażkę w kwestii przewidywania zachowań rynku. Okazało się, że aby zwiększyć trafność takich przewidywań, należy przywiązywać znacznie większą wagę do czynników psychologicznych. Z kolei psychologowie podkreślają, że nieracjonalne osądy, emocje, pragnienia i zachowania są nie tylko bardzo powszechne, ale mogą wręcz umożliwiać jednostce funkcjonowanie. Teza ta tym się różni od omawianej przez Parfita „racjonalnej irracjonalności”, że nie chodzi tu o świadomie przyjętą strategię, ale o mechanizmy automatyczne, których zwykle nawet nie zauważamy, takie jak na przykład heurystyki<sup>3</sup>.

Wróćmy jednak do filozofii. Oddźwięku, z jakim spotkała się ta książka w gronie etyków i teoretyków umysłu, nie da się w tym miejscu podsumować. Wyobrazenie o jego rozmiarach może dać samo przywołanie faktu ukazania się w 1997 roku pracy zbiorowej pod redakcją J. Dancy'ego, zatytułowanej *Reading Parfit*<sup>4</sup>, w której wybitni filozofowie starają się odpowiedzieć na wyzwania postawione we wszystkich czterech częściach *Racji i osób*. Filozofowie ci to między innymi: J. McDowell, S. Blackburn, J.J. Thomson czy D.O. Brink. Z największym zainteresowaniem spotkała się chyba redukcjonistyczna teoria tożsamości Parfita, która była szeroko komentowana i zyskała dużą popularność już po przedstawieniu jej przez autora w formie artykułu w latach 70. ubiegłego wieku<sup>5</sup>, czyli jeszcze zanim powstało *Reasons and Persons*. Dyskutowany jest m.in. problem, czy przyjęcie takiego redukcjonizmu wymaga generalnej rewizji poglądów w innych ważnych kwestiach, jak utrzymuje Parfit. Biorąc pod uwagę, że przez kartezjańskie ego rozumie on byt pozbawiony jakichkolwiek własności

3 Zob. np. D. Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, przeł. P. Szyczak, Poznań, Media Rodzina 2012.

4 *Reading Parfit*, ed. J. Dancy, Blackwell 1997.

5 D. Parfit, *Personal Identity*, „Philosophical Review” 1971, R. 80, s. 3–27.

psychologicznych, takich jak cechy charakteru, emocje, przekonania czy wspomnienia, trudno jest sobie wyobrazić, jak rozstrzygnięcie o jego istnieniu miałyby cokolwiek zmieniać w etyce. Czy za podobnie nieznaczącą można uznać tezę Parfita, że to nie tożsamość ma znaczenie, ale relacje ciągłości i łączności? Jak zauważa D. Shoemaker, jeśli chodzi o naszą troskę o bliższą i dalszą przyszłość, odwołanie się do silniejszej i słabszej łączności psychologicznej nie zmienia naszej postawy wobec czasu, tylko ją uzasadnia<sup>6</sup>. Jednak wniosek, że całkowity brak roztropności może nie być nieracjonalny, ale jest niedopuszczalny moralnie, wydaje się raczej wywrotowy. Podobnie jak twierdzenie, że granice między poszczególnymi jednostkami nie są wystarczająco mocne, żeby usprawiedliwić nasze przywiązanie do zasady równości lub dawać podstawę do zarzutu przeciwko utylitaryzmowi.

Współcześnie wielu autorów broni stanowiska, że żadna metafizyczna koncepcja tożsamości nie może wpływać znacząco na treść teorii etycznych. Twierdzą oni, że tym, co naprawdę ma znaczenie, jest koncepcja tożsamości oparta na doświadczeniu praktycznym lub koncepcji działania. Na przykład według Ch. Korsgaard warunkiem bycia podmiotem moralnym jest postrzeganie siebie jako jednej osoby, tożsamej sama ze sobą w każdym momencie swojego życia, bez względu na stopień łączności psychicznej poszczególnych „siebie” w czasie<sup>7</sup>. M. Johnston argumentuje natomiast, że nie potrzebujemy metafizycznego uzasadnienia naszych trosk i zwyczajów odnoszących się do danej osoby. Kiedy na przykład zależy mi na moich przyjaciołach lub na rozwijaniu swoich zainteresowań, to fakt, że są to moi przyjaciele i moje zainteresowania, daje mi wystarczający powód, żeby mi na nich zależało i żadna metafizyczna teoria tożsamości nie może tego podważyć<sup>8</sup>. Warto jeszcze wspomnieć o tak zwanym nurcie narracyjnym, którego zwolennicy twierdzą, że dane działania albo doświadczenia możemy uznać za nasze tylko wtedy, kiedy stają się one elementem opowieści, którą nieustannie snujemy o sobie, nadając tym samym spójność i znaczenie poszczególnym momentom naszego życia<sup>9</sup>.

Sam Parfit najwyraźniej utracił zainteresowanie tematem tożsamości osobowej, bo nie podejmuje go w swojej nowej książce, *On What Matters*. Rozwija w niej natomiast teorię racjonalności i normatywności, w tym zasygnalizowaną w *Racjach i osobach* krytyczną teorię aktualnych celów. Teoria ta głosi, że „niektóre pragnienia są nieracjonalne same w sobie, natomiast inne pragnienia są konieczne dla racjonalności” (s. 152). Parfit odrzuca Humowski paradygmat, zgodnie z którym pod kątem racjonalności możemy oceniać wybór środków do celu, ale już nie cele, bo te ostatnie są determinowane przez pragnienia. Twierdzi on, podobnie jak np. T. Scanlon – jeden z dwóch filozofów (obok T. Nagela), któremu Parfit dedykuje *On What Matters* – że to nie pragnienia dają nam powody do działania, ale wręcz przeciwnie – pragniemy czegoś, bo mamy powody, żeby tego chcieć. W wywodzie Parfita istotny jest wprowadzony przez niego podział na powody wyjaśniające i „dobre” (obiektywnie). Koncepcja „dobrych” racji jest podstawą jego ujęcia racjonalności i normatywności.

6 D. Shoemaker, *Personal Identity and Ethics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2012 Edition, ed. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/identity-ethics/>.

7 Ch. Korsgaard, *Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit*, „*Philosophy & Public Affairs*” 1989, R. 18, s. 101–132.

8 M. Johnston, *Human Beings*, „*Journal of Philosophy*” 1987, R. 84, s. 59–83; tenże, *Reasons and Reductionism*, „*The Philosophical Review*” 1992, R. 101, s. 589–618.

9 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1996; Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2001.

Ponadto Parfit wraca do tematu teorii zunifikowanej. Próbuje połączyć ze sobą utilitaryzm, kantyzm i kontraktualizm. Jego *Triple Theory* głosi, że „an act is wrong just when such acts are disallowed by some principle that is optimific, uniquely universally willable, and not reasonably rejectable” (s. 413). Autorzy, których komentarze, wraz z odpowiedziami na nie, Parfit włącza do drugiego tomu (S. Wolf, A. Wood, B. Herman, T. Scanlon), zarzucają mu upraszczanie tych teorii i pozbawianie ich tego, co w nich najbardziej oryginalne i twórcze. Wydaje mi się, że zarzuty te są jak najbardziej uzasadnione, a odpowiedzi Parfita nie satysfakcjonują, zwłaszcza jeśli chodzi o sposób, w jaki „poprawia” on stanowisko Kanta.

Wróćmy jednak do *Reasons and Persons*<sup>10</sup> i jej polskiego wydania. Wspomniałam już o niezgrabnym tłumaczeniu tytułu. Jak wygląda tłumaczenie całej książki? Wydaje mi się, że niektóre decyzje autorów przekładu są dosyć kontrowersyjne. Mam tu na myśli chociażby decyzje o tym, żeby w samym pojęciu zawrzeć znaczenie, którego nie ma w terminie angielskim, ale o którym można wnioskować z treści książki. Dla przykładu: *Branch-Line Case* zostało przełożone jako „Przypadek Rozgałęzionej Linii Życia”, *The Share-of-the-Total View* jako „Pogląd o Równych Udziałach”, *The Present-Aim Theory* – jako „Teoria Aktualnych Celów”, a *Relativity* – jako „Relatywizacja”. Czasem polskie tłumaczenie zmienia sens zdania, jak w przypadku tytułu ostatniego podrozdziału – „O tym, jak historia ludzkości i historia etyki mogą być jedynie początkiem”. W oryginalnej wersji brzmi on: „How Both Human History, and the History of Ethics, May Be Just Beginning” i mówi o tym, że wymienione historie dopiero się zaczynają, a nie o tym, że są początkiem czegoś innego. W tytule podrozdziału 125 pojawia się zwrot „make a moral difference”, który został przetłumaczony jako „zmienia wszystko w aspekcie moralnym”. Słowo „wszystko” zostało tutaj dodane zupełnie niepotrzebnie.

W polskim tłumaczeniu pojawiają się także błędy, które utrudniają zrozumienie wyводу. Możemy do nich zaliczyć opis „życia w B”. Czytamy, że jest ono „w porównaniu z życiem tych z A ponad połowę bardziej warte tego, by nim żyć” (s. 441, w oryginale: „more than half as much worth living”, s. 385), a jednocześnie dowiadujemy się, że jest ono mniej warte niż życie tych z A, co stanowi sprzeczność. Dopiero dwie strony dalej okazuje się, że jest ono „więcej niż w połowie tak samo warte, by nim żyć, jak życie z A”. W opisie hipotetycznej sytuacji na s. 296 pojawia się zdanie: „Przypuśćmy najpierw, że jestem jednym z pary identycznych bliźniaków, a mózg i ciało mojego brata bliźniaka zostały trwale uszkodzone” („both my body and my twin’s brain”, s. 253). Tymczasem z omówienia tego przykładu jasno wynika, że uszkodzony został mózg brata, a ciało narratora. Na stronie 411 czytamy: „Przyszli ludzie pod jednym względem nie przypominają ludzi bardzo odległych w czasie”. Ponieważ wyrażenie „przyszli ludzie” znaczy mniej więcej to samo, co „ludzie bardzo odlegli w czasie”, możemy się domyślać na podstawie poprzedniego akapitu, że chodziło o ludzi oddalonych w przestrzeni („distant people”, s. 357). Inny prosty błąd wynikający prawdopodobnie z nieuwagi pojawia się na stronie 475: „Zaprzeczamy, że tylko ilość ma wartość. W myśl naszej teorii także ilość jest wartościowa” („Quality also has value”, s. 413).

Mimo tych wad, polskie tłumaczenie jest wystarczająco dobre, żeby zrozumieć argumenty Parfita, a omawiane wydanie można polecić każdemu, kto nie zna języka angielskiego lub nie lubi czytać książek w tym języku. *Racje i osoby* należą bez wątpienia do lektur obowiązkowych dla wszystkich zainteresowanych filozofią. Wartościowa jest już sama systematyzacja niektórych stanowisk i problemów, której dokonuje Parfit. Ale co najważniejsze, zawarte

10 D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press 1986.



w książce tezy i argumenty inspirują i pozwalają zobaczyć niektóre kwestie filozoficzne w nowym świetle.

Elżbieta Matuszewska  
Uniwersytet Warszawski

## Naturalizm w etyce

Piotr Makowski, *Po metaetyce. Dobro i powinność w etykach naturalistycznych*, Kraków, Universitas 2012, 290 s.

Jakie są nasze pierwsze skojarzenia ze słowem „moralność”? Pomińmy potoczne intuicje, które mogą zwieść nas na manowce dyskusji mających więcej wspólnego z ideologią niż rzetelną refleksją. Odrzuciwszy zatem konotacje słowa „moralność” popularne w publicznym dyskursie, natrafimy pewnie na skojarzenia związane z normami, dostosowaniem się do nich i działaniem podług nich, obowiązkami i ich wypełnianiem itd. Skojarzenia te z kolei wiodą nas w stronę innych ludzi, sfery intersubiektywnej, przestrzeni działania, które realizowane jest poza nami samymi. Taki łańcuch skojarzeń od razu naprowadza nas na to, co zewnętrzne: ludzi, którym coś obiecaliśmy, dzieci, którymi trzeba się opiekować, obowiązki do wykonania. Wszystko to prowadzi nas „na zewnątrz”. A przecież, jeśli etyka ma być naprawdę praktyczna, w takim sensie jak pojmowali ją starożytni Grecy, to musi także uwzględniać pragnienia podmiotu.

Do przyjęcia tej subiektywistycznej perspektywy, a raczej do ponownego włączenia jej w obręb naszej refleksji etycznej i uzgodnienia z wymiarem tego, co pozapodmiotowe, namawia nas Piotr Makowski w swojej książce *Po metaetyce*. Jest to zmodyfikowana wersja dysertacji, którą autor napisał pod kierunkiem prof. Tadeusza Buksińskiego, a następnie obronił w listopadzie 2009 r.

Tytuł książki jest przewrotną diagnozą stanu współczesnej metaetyki. Oto mamy do czynienia z dziedziną dojrzałą metodologicznie, z rozwiniętą bazą pojęciową, z bogatą bazą tekstów i koncepcji. A jednak, jak zdaje się sugerować autor, coś w tym ustabilizowanym krajobrazie teoretycznym jest niepokojącego. Dlatego zaczyna swoje rozważania od przytoczenia stwierdzenia Putnama o tym, że jest dowodem filozoficznej ślepoty twierdzenie, jakoby etyka wyczerpywała się w pojęciach powinności i dobra (s. 9). Wcale tak nie musi być – odpowiada autor – tyle tylko, że pojęcia „dobra” i „powinności” nie mogą być rozumiane cały czas w ten sam sposób. Zdaniem Makowskiego refleksja metaetyczna nad tymi terminami zatrzymała się na pewnym etapie i od jakiegoś czasu trwa w tym teoretycznym konsensusie. Autor sugeruje, że od czasów Kanta etyka trwa w stanie napięcia pomiędzy pragnieniami podmiotu a wymogami narzucanymi przez świat. Nie dywagując w tej chwili nad tym, czy te dwie sfery są ze sobą do pogodzenia, można powiedzieć, że główny ciężar refleksji – za Kantem – został przesunięty znacząco w stronę norm i obowiązków, co z kolei zmarginalizowało w etyce rolę podmiotu. Czas złagodzić tę nierównowagę, przekonuje autor, i zwrócić podmiotowi należyte miejsce w teorii, która będzie mogła stanowić fundament dla etyk szczegółowych uwzględniających także tę sferę. „Rozważania, które w niniejszej pracy podejmuję, w dużej mierze można uważać za próbę zmierzenia się z kondycją, w jakiej znajdują się dziś nasze metaetyczne kompetencje