

Paweł Borkowski

Indywidualna prewencja jako istotna cecha ustroju paternalistycznego

Studia Philosophiae Christianae 46/1, 159-174

2010

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PRACE PRZEGLĄDOWE

PAWEŁ BORKOWSKI

Zakład Filozofii, Uniwersytet Medyczny w Łodzi

INDYWIDUALNA PREWENCJA JAKO ISTOTNA CECHA USTROJU PATERNALISTYCZNEGO

1. POSTAWIENIE PROBLEMU

Istotnym rysem paternalizmu, ustroju znajdującego dzisiaj swoją realizację w tzw. państwach opiekuńczych, jest roszczenie sobie przez władzę publiczną prawa do modyfikacji tych zachowań ludzkich, które swymi konsekwencjami obejmują bądź wyłącznie, bądź głównie sam ich podmiot. Tę cechę ustroju opiekuńczego i ten współczesny fakt polityczny będziemy dalej określać mianem – może nie najfortunniej dobranym – „indywidualna prewencja”. „Indywidualna” znaczy tutaj tyle, co ukierunkowana na jednostkę i dotycząca jej czysto prywatnych zachowań, powiązań, dążeń itp.; „prewencja” zaś dlatego, że działania paternalistyczne mają charakter przede wszystkim kontrolno-profilaktyczny, czyli uprzedzający, a nie represyjny. Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza i ocena tej charakterystycznej właściwości ustroju paternalistycznego. W rozważaniach będziemy nawiązywać głównie do poglądów Arystotelesa ze Stagiry i Johna Stuarta Milla.

Zagadnienie granic, do jakich powinna się rozciągać państwowa lub społeczna kontrola i władza nad postępowaniem jednostki ludzkiej, pozostaje w kręgu myśli zachodniej szeroko dyskutowane właściwie od czasów Platona po współczesność. Nie ma w tym nic dziwnego, skoro teoretyczny i praktyczny sposób rozstrzygnięcia tego zagadnienia przesądza w istotnym stopniu o różnicy między poszczególnymi systemami organizacji zbiorowego życia ludzkiego na płaszczyźnie spo-

łecznej, politycznej, prawnej, edukacyjnej, gospodarczej itd. Wszystkie ustroje, które zna teoria i historia polityczna – od leseferystycznego państwa minimum, współcześnie raczej już tylko postulowanego, po jak najbardziej rzeczywiste reżymy totalitarne – różnią się nawzajem przede wszystkim pod względem tego, po jakiej linii i jakimi środkami przeprowadzają i utrzymują, bądź negują i znoszą, rozgraniczenie między sferą publiczną a prywatną. Ten właśnie parametr, a nie inne, często rozpatrywane czynniki, choćby takie jak obowiązujące procedury przekazywania władzy politycznej bądź liczba osób faktycznie sprawujących tę władzę, wydaje się najważniejszy dla losów jednostki ludzkiej w obrębie państwa.

Jedno z klasycznych rozwiązań omawianej kwestii wzajemnych swobód państwa i obywatela dostarczył angielski filozof John Stuart Mill, zaliczany do czołowych twórców nowożytnej myśli liberalnej¹. W rozprawie *O wolności* (*On Liberty*, 1859) sformułował on słynną później „zasadę krzywdy” (*harm principle*), która brzmi następująco: „(...) jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, (...) jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych”². To więc, co każda jednostka ludzka robi ze swoim życiem w sposób niegodzący w dobra i interesy jej otoczenia, powinno być – zdaniem Milla – wyłączone z zakresu władzy społeczno-politycznej. Czyny obracające się na szkodę innych ludzi należą do sfery odpowiedzialności człowieka przed tymiż ludźmi (w typowej sytuacji działającymi zbiorowo i za pośrednictwem reprezentacji politycznej, ustawodawstwa itd.), natomiast czyny dotyczące wyłącznie jego osoby mieszczą się całkowicie w sferze indywidualnej suwerenności – głosi angielski filozof.

¹ Por. Z. Rau, *Liberalizm*, w: *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, red. K. Chojnicka, W. Kozub-Ciembrowicz, Kraków 2000, 40-51; I. Berlin, *John Stuart Mill i cele życia*, w: *Tenże, Cztery eseje o wolności*, tłum. z ang. H. Bartoszewicz [i in.], Warszawa 1994, 234-235.

² J. S. Mill, *O wolności*, I, tłum. z ang. A. Kurlandzka, w: *Tenże, Utylitaryzm. O wolności*, bmw., 1959, 129. Por. J. Baggini, P. S. Fosl, *The Ethics Toolkit. A Compendium of Ethical Concepts and Methods*, bmw., 2007, 154, 185.

Według tej koncepcji człowiek powinien więc dysponować całkowitą swobodą podejmowania takich aktów, jakie można by określić mianem nieprzechodnych lub zwrotnych. Są one ukierunkowane na sam podmiot, który je spełnia, i przynoszą skutki ważne bądź wyłącznie, bądź głównie dla niego³. Z kolei skutki te mogą być albo korzystne, albo szkodliwe, lecz nawet w tym drugim przypadku – utrzymuje Mill – ani ustawodawca, ani opinia publiczna nie nabywają moralnego prawa do ingerencji w postępowanie danego człowieka; jedynym dozwolonym wówczas środkiem zewnętrznego oddziaływania staje się różnorako rozumiana perswazja. Prób ingerencji nie usprawiedliwia взгляд na ogólną słuszność czy niesłuszność jakichś zachowań ani na dobro, pomyślność lub szczęście konkretnego podmiotu. W rezultacie, konkluduje Mill, „(...) ani jedna osoba, ani pewna liczba osób nie ma prawa powiedzieć innej dojrzałej ludzkiej istocie, że nie wolno jej robić ze sobą dla swego własnego dobra, co się jej żywnie podoba”⁴.

Oczywiście autor rozprawy *O wolności* nie ogranicza się do sformułowania zasady krzywdy, lecz przytacza i rozpatruje zarówno możliwe zarzuty wobec niej, jak i argumenty na jej poparcie, a również zawężające jej obowiązywalność – i wcale nie błaha z punktu widzenia omawianej wersji liberalizmu – zastrzeżenia⁵. Nie to jednak będzie głównym przedmiotem dalszych rozważań (mimo że do poglądów Milla jeszcze wrócimy), ale współczesny sens idei, którą prototypowo ujął właśnie angielski filozof.

W paternalizmie indywidualna prewencja, czyli ingerencja władzy w dziedzinę aktów nieprzechodnych, odbywa się przeważnie, jeżeli nie zawsze, w imię dobra jednostki. Za tego rodzaju próbami, uprawomocnionymi w procedurze ustawodawczej, kryje się przekonanie lub sugestia, jakoby nie pokierowany zwierzchnią władzą człowiek mógł w określonych czy nawet wszelkich okolicznościach postępować na tyle nierozumnie, że będzie krzywdził samego siebie. Takiej zaś ewentualności zapobiegać powinna – zgodnie z założeniem paternalizmu –

³ Kategorii aktów nieprzechodnych czy zwrotnych brakuje w klasyfikacji aktów rozumnych, którą przedstawia T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, wyd. 4, Kraków 2004, 74nn.

⁴ J. S. Mill, dz. cyt., IV, 226.

⁵ Zob. Tamże, IV, 224nn.

władza państwowa, której racją istnienia jest m.in. ochrona obywatela, rozumiana także jako ochrona przed nim samym.

Chcąc przeanalizować i ocenić roszczenie ustroju paternalistycznego do indywidualnej prewencji, wypada w tym momencie cofnąć się zarówno logicznie, jak i chronologicznie przed obszar wyznaczony rozważaniami Milla, aby za Arystotelesem powtórzyć fundamentalne dla tej problematyki pytanie: czy w ogóle jest możliwe, żeby człowiek siebie krzywdził?

2. CZY MOŻNA KRZYWDZIĆ SAMEGO SIEBIE (WEDŁUG ARYSTOTELESA)?

Arystoteles omawia to zagadnienie w 11 rozdziale piątej księgi *Etyki Nikomachejskiej*⁶. Aby jednak w pełni zrozumieć jego wywody na ten temat, należy cofnąć się do rozdziału 7 tej samej księgi, w którym Stagiryta pisze o sprawiedliwości naturalnej i stanowionej, a także do rozdziałów 8 i 9, gdzie dokonuje pewnych rozgraniczeń pojęciowych dotyczących działania sprawiedliwego i niesprawiedliwego.

Przed wszystkim autor *Etyki Nikomachejskiej* odróżnia to, co sprawiedliwe bądź niesprawiedliwe w ogóle (jako takie), od konkretnego czynu sprawiedliwego albo niesprawiedliwego. Źródłem tego rozróżnienia jest dystynkcja między – mówiąc językiem współczesnej etyki – normą a faktem: „Każde określenie tego, co sprawiedliwe i zgodne z prawem, ma się do poszczególnych czynów ludzkich jak to, co ogólne, do tego, co jednostkowe; bo czynów jest wiele, owo zaś określenie jest dla każdego rodzaju czynności tylko jedno: jest bowiem ogólne”⁷. Zdaniem greckiego myśliciela sprawiedliwe bądź niesprawiedliwe *in abstracto* jest to, co samo w sobie zgadza się albo nie zgadza ze sprawiedliwością naturalną lub stanowioną⁸. Natomiast *in concreto* „(...)

⁶ Rozważań na ten temat nie ma w dwóch pozostałych traktatach etycznych przypisywanych temu filozofowi: *Etyce wielkiej* i *Etyce eudemejskiej*.

⁷ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, V 7 (1135a), tłum. z grec. D. Gromska, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, 183.

⁸ O gatunkach sprawiedliwości u Arystotelesa zob. np. P. Borkowski, *Podstawowe pojęcia filozofii politycznej Arystotelesa*, *Studia Philosophiae Christianae* 44(2008)1, 115-133.

znamieniem czynu sprawiedliwego lub niesprawiedliwego jest zależność od woli”⁹.

Dookreślając zależność czynów od woli, Arystoteles pisze, że „(...) zależne od woli zdaje się być to, czego przyczyna tkwi w samym działającym podmiocie, zdającym sobie sprawę z jednostkowych okoliczności, wśród których czynu dokonuje”¹⁰. W charakteryzowaniu woli i tego, co z nią zgodne, Stagiryta kładzie zatem akcent na moment poznawczy, świadomościowy, rozumowy. Także w zaczątkowym pojęciu woli, jakie mimo wszystko u tego myśliciela spotykamy¹¹, zaakcentowany jest namysł nad wyborem któregoś z palety środków wiodących do celu. (Same bowiem cele – jak wskazuje w swoim omówieniu Arendt – np. szczęście i zdrowie, były dla Greków określone przez naturę ludzką i nie podlegały wyborowi ze strony jednostki¹². Można zatem powiedzieć, że były one wyznaczone gatunkowo, a nie indywidualnie, dlatego były jednakowe dla wszystkich istot ludzkich). Tę zdolność w człowieku autor *Etyki Nikomachejskiej* nazywał namysłem (ἡ προαίρεσις, od προαίρέω – ‘wziąć najpierw, rozmyślnie zabrać, woleć’)¹³. Jak uważa Arendt, według Arystotelesa „(...) nie tylko cele, ale i środki są dane, a nasz wolny wybór dotyczy jedynie ich «racjonalnej» selekcji; προαίρεσις jest arbitrem rozsądzającym pomiędzy

⁹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., V 8 (1135a), 183. Sama „wola” jest przez Arystotelesa inaczej rozumiana, niż zwykli ją rozumieć myśliciele nowożytni i niż się ją pojmuje w myśleniu potocznym. Jak wyjaśnia Hannah Arendt, starożytni Grecy nie znali woli jako głównego źródła samoczynnego działania w człowieku i nie mieli nawet odpowiedniego słowa na jej określenie. Zob. H. Arendt, *Wola*, tłum. z ang. R. Piąt, Warszawa 1996, 36-42, 88-99. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, *Grecja i Rzym*, tłum. z ang. H. Bednarek, wyd. 2, Warszawa 2004, 307. U Stagiryty można jednak zauważyć zaczątkową ideę wolnej woli, do czego nawiążemy w dalszym toku rozważań.

¹⁰ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., III 1 (1111a), 125. Por. Tamże, V 11 (1138a), 190-191. Bardziej szczegółową analizę motywów postępowania przeprowadza Arystoteles w dziele *Retoryka*, I 10 (1368b-1369b), tłum. z grec. H. Podbielski, w: Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, 340-344.

¹¹ Por. F. Copleston, dz. cyt., 307: „Arystoteles (...) miał pewną ideę woli (...). Jego opis mógłby chyba wskazywać, że uważał wolę za coś substancjalnie *sui generis*”.

¹² Zob. H. Arendt, *Wola*, dz. cyt., 97.

¹³ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., III 2 (1111b-112a), 126-127.

kilkoma możliwościami”¹⁴. W odniesieniu do pojęcia προαίρεσις definiuje też Arystoteles postanowienie: „Zdaje się, że jest [ono] czymś od woli zależnym, że jednak nie wszystko, co od woli zależne, jest postanowieniem. (...) nie ma postanowienia bez rozważania i myślenia. Sama już nazwa grecka: *proairesis* zdaje się wskazywać na to, że postanowienie to wybór pewnych rzeczy z pominięciem innych”¹⁵.

Również w określeniu czynów zależnych od woli Stagiryta bierze pod uwagę przede wszystkim moment epistemiczny: „Zależnym (...) od woli nazywam (...) to, co ktoś spomiędzy rzeczy będących w jego mocy czyni świadomie i nie będąc nieświadomym, kogo czyn dotyczy i za pomocą czego go popełnia, i w jakim celu (...)”¹⁶. Czyn jest, zdaniem greckiego filozofa, zależny od woli, jeżeli ten, kto go spełnia, wie co robi i względem kogo. Chodzi zatem o znajomość przedmiotu aktu, jego właściwego „adresata”, a wreszcie – celu i okoliczności. Arystoteles podaje przykład: gdy ktoś uderza człowieka, „uderzony może być ojcem uderzającego, ten zaś może wiedzieć, że to człowiek lub ktoś z obecnych, ale nie wiedzieć, że to jego ojciec”¹⁷. Oczywiście czyn musi w jakimś sensie leżeć w mocy ludzkiej. Nie jest więc takim czynem, jak wymienia przykładowo autor *Etyki Nikomachejskiej*, starzenie się i umieranie, gdyż wprawdzie uświadamiamy sobie te procesy, ale ich przyczyna leży poza nami; wiadomo przecież, że chętnie byśmy się nie starzeli i nie umierali, gdyby to od nas zależało.

Następnie Stagiryta rozważa zagadnienie: czy można być skrzywdzonym zgodnie ze swoją wolą, czy krzywdy doznaje się niezależnie

¹⁴ H. Arendt, *Wola*, dz. cyt., 97. Por. F. Copleston, dz. cyt., 307. W takim razie Arystotelesowska *proairesis* odpowiadałaby w tomistycznym opisie struktury aktu decyzyjnego albo samemu „namysłowi” bądź „rozmysłowi”, albo łącznie jednemu i drugiemu. Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, *Etyka ogólna*, Lublin 1995, 103-107; A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 1996, 35-38.

¹⁵ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., III 2 (1112a), 127.

¹⁶ Tamże, V 8 (1135a), 183.

¹⁷ Tamże, V 8 (1135a), 183. Podany przykład może *implicite* nawiązywać do znanych w starożytności antynomii czy paradoksów układanych przez uczniów szkoły megarejskiej, a zwłaszcza przez Ebulidesa z Miletu, ucznia Euklidesa z Megary. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1995, 39.

od swojej woli¹⁸? Kluczem do rozstrzygnięcia tej kwestii też stają się pewne rozróżnienia pojęciowe. Arystoteles odróżnia przypadkowy postępek niesprawiedliwy od krzywdy. „(...) skrzywdzić kogoś to po prostu tyle, co zgodnie ze swą wolą wyrządzić komuś szkodę”, przy czym „(...) zgodnie ze swą wolą znaczy: zdając sobie sprawę z tego, kogo się dany czyn tyczy oraz za pomocą czego i jak się go wykonuje (...)”¹⁹. „Krzywda” jest więc terminem o węższym zakresie niż „wyrządzenie szkody”, albowiem krzywda zakłada u sprawcy zamiar wyrządzenia szkody, czyli znowu przede wszystkim świadomość tego, co się robi, w stosunku do kogo, jakimi środkami i w jakich okolicznościach. Jeżeli chcielibyśmy – rozumuje Stagiryta – żeby nas skrzywdzono, musielibyśmy życzyć sobie samym jakiejś szkody, a więc czegoś złego. To zaś jest niemożliwe, albowiem „(...) nikt nie życzy sobie niczego, o czym nie sądzi, że jest szlachetne”²⁰. Człowiek przecież, co zauważa autor *Etyki Nikomachejskiej* w pierwszych zdaniach swego dzieła, we wszystkich swoich pragnieniach, dążeniach i zorganizowanych działaniach naukowych, artystycznych lub technicznych kieruje się ku jakiemuś dobru, a może lepiej powiedzieć – ku temu, co rozpoznał jako dobro²¹.

Arystoteles wywodzi zatem – i powtarza tę konkluzję kilkakrotnie – że nie możemy chcieć, aby nas skrzywdzono, o ile oczywiście mamy pełną świadomość tego, co się z nami dzieje, zarówno co do przedmiotu (materii), jak i co do okoliczności oraz skutków cudzego działania względem nas. Poza tym, jak zauważa Stagiryta, do wyrządzenia krzywdy potrzebny jest krzywdziciel: niepodobna być skrzywdzonym, jeżeli nie ma sprawcy krzywdy, czyli człowieka krzywdzącego. Obecność zaś krzywdziciela nie zależy od woli krzywdzonego: tamten niejako przychodzi z zewnątrz, spoza podmiotu działającego, jak powiedzielibyśmy językiem dzisiejszej etyki. Natomiast gdy oddajemy swoją własność dobrowolnie (jako że wyrządzenie nam szkody polega na pozbawieniu nas czegoś), leży to w naszej mocy – możemy to oddać

¹⁸ Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., V 9 (1136a-1137a), 185-188.

¹⁹ Tamże, V 9 (1136a), 186.

²⁰ Tamże, V 9 (1136b), 186.

²¹ Zob. Tamże, I 1 (1094a), 77.

albo zatrzymać dla siebie. Pojęcie dobrowolnego bycia skrzywdzonym okazuje się więc dla Stagiryty *contradictio in adiecto* właśnie ze względu na ów moment wolitywny czy intencjonalny u człowieka doznającego krzywdy. Ostatecznie autor *Etyki Nikomachejskiej* dochodzi do wniosku, że „(...) doznawanie krzywdy nie jest rzeczą zależną od woli”²², a swoje rozważania w tej kwestii tak podsumowuje: „Może więc ktoś dobrowolnie dać sobie wyrządzić szkodę i doznać czegoś niesprawiedliwego, ale nikt nie daje się dobrowolnie skrzywdzić (...)”²³.

Wreszcie dochodzimy do interesującej nas kwestii: czy można krzywdzić samego siebie? Odpowiedź na to pytanie też okazuje się negatywna: „(...) nikt nie doznaje krzywdy dobrowolnie”²⁴. Wynika to zarówno z przytoczonej wyżej argumentacji²⁵, jak i z innych względów, które wylicza Stagiryta. Gdyby ktoś mógł krzywdzić samego siebie, zarazem ponosiłby stratę i zyskiwałby jakąś korzyść w tym samym aspekcie, a to w myśl zasady niesprzeczności jest niemożliwe. Zakładałoby to bowiem – wyjaśnia autor *Etyki Nikomachejskiej* – że „(...) można by tę samą rzecz jednocześnie zabrać i dać tej samej osobie; to jednak jest niemożliwe i postępowanie, zarówno sprawiedliwe, jak i niesprawiedliwe, zakłada zawsze więcej niż jedną osobę”²⁶. Wreszcie „nikt nie postępuje niesprawiedliwie inaczej, niż popełniając poszczególne czyny niesprawiedliwe, a przecież nikt nie popełnia cudzołóstwa z własną żoną ani nie włamuje się do własnego domu, ani sam siebie nie okrada”²⁷.

Co prawda Stagiryta dodaje, że „przenośnie i tylko analogią operując”²⁸ można mówić o sprawiedliwości i niesprawiedliwości w obrębie samego człowieka, a mianowicie w stosunkach między rozumną

²² Tamże, V 9 (1136b), 187.

²³ Tamże, V 9 (1136b), 186. Por. Tenże, *Retoryka*, dz. cyt., I (1373b), 354.

²⁴ Tenże, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., V 11 (1138a), 191.

²⁵ „Ostatecznie więc kwestia, czy można krzywdzić samego siebie, musi być rozstrzygnięta analogicznie do rozróżnienia, które wprowadziliśmy, rozstrząsając pytanie, czy można dobrowolnie doznać krzywdy”. Tamże, V 11 (1138a), 191.

²⁶ Tamże, V 11 (1138a), 191.

²⁷ Tamże, V 11 (1138a), 191.

²⁸ Tamże, V 11 (1138b), 192.

a nierozumną częścią jego duszy: „(...) niektórzy sądzą, że każda z tych części duszy może doznać od drugiej czegoś, co idzie na wspak jej dążeniom”²⁹. Wygląda na to, że pisząc o „niektórych”, Arystoteles ma na myśli poglądy swojego dawnego mistrza, Platona, który szeroko rozpisywał się o sprawiedliwości i niesprawiedliwości w duszy ludzkiej³⁰. Mimo pozornego przyznania racji temu pogładowi Stagiryta pośrednio mu zaprzecza. Niejako zatacza koło w rozumowaniu, aby powrócić do tezy, że niepodobna krzywdzić samego siebie. Pisze bowiem, że owa domniemana sprawiedliwość między częściami duszy jest analogiczna do tej, która charakteryzuje stosunki domowe, a w szczególności te zachodzące między panem a niewolnikiem. Stosunek zaś pana do niewolnika jest taki, że niewolnik stanowi własność pana i *eo ipso* jak gdyby jego część – „(...) a nikt przecież nie postanawia sam sobie zaszkodzić; (dlatego nie można skrzywdzić siebie samego)”³¹. Filozoficzna analogia zatem, a może jedynie poetycka metafora, która mówi o możliwym krzywdzeniu jednej części duszy ludzkiej przez drugą, okazuje się w pojęciu Arystotelesa zasadniczo nietrafiona.

3. KWESTIA ŚWIADOMOŚCI

Jeżeli przeto chcemy trzymać się rozumowania Arystotelesa, to musimy uznać, że krzywdzenie siebie, a więc dobrowolne wyrządzenie sobie szkody, pozostaje *ex vi termini* niemożliwe. Tym samym bezpodstawne okazuje się roszczenie państwa opiekuńczego do kontroli i regulacji nieprzechodnych działań jednostki w imię założenia, że może ona wyrządzać sobie krzywdę i że do zadań społeczeństwa, zapośredniczonych przez politykę, należy ją chronić przed taką ewentualnością.

To rozstrzygnięcie, które się nasuwa, ma jednak charakter tylko częściowy. Możliwe jest bowiem – co także wynika z rozważań autora *Etyki Nikomachejskiej* – bezwiedne lub mimowolne uszkodzenie samego siebie. Sytuacja taka zachodzi wtedy, kiedy człowiek pozbawia się określonych dóbr, nie zdając sobie w pełni sprawy z tego, co i jak czy-

²⁹ Tamże, V 11 (1138b), 192.

³⁰ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, *Platon i Arystoteles*, tłum. z wł. E.I. Zieliński, Lublin 1996, 268-273, 291-293, 295-300.

³¹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, dz. cyt., V 6 (1134b), 181.

ni. W takim przypadku nie są spełnione niektóre lub wszystkie z tych warunków zależności czynu od woli, które wymienia Stagiryta, a więc nie występuje adekwatna lub wyczerpująca znajomość treści, przedmiotu, okoliczności i celów czynu bądź dopiero zamierzonego, bądź już wykonanego.

W tym punkcie dotykamy zagadnienia istotnego zwłaszcza w nowożytnej filozofii społeczno-politycznej, mianowicie problemu świadomości człowieka i związanego z tym postulatu jej „oświecenia”.

Problem ów dotyczy tego, co człowiek jako jednostka wie lub wiedzieć może, czyli jak szeroko potrafi ogarnąć i jak głęboko przeniknąć swoją świadomością realne struktury i zależności funkcjonalne świata. Główne, aczkolwiek często niewyartykułowane założenie paternalizmu zdaje się brzmieć: owszem, można by każdemu człowiekowi przyznać całkowitą swobodę w sferze indywidualnej, czyli, jak chce Mill, „suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem”³², gdyby można było zasadnie przyjąć, że człowiek w pełni i zawsze zdaje sobie sprawę z przebiegu, warunków i skutków swoich działań zwrotnych, a więc, że dokładnie rozumie, co robi oraz do czego to w danych i rozpoznanych okolicznościach zaprowadzi. Ten zaś warunek, jak pokazuje i namysł, i doświadczenie, rzadko pozostaje spełniony – na tyle rzadko, że jego spełnienie można uznać za przypadkowe. Jednostka ludzka ma bowiem to do siebie, że poznawczo ogarnia niewielki wycinek świata, a tę jej z natury ograniczoną świadomość często zacieśniają lub negatywnie modyfikują dodatkowe czynniki subiektywne, takie jak osobiste namiętności i przywary, interesy, zaszłości, uwikłania społeczne itp. Możliwa jest wreszcie tzw. świadomość fałszywa, o której w nieco innym kontekście, mianowicie w odniesieniu do ideologii, pisał Friedrich Engels: „Ideologia jest procesem dokonywanym przez tak zwanego myśliciela wprawdzie ze świadomością, ale ze świadomością fałszywą. Właściwe siły napędowe, które nim kierują, pozostają mu nie znane; inaczej przecież nie byłby to proces ideologiczny. Wymyśla więc sobie siły napędowe nieprawdziwe lub pozorne”³³. Wszystko to sprawia – zdają się sądzić zwolennicy

³² J. S. Mill, dz. cyt., I, 129.

³³ F. Engels do Franciszka Mehringa w Berlinie, Londyn, 14 lipca 1893 r., w: K. Marks, F. Engels, *Listy wybrane*, wyd. 2 popr. i uzup., Warszawa 1982, 502. Por. J. Baggini, P. S. Fosl, dz. cyt., 216-218.

paternalizmu – że nie można racjonalnie liczyć na powszechne spełnienie tych warunków pełnej zależności czynu od woli, które wymieniał Arystoteles, lub podobnych. Stąd rodzi się postulat indywidualnej prewencji, rozumianej jako ochrona jednostki nie tyle przed jej osobistą wolnością wyboru, ile przed ograniczeniami pola decyzji wynikającymi z niedostatecznej świadomości jednostkowej.

Poruszony problem jest interesujący spekulatywnie i oczywiście niebłaży z praktycznego punktu widzenia. Nic przeto dziwnego, że znalazł się w obszarze zainteresowania wielu myślicieli politycznych o różnorodnej orientacji ideowej, by wspomnieć choćby Platona ze starożytnych³⁴, a Jean-Jacques’a Rousseau, Antonia Rosminiego i Alexisa de Tocqueville’a spośród nowożytnych. Kwestię, o której mowa, dostrzegł także Mill. Co więcej, uznał ją za tak doniosłą, że bez skrupułów wobec ducha swojego liberalizmu postawił tezę o konieczności wprowadzenia przymusowej oświaty (sięgającej przynajmniej średniego stopnia), czyniąc tym samym istotne ustępstwo na rzecz paternalizmu. Co prawda – postuluje autor dzieła *O wolności* – edukacja nie miałaby być co do treści i przebiegu określana i kierowana przez państwo, niemniej to ostatnie powinno bezwarunkowo wymagać jej od rodziców w stosunku do ich dzieci, a w wypadku osób potrzebujących również ją finansować³⁵.

³⁴ Bodaj właśnie Platon pierwszy wydobył polityczne znaczenie jednostkowej świadomości, a ściśle mówiąc, jej przedmiotu i treści. On również przedstawił prototypowe w tym zakresie rozwiązanie. Ateński filozof wyszedł z prostej obserwacji, że znajomość prawdy i dobra jest wśród ogółu ludzi niewielka: „Marionetkami są bowiem ludzie w większości wypadków i rzadko kiedy tylko mają coś wspólnego z prawdą”. Platon, *Prawa*, VII (804a), tłum. z grec. M. Maykowska, bmn., 1960, 301. W kategoriach platońskiej epistemologii można to twierdzenie sformułować następująco: masy ludzkie (οἱ πολλοί) kierują się mniemaniem (ἡ εἰκασία, ἡ πίστις), czyli pozorami rzeczy, a nie prawdziwą wiedzą, dotyczącą bytu samego w sobie (ἡ διάνοια, ἡ νόησις). Ta ostatnia – twierdził założyciel Akademii – pozostaje zastrzeżona dla filozofów-władców, na których z tego tytułu spoczywa moralny obowiązek, by nie tylko prawdę poznawać i propagować, lecz także na jej wzór kształtować stosunki administracyjne, społeczne, gospodarcze, rodzinne itp., a tym samym budować doskonałe państwo i doskonałego człowieka.

³⁵ Zob. J. S. Mill, dz. cyt., V, 270-276.

Postulowane przez wielu myślicieli „oświecenie” człowieka-obywatela przypisuje się najczęściej kompetencjom nauk szczegółowych, zwłaszcza matematyczno-przyrodniczych. Tendencja ta wynika z dzisiejszej dominacji paradygmatu scjentystycznego w metodologii i kulturze. To nauka, dostarczając racjonalnych wyjaśnień rzeczywistości, miałaby zarazem stanowić źródło najbardziej niezawodnej i użytecznej wiedzy, upowszechnianej szerokim kręgom społecznym przez edukację szkolną, oficjalną propagandę, środki masowego przekazu informacji itp. Również władza polityczna, kierując się wskazaniem opartymi na wynikach takich nauk jak medycyna, biologia, socjologia, ekonomia, psychologia itp., mogłaby racjonalnie urządzać świat stosunków społecznych, gospodarczych, rodzinnych itp., wykorzeniając przesady, stereotypy, uprzedzenia i antagonizmy, jak też eliminując mało skuteczne, a podtrzymywane jedynie przez zastarzały obyczaj i inercję ciała społecznego, rozwiązania rozmaitych problemów. Jeżeli system taki chcemy nazwać paternalizmem, to ów domniemany „ojciec” (termin „paternalizm” pochodzi od łacińskiego rzeczownika *pater*) rządzi swoimi „dziećmi”, czyli obywatelami, nie tylko w dobrej wierze, tj. mając na względzie ich dobro, lecz także w oparciu o wiedzę najwyższej próby, opracowywaną i udostępnianą w toku bezstronnych badań naukowych. Świadectwo takiego przekonania znajdujemy u Milla: „Aby uniknąć niewłaściwego wpływu państwa na opinie (...), powinno się ograniczyć wiedzę wymaganą do zdania egzaminu (...) do faktów i nauk ścisłych. Egzamin z religii, polityki lub innych przedmiotów spornych nie powinny się zajmować prawdziwością lub fałszywością opinii, lecz faktem, że dana opinia jest wyznawana (...) przez (...) pisarzy czy przez różne szkoły albo kościoły”³⁶.

4. KRYTYKA PATERNALIZMU OPARTEGO NA WIEDZY

Wobec zrekonstruowanego powyżej rozumowania paternalistów można wysunąć co najmniej trzy zarzuty. Pierwszy z nich dotyczy rozwoju nauki. Nawet jeżeli nie skłaniamy się do przyjęcia stanowi-

³⁶ Tamże, V, 273. Jak podaje I. Berlin, dz. cyt., 236, sam John Stuart Mill był w takim właśnie duchu kształcony przez swego ojca, Jamesa, który znajdował się pod przemożnym wpływem empiryzmu i materializmu.

ska Karla R. Poppera, według którego nauka rozwija się przez systematyczne falsyfikowanie własnych tez, a raczej hipotez³⁷, to musimy uznać istotne zmiany, którym z biegiem czasu ulega zasób twierdzeń w poszczególnych naukach szczegółowych. W konsekwencji również zmieniałyby się wskazania praktyczne i regulacje prawne, które ewentualnie chciano by na owych twierdzeniach opierać. Paternalizm bazujący na dorobku XIX-wiecznej socjologii, psychologii, medycyny itd. dalece różniłby się od paternalizmu próbującego wcielić w życie wnioski formułowane przez te nauki w wieku XXI. Co więcej, w naukach szczegółowych występują konkurencyjne metody wyjaśniania rzeczywistości i różnicowane treściowo teorie lub hipotezy na jej temat. Którą z szerokiej palety koncepcji należałoby wybrać jako deskrypcyjno-eksplanacyjną bazę dla paternalizmu? Rozwiązanie tej kwestii, choć możliwe, nie opierałoby się już jednak na twierdzeniach naukowych, lecz na mniej lub bardziej arbitralnej decyzji rządzącego.

Drugie zastrzeżenie odnosi się do pozanaukowego zasobu twierdzeń, postulatów i zaleceń, którym dysponuje ludzkość. Regulując indywidualne działania zwrotne na podstawie przesłanek dostarczanych przez współczesne nauki, paternalizm tym samym odcina jednostkę od wszystkich tych poglądów, przeżyć i praktyk, które swym charakterem wykraczają poza obszar dostępny naukom szczegółowym. Chodzi w szczególności o takie obszary ludzkiego doświadczenia, jak tradycja narodowa, regionalna lub rodzinna, przekonania religijne, powszechnie przyjęte obyczaje, a wreszcie osobiście wypróbowane rozwiązania. Cały ten niebagatelny zasób światopoglądowy, moralny i praktyczny, na który złożyła się zarówno praca wielu pokoleń, jak i rezultaty różnorodnych interakcji jednostek i grup ludzkich, zostaje w paternalizmie arbitralnie zanegowany w imię osiągnięć naukowych.

Zastrzeżenie trzecie ma bodaj charakter najpoważniejszy, kieruje się bowiem wobec tego momentu, który należy do samej natury człowieka. W ustroju paternalistycznym, w którym obowiązuje zasada indywidualnej przewencji, następuje *sui generis* przeniesienie rozumności – oczywiście funkcjonalne, a nie strukturalne – z podmiotu osobowe-

³⁷ Por. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, wyd. 3 rozszerz., Lublin 1995, 158-159; S. Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, New York 1996, 292-293 (hasło „Popper”).

go na podmiot zbiorowy. Racjonalność, a co za tym idzie także odpowiedzialność, przestaje być uznawana za nieodłączny przymiot konkretnej jednostki ludzkiej, zostaje natomiast przypisana wyobrażonemu Wielkiemu Człowiekowi czy Sztucznemu Człowiekowi, którego obraz kreślił w swych pismach najpierw Platon³⁸, a później Thomas Hobbes³⁹. Jeżeli przeto chcemy trzymać się definicji uświęconej długą tradycją filozoficzną, a mówiącej, iż *Homo est animal rationale*, to musimy stwierdzić, że w ustroju paternalistycznym ów pierwiastek *rationale* zostaje człowiekowi (funkcjonalnie) odebrany i przeniesiony w gestię państwa, które m.in. wskutek tego zabiegu staje się osobliwym tworem o randze ponadludzkiej, nieomal sakralnej. Z kolei człowiek przeistacza się wówczas w samo *animal*, zwierzę albo bydlę, we wszystkich istotnych wymiarach swojego życia podlegające kierownictwu politycznemu i administracyjnemu. Dochodzi zatem do paradoksalnej sytuacji: paternalizm, motywowany dobrem człowieka, w ostatecznej konsekwencji pozbawia ludzi tego, co z natury decyduje o ich człowieczeństwie.

To ostatnie zagrożenie dostrzegł także Mill i także on nie zawahał się uwydatnić daleko idącego podobieństwa, jakie ograniczony w ten sposób człowiek wykazuje w stosunku do zwierząt: „Temu, kto pozwala światu lub najbliższemu otoczeniu ułożyć plan jego życia za niego, potrzebna jest tylko mała zdolność naśladowania”⁴⁰. Z tej racji należy uznać paternalizm za łagodną lub zaczątkową postać totalitaryzmu. Jak bowiem zauważyli analitycy reżymów totalitarnych, ich istotną cechą jest przypisywanie „wyższej” czy wręcz jedynej prawidłowej świadomości jakiemuś innemu podmiotowi niż sam człowiek. Pisał o tym twórca sowietologii, Józef Maria Bocheński: „Partia [komunistyczna] jest potrzebna, by podnieść ich [tj. robotników] świadomość na wyższy szczebel; sama traktuje siebie jako wcieloną świadomość

³⁸ Por. G. Reale, dz. cyt., 290-292.

³⁹ Por. C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenie politycznego symbolu*, tłum. z niem. M. Falkowski, Warszawa 2008, 25-40; R. Piotrowski, *Od materii Świata do materii Państwa. Z filozofii Tomasza Hobbesa*, Kraków 2000, 106.

⁴⁰ J. S. Mill, dz. cyt., III, 201.

i sumienie klasy robotniczej”⁴¹. Z kolei dążenie totalitarnej władzy do tego, żeby aktywność istoty ludzkiej sprowadzić na poziom instynktownych reakcji typowych dla zwierzęcia, ukazała Hannah Arendt. Opisując funkcjonowanie najbardziej wewnętrznych mechanizmów systemu totalitarnego, badaczka ta stwierdziła m.in.: „Ci, którzy aspirują do totalnego panowania, muszą zniszczyć wszelką spontaniczność (...) i wytropić ją w jej najbardziej prywatnych przejawach, niezależnie od tego, jak apolityczne i nieszkodliwe mogą się wydawać. Wzór «obywatela» totalitarnego państwa to pies Pawłowa, jego ludzki egzemplarz zredukowany do najprostszyc odruchów (...)”⁴².

5. PODSUMOWANIE

Powyższe wywody dotyczą jednej z konstytutywnych cech systemu paternalistycznego, którą na potrzeby tego artykułu oznaczyliśmy mianem „indywidualna prewencja”. Należy ona do głównych roszczeń i kierunków działania paternalizmu, a możliwe nawet, że w całości decyduje o jego istocie, aczkolwiek problem ten wymagałby odrębnego zbadania. Naturę indywidualnej prewencji upatrujemy w regulacji lub dążeniu do regulacji tych zachowań ludzkich, które określiliśmy jako zwrotne lub nieprzechodnie. Są to zachowania czysto prywatne, a więc takie, jakich skutki obejmują wyłącznie – ewentualnie w przeważającej – i pierwszorzędnej mierze – sam ich podmiot.

Aspiracja systemu paternalistycznego, którą powyżej zidentyfikowaliśmy jako indywidualną prewencję, wydaje się po części zasadać na przesłance, że człowiek może krzywdzić samego siebie. Fałszywość tego założenia pośrednio okazuje np. Arystoteles w V księdze *Etyki Nikomachejskiej*. Paternalizm, szczególnie w swoim nowoczesnym wydaniu, opartym na dorobku nauk szczegółowych, godzi w istotny

⁴¹ J. M. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, oprac. J. Parys, Warszawa 1996, 106. Por. Tamże, 232: podług doktryny leninowskiej „(...) robotnicy są zbyt ograniczeni, aby móc zrozumieć własne interesy; zna je tylko partia. (...) W myśli komunistycznej partia zajmuje miejsce niemal boskie. (...) ucieleśnia ona, jeśli można tak powiedzieć, świadomość Absolutu”.

⁴² H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, III (12), tłum. z ang. D. Grinberg, M. Szawiel, wyd. 4, Warszawa 2008, 639. Por. Tamże, 615-616, 637-638.

przymiot istoty ludzkiej, którym jest rozumność. Pozwala to stwierdzić, że paternalizm w pewnej mierze jest podobny do reżymów typu totalitarnego.

INDIVIDUAL PREVENTION AS AN ESSENTIAL CHARACTERISTIC OF PATERNALISM

Summary

The paper explains one important feature of paternalism, a system of political rule operating nowadays in so-called welfare states. Paternalism *de facto* and *de jure* aims at a comprehensive control of human behaviour, including actions which mainly or exclusively influence the agents themselves. For the purposes of the paper this specific tendency of paternalist governments is termed 'individual prevention'. Individual prevention appears to be based upon the general assumption that human beings, if left unmonitored, may behave in a self-destructive manner or, at least, become harmful to themselves. Consequently, the followers of paternalist idea argue that the state, with its proper legislative, administrative and penal measures, ought to prevent its members from harming themselves and thus to extend the scope of their rationality and liberty. The fact remains, however, that the general assumption upon which individual prevention is founded is highly controversial. As demonstrated e.g. by Aristotle in the *Nicomachean Ethics*, it is impossible for anyone to harm oneself in an informed and voluntary way. True, individuals may sometimes act in a self-destructive manner, owing to unavoidable limitations of their knowledge and competences. Nevertheless, as concluded in the paper, a paternalist state easily becomes a totalitarian one, quite contrary to its leading idea.