

# Maria Nowacka

---

## Utylitarystyczne rozumienie osoby ludzkiej

---

Elpis 6/9/10, 13-25

---

2004

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



## UTYLITARYSTYCZNE ROZUMIENIE OSOBY LUDZKIEJ

O cywilizacji chrześcijańskiej mówi się, że ma charakter personalistyczny. Rozumie się przez to, że w sferze indywidualnych i społecznych działań ludzkich wartością najwyższą jest człowiek (nie zaś społeczeństwo, państwo, jakakolwiek instytucja itp.). Źródła owego personalizmu leżą niewątpliwie w myśli filozoficznej starożytnej Grecji, jednak właściwy charakter personalistyczny przybrała cywilizacja europejska dzięki chrześcijaństwu. Znaczenie szczególne miał sobór w Nicei (325 r.), na którym przyjęto wyznanie wiary<sup>1</sup> głoszące, że chrześcijanie wierzą w jedyne Boga, w Jego Syna i w Ducha Świętego. Był to początek formowania dogmatu Trójcy Świętej. Najistotniejsze z teologicznego punktu widzenia było uznanie współlistotności Boga Ojca z Synem Bożym, a z czasem również uznanie współlistotności Ducha Świętego z Ojcem i Synem. Bóg jest więc jeden, ale przejawia się w trzech postaciach. Początkowo określano te postacie jako hipostazy, z zastrzeżeniem, że nie należy tego rozumieć w sensie neoplatońskim, lecz w takim rozumieniu, jak gdy mówimy o odrębnych jednostkach ludzkich. Wzbudzało to jednak nieporozumienia i kontrowersje, więc zaczęto posługiwać się starszym terminem greckim *prosopon*, oznaczającym twarz, oblicze ludzkie, także maskę teatralną. Na łacinę tłumaczono go jako *persona*, która to nazwa należała do terminologii prawniczej – oznaczała człowieka jako podmiot przysługujących mu praw, czyli jako osobę. I ta terminologia przyjęła się – dogmat zaczęto głosić w sformułowaniu, że Bóg jest jeden, ale w trzech osobach.

To rozumienie osoby zaczęto także odnosić do człowieka – to, że człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boga, zaczęto rozumieć właśnie jako tezę, że człowiek jest osobą, a więc m.in. podmiotem

---

<sup>1</sup> Zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron i H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, t. I, s. 25.

niezbywalnych praw, przysługujących mu wyłącznie z racji tego, że jest człowiekiem. Z filozoficznego punktu widzenia definiowano osobę jako substancję rozumną; taką definicję podał w VI wieku Boecjusz<sup>2</sup>. Jednak w czasach nowożytnych w Europie Zachodniej zaczął się proces, który doprowadził do istotnej zmiany rozumienia pojęcia osoby. Początkiem była nowa koncepcja człowieka podana przez Kartezjusza, ale właściwy proces rozpoczął się w filozofii Locke'a i doprowadził do wyłonienia utylitarystycznego rozumienia osoby. W myśl tego rozumienia osoba nie jest tym, co czyni człowieka obrazem Boga, lecz tym, dzięki czemu człowiek jest autonomiczny w swych aktach woli.

## I. LOCKE'A KONCEPCJA OSOBY

John Locke (1632-1704) tak definiuje osobę: słowo „osoba” oznacza „istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz. Może to zaś uczynić jedynie dzięki świadomości swojego «ja»”<sup>3</sup>.

Locke pojmuje osobę po kartezjańsku – jako samoświadomość podmiotu. Ale dla Kartezjusza ta samoświadomość jest absolutnie pierwotnym doświadczeniem wewnętrznym i właśnie dlatego, że jest to doświadczenie absolutnie pierwotne, warunkuje wszelkie inne doświadczenia, które są możliwe dzięki temu, że są jakby nadbudowane na pierwotnym akcie samoświadomości. Inaczej mówiąc, samoświadomość w sensie kartezjańskim to akt ujmowania świadomości przez nią samą, czyli relacja między świadomością a nią samą. Ponieważ świadomość (myślenie) ma naturę substancjalną, stąd człowiek jest substancją świadomą samej siebie. Tę właśnie substancję możemy nazwać osobą w sensie kartezjańskim, a zatem nie ma przy tym rozumieniu różnicy między człowiekiem a osobą; te dwa określenia są równoznaczne, chociaż tym drugim Kartezjusz nie posługuje się.

Dla Locke'a natomiast samoświadomość nie jest czystym doświadczeniem wewnętrznym, czyli aktem świadomości skierowanej na samą

---

<sup>2</sup> Zob. Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 72.

<sup>3</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955, I, s. 471.

siebie, lecz ma odniesienie zewnętrzne, mianowicie odniesienie do samej siebie, ale w czasie i przestrzeni. Dzięki świadomości samego siebie człowiek może myśleć samego siebie jako tożsamego w różnych miejscach i w różnych czasach. Tym samym jednak człowiek i osoba nie są tym samym: osoba to człowiek zdolny ująć samego siebie jako tożsamego w różnych czasach i miejscach. Inaczej mówiąc, człowiek to pewien byt psychofizyczny, osoba zaś to tenże byt, o ile dysponuje zdolnością ujmowania samego siebie w swej tożsamości czasowej i przestrzennej. Wynika z tego, że można być człowiekiem nie będąc osobą (mianowicie w stanach utraty świadomości), nadto zaś osobą jest się w określonych przedziałach czasowych wyznaczonych granicami pamięci.

Odniesienie przez Locke'a własności bycia osobą do bycia świadomym w danym przedziale czasowym musiało prowadzić do zasadniczo odmiennego rozumienia tożsamości osoby i tożsamości człowieka. Tożsamość osoby ufundowana jest na świadomości własnego „ja”; stanowisko Locke'a jest zgodne ze stanowiskiem kartezjańskim, choć różni się tym, że tożsamość zawarta jest w określonym czasie pozostawania świadomym samego siebie. „I jak daleko ta świadomość sięga wstecz do przeszłych działań lub myśli, tak daleko również rozciąga się tożsamość danej osoby”<sup>4</sup> – mówi Locke. Inaczej musi zostać określona tożsamość człowieka: w tym wypadku kryterium tożsamości nie może być świadomość (myślenie), a więc musi nim być sfera materialna. Locke tak właśnie rozwiązuje problem, wyraźnie wskazując, że tożsamość człowieka polega „jedynie na tym, że stale zmieniające się cząstki materii, które pozostają w życiowym związku z tym samym zorganizowanym ciałem, partycypują w tym samym, nie mającym przerw życiu”<sup>5</sup>. Tożsamość człowieka, tak samo jak tożsamość zwierzęcia, rośliny i w ogóle każdej rzeczy fizycznej, ma swą podstawę „w celowo zorganizowanym ciele, które od pewnego momentu trwa jako jednolity żywy organizm, przy czym cząstki materii zmieniają się w nim bez przerwy”<sup>6</sup>. Upatrywanie tożsamości człowieka w czymkolwiek innym prowadzi – tak twierdzi Locke – do zasadniczych trudności w wyjaśnianiu, jak to możliwe, że tym samym człowiekiem jest embriion i człowiek wiekowy albo pomieszany na umyśle i myślący normalnie.

---

<sup>4</sup> *Tamże*, I, s. 472.

<sup>5</sup> *Tamże*, I, s. 466.

<sup>6</sup> *Tamże*, I, s. 466.

W ujęciu Locke'a byt ludzki zostaje rozszczepiony na człowieka i osobę, przy czym nie jest to rozszczepienie analogiczne do kartezjańskiego rozszczepienia na ciało i duszę. Człowiek w rozumieniu Locke'a to nie jest ciało, tak jak i osoba to nie jest dusza. Człowieka nie można utożsamić z cielesnością, ponieważ cielesność zmienia się całkowicie w procesie trwania życia jednostki – cząstki ciała są niby fale w rzece Heraklita. Człowiek jest ciągle tym samym człowiekiem, podobnie jak rzeka jest ciągle tą samą rzeką, dzięki temu, że proces wymiany cząstek materialnych (ludzkich komórek czy kropeł wody) dokonuje się ciągle w tych samych ramach organizacyjnych.

Locke nie wyjaśnia bliżej, czym jest wskazana zasada organizacyjna, owo stałe uporządkowanie materii w określony sposób, i jak realizuje się w przypadku każdej jednostki<sup>7</sup>. Nie wydaje się zresztą, aby mógł to wyjaśnić, ponieważ odrzucił kartezjańskie rozumienie substancji, uznał, że nie możemy wiedzieć, czym jest substancja, ponieważ nie mamy jasnej idei substancji. „Jeśli (...) mówimy lub myślimy o jakimś specjalnym rodzaju substancji cielesnych, jak koń, kamień i tak dalej, to chociaż idea, jaką mamy o każdym z nich z osobna, nie jest niczym innym, jak zestawieniem lub zbiorem tych różnych prostych idei cech zmysłowych, jakie przywykliśmy znajdować łącznie w rzeczy, zwanej koniem czy kamieniem, to jednak, nie mogąc sobie przedstawić, jak mogłyby one bytować samodzielnie, czy też jedna w drugiej, uciekamy się do przypuszczenia, że istnieją one na jakimś wspólnym podłożu, które je podtrzymuje. To podłoże oznaczamy nazwą «substancja», mimo że z pewnością brak nam jasnej i wyraźnej idei rzeczy, którą przyjmujemy za podłoże”<sup>8</sup>. Pojęcie substancji jest więc jedynie czymś w rodzaju użytecznego narzędzia, którym umysł posługuje się, gdy łączy w jedność poszczególne jakości rzeczy. Można więc uznać, że również owa zasada organizacyjna jest jedynie wytworem umysłu ujmującego byt ludzki jako organizm w jego trwaniu w zmienności.

---

<sup>7</sup> G. W. Leibniz skrytykował w tym aspekcie Locke'a za brak pojęcia duszy. Argumentował, że jeśli nie przyjmijemy, że to dusza organizuje ciało, wówczas „ciało uorganizowane nie jest to samo poza granicami pewnej chwili; jest tylko równoważne. I jeśli nie odwołamy się do duszy, nie będzie ani tego samego życia, ani tym bardziej jedności witalnej. W ten sposób ta tożsamość byłaby tylko pozorna”; G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1955, I, s. 290.

<sup>8</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, wyd. cyt., I, s. 410-411.

Ta analogia z pojęciem substancji wiele wyjaśnia. Wedle rozumienia Locke'a istnieją wyłącznie poszczególne jakości (cechy) rzeczy, a podłoże tych jakości, czyli substancja, to tylko pojęciowe narzędzie wiązania ich w trwający zespół. Podobnie człowiek istnieje nie jako byt substancjalny, lecz jako zestaw pewnych jakości (cech) współwystępujących łącznie. W szczególności współwystępują łącznie cielesność i świadomość, a poszczególne akty świadomości odniesione do siebie w określonych przedziałach miejsca i czasu współwystępują jako osoba. Pojawia się pytanie, jaka jest relacja między człowiekiem a osobą. Ponieważ zarówno człowiek, jak i osoba to jedynie pewne konstrukcje myślowe, więc pytanie to można postawić jako pytanie, jak umysł, czyli myślący podmiot, pojmuje relację między człowiekiem a osobą. Niewątpliwie będzie to jakaś relacja między dwoma zbiorami cech. W systemie Locke'a nie można postawić pytania, co to znaczy, że człowiek jest osobą, lecz jedynie można pytać o przynależność jednego zbioru do drugiego. Inaczej mówiąc, można zapytać, na jakiej zasadzie w skład zbioru „człowiek” wchodzi zbiór „osoba”.

## II. LOCKE' A ROZUMIENIE AUTONOMII

Najprostszym rozumieniem owej relacji między człowiekiem a osobą zdaje się być relacja zawierania się zbioru aktów świadomości w zbiorze uporządkowanych (zorganizowanych) procesów organicznych, czyli zawierania się osoby w człowieku. Oczywiście Locke nie posługuje się takimi dziwnie brzmiącymi sformułowaniami, lecz stara się nie odbiegać od normalnego stylu mówienia, niemniej jednak tak należy rozumieć jego stanowisko. Jeśli zaś chcielibyśmy owo zawieranie się osoby w człowieku wyrazić za pomocą sformułowania bliższego zdaniom mowy potocznej, to moglibyśmy powiedzieć, że człowiek posiada swoją osobę. To sformułowanie brzmi co prawda mało zrozumiale, ale właśnie ono oddaje intuicje Locke'a.

Teza, że człowiek doświadcza siebie jako osoby nie tylko w aspekcie świadomości samego siebie, lecz także w aspekcie swoistego posiadania samego siebie, dobrze oddaje swoistość ujęcia Locke'a. Człowiek posiada samego siebie, ma względem samego siebie prawo własności i dzięki temu właśnie jest podmiotem na płaszczyźnie działań prawnych. „Gdziekolwiek człowiek znajduje to, co nazywa swym «ja», tam ktoś

inny, jak sędzę, może powiedzieć, że jest to ta sama osoba. «Osoba» to termin prawniczy, którego się używa przypisując komuś takie czy inne działania i działania te oceniając. Nazwa ta przysługuje zatem jedynie istotom rozumnym, zdolnym działać i podlegać prawu oraz doznawać szczęścia i nieszczęścia<sup>9</sup>. Samoświadomość jest więc podstawą bycia osobą, ale bycie osobą nie ogranicza się do bycia samoświadomym, ani nawet do bycia podmiotem aktów woli, lecz nadto obejmuje podmiotowość interesów, czyli tego, co sprzyja rozwojowi jednostki i prowadzi ją do sukcesu<sup>10</sup>.

Takie rozumienie osoby ludzkiej prowadzi do bardzo szerokiego rozumienia własności: według Locke'a indywidualna własność człowieka to nie tylko posiadane przezeń dobra materialne, ale także jego życie i jego wolność. Jakkolwiek dziwnie może to brzmieć, Locke mówi wyraźnie, że człowiek jest właścicielem swej osoby. „Mimo że ziemia i wszystkie niższe istoty są wspólne wszystkim ludziom, to jednak każdy człowiek dysponuje *własnością* swej *osoby*. Nikt nie ma do niej żadnego uprawnienia poza nim samym<sup>11</sup>. To bycie właścicielem samego siebie jest dla Locke'a bardzo ważne, więc z naciskiem podkreśla, że człowiek „jest absolutnym panem własnej osoby i majątku, równy najpotężniejszemu i nie podlega nikomu<sup>12</sup>”.

Locke umiejscawia swoją koncepcję własności w kontekście swego rozumienia prawa natury jako zbioru podstawowych zasad moralnych, do których przestrzegania ludzie są zobowiązani w sposób bezwzględny. Stan posiadania samego siebie (posiadania swojej osoby) jest człowiekowi właściwy z natury, a zatem żyjąc zgodnie ze swą naturą, człowiek ma poczucie własności samego siebie<sup>13</sup>. Wynika z tego, że człowiek nie może się tej własności w żaden sposób pozbawić. „Nikt (...) nie może przekazać innemu więcej władzy, niż sam posiada, i nikt nie ma absolutnej, arbitralnej władzy nad samym sobą ani nad kimkolwiek innym, by mógł sam sobie odebrać życie bądź pozbawić życia lub własności kogoś inne-

---

<sup>9</sup> *Tamże*, I, s. 490.

<sup>10</sup> Zob. J. W. Yolton, *A Locke Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford 1993, s. 164-165.

<sup>11</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 181.

<sup>12</sup> *Tamże*, s. 251.

<sup>13</sup> Ta teza jest przez Locke'a stawiana bardzo wyraźnie, choć sama jego koncepcja prawa naturalnego jest nieco odmiennie i nie zawsze konsekwentnie przedstawiana w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* i w *Dwóch traktatach o rządzie*; zob. Z. Ogonowski, *Locke*, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, s. 153-168.

go. Człowiek (...) nie może sam podporządkować się czyjejs arbitralnej władzy”<sup>14</sup>. Mówiąc inaczej, nikt nie może oddać się całkowicie do dyspozycji kogoś drugiego. „Żaden człowiek ani żadna ludzka społeczność nie jest władna przekazać swego *zachowania* i niezbędnych do niego środków cudzej, absolutnej woli i arbitralnemu panowaniu”<sup>15</sup>.

Autonomia jednostki jest więc przez Locke’a rozumiana jako pełne i niezbywalne prawo do samego siebie, jako prawo własności względem siebie jako osoby. To prawo jest prawem w sensie jurystycznym, ale ponieważ jest zarazem elementem prawa naturalnego, więc jednostka w pełni posiadając samą siebie, nie może owego posiadania scedować na nikogo innego. W konsekwencji wszelkie relacje między osobami angażujące w jakikolwiek sposób i w jakiegokolwiek mierze ich prawa własności do samych siebie wymagają stosownej formy kontraktu prawnego.

Ta niezbywalność prawa do własnej osoby odnosi się na przykład, a może nawet przede wszystkim, do relacji między lekarzem a pacjentem. Autonomia jednostki – tak jak ją rozumie Locke – ani nie dopuszcza możliwości przyjęcia przez lekarza postawy paternalistycznej, ani nie dozwala pacjentowi na akceptację takiej postawy. Lekarz przyjmujący postawę paternalistyczną narusza prawo własności pacjenta do swej osoby; pacjent godzący się na postawę paternalistyczną lekarza rezygnuje jakby z samego siebie. W kontekście doktryny Locke’a w obu wypadkach mamy więc do czynienia z postawą moralnie złą. W tej sytuacji jedynym rozwiązaniem właściwym z moralnego punktu widzenia stałaby się stosowny kontrakt prawny zawierany między lekarzem a pacjentem, ustalający zakres i metody leczenia.

### III. UTYLITARYZYSTYCZNE ROZUMIENIE AUTONOMII

Charakterystyczne stanowisko Locke’a, obejmującego kategorią samoświadomości także podmiotowość interesów, wymaga wyraźnego wskazania, iż owe „interesy” rozumiane są jako swoista zdolność doświadczenia przyjemności i przykrości: byt świadomy dąży do doznań przyjemnych i unika doznań przykrych. Doznania są tutaj pojmowane bardzo szeroko, obejmując wszystko, co przyczynia się do szczęścia podmiotu doznającego. Locke twierdzi zdecydowanie: „Wszystko to jest

<sup>14</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, wyd. cyt., s. 258.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 269.



ugruntowane na zainteresowaniu sprawą szczęścia, które nierozłącznie towarzyszy samowiedzy: cokolwiek bowiem doznaje i jest świadome przyjemności i przykrości, pragnie, aby to świadome «ja» było szczęśliwe<sup>16</sup>.

Cała późniejsza tradycja utilitaryzmu w etyce wywodzi się od tego stanowiska Locke'a, gdyż (w pewnym uproszczeniu mówiąc) to Locke'a koncepcja osoby jest filozoficzną podstawą Milla koncepcji działań moralnych, a istotą utilitaryzmu etycznego jest przeświadczenie, że naturalnym i podstawowym dążeniem człowieka jest dążenie do szczęścia. Tym przeświadczeniem z kolei utilitaryści uzasadniają moralny nakaz działania jedynie w taki sposób, by w jego rezultacie zwiększeniu uległa suma szczęścia. Kategorie „szczęścia” czy „przyjemności” nie miały nigdy w doktrynach utilitarystów jednolitego znaczenia, w szczególności różne są ich rozumienia w etyce Benthama i etyce Milla. Jeremy Bentham rozumiał przyjemność, cierpienie czy szczęście jako pewnego rodzaju doznania, a więc psychologicznie. John Stuart Mill uznał za konieczne zrewidować Benthama koncepcję szczęścia, rozróżniając przyjemności „wyższe” i „niższe”, jak też usiłując wykazać, że istnieje związek między zwiększaniem ludzkiego szczęścia a poszerzaniem zakresu ludzkich władz twórczych.

Nie wydaje się jednak, aby rezultaty zamierzeń Milla zgodne były z jego oczekiwaniami i np. Alasdair MacIntyre twierdzi, że „udało mu się jedynie zakwestionować procedurę wyprowadzania moralności z psychologii<sup>17</sup>”. Jednak właśnie ta psychologiczna koncepcja szczęścia stanowiła racjonalną podstawę teorii Benthama i jej odrzucenie pozbawiało niejako utilitaryzm fundamentu. Przeformułowania dokonane przez Milla nie dostarczyły zaś nowych podstaw. „Celem tych przeformułowań pojęcia ludzkiego szczęścia było wskazanie, że pojęcie to jest *niejednorodne* i nie może stanowić dla nas kryterium w dokonywaniu najważniejszych wyborów (...). Różne przyjemności i różne rodzaje szczęścia są bowiem w dużym stopniu niewspółmierne – nie ma skali ilościowej ani jakościowej, na której dałoby się je wymierzyć<sup>18</sup>”. Dlatego ostateczna ocena wystawiona przez MacIntyre'a doktrynie utilitarystycznej (z uwagi na jej „użyteczność” właśnie!) jest jednoznacznie negatywna. „Zrozumienie polimorficznego charakteru przyjemności i szczęścia oznacza oczywiście, że pojęcia te są bezużytecz-

<sup>16</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, wyd. cyt., I, s. 490-491.

<sup>17</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 130.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 131. Podkreślenie A. MacIntyre'a.

ne dla utilitarystycznych celów. Jeżeli perspektywa osiągnięcia przyszłej przyjemności lub szczęścia nie może (...) stanowić kryteriów dla rozwiązywania problemów postępowania w przypadku każdej jednostki, wynika stąd, że pojęcie największego szczęścia największej liczby ludzi jest pojęciem pozbawionym jakiegokolwiek wyrażnej treści. Jest to w rzeczywistości pseudopojęcie służące do różnych ideologicznych celów, ale nic ponadto. Stąd też, gdy stykamy się z nim w życiu praktycznym, zawsze trzeba zapytać, jaki faktyczny projekt lub cel kryje się za jego użyciem”<sup>19</sup>.

Nie kwestionując ustaleń dokonanych przez MacIntyre’a, należy jednak wskazać, że swoiście praktyczna użyteczność postawy utilitarystycznej nie zależy od jej podstaw teoretycznych i logicznej spójności, lecz zasadza się w jej przydatności jako narzędzia oceny moralnej czynu. Proponując dokonywanie oceny moralnej czynu nie jako takiego (samego w sobie) czy z uwagi na intencje osoby działającej, a wyłącznie ze względu na jego skutki, utilitaryzm odpowiadał wszystkim, którzy z takich czy innych powodów nie akceptowali etyk o charakterze ściśle deontologicznym. Przyznają to także krytycy postaw utilitarystycznych w etyce. „Utilitaryzm jest filozofią wyraźnie ukierunkowaną na rozwiązywanie praktycznych problemów. Jego protagoniści głoszą prawo wyższości dla wyznawanej teorii z powodu prostoty oraz jasności kryteriów i wzorców postępowania. Człowiek w swoim życiu doświadcza konfliktów moralnych na poziomie konkretnych decyzji, tutaj zwolennicy tego kierunku serwują całą paletę propozycji wychodzenia z opresji”<sup>20</sup>. W szczególności wskazana subiektywność kryterium ostatecznej oceny czynu (subiektywność nieuświadomiana sobie albo świadomie akceptowana) zdawała się mieć znaczącą przewagę nad trudno poddającym się praktycznej weryfikacji obiektywizmem postaw deontologicznych<sup>21</sup>. Widać to

---

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 132.

<sup>20</sup> P. Aszyk SJ, *Konflikty moralne a etyka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, s. 30. Autor wskazuje, że kierowanie się regułami utilitarystycznymi nie zawsze bywa pomocne, a często bywa źródłem dodatkowych konfliktów. „Będąc próbą wyciągnięcia działającej osoby z «moralnych tarapatów», wprowadza ją w inne, równie niełatwe do rozstrzygnięcia”; *tamże*. Można oczywiście zapytać, czy istnieje system etyki, który proponując rozwiązanie „moralnych tarapatów”, nigdy nie stwarza w konsekwencji nowych problemów.

<sup>21</sup> Właśnie z uwagi na tę subiektywność utilitaryzm jest krytykowany przez wyznawców etyk obiektywistycznych; zob. R. Moń, *Główne założenia etyki utilitarystycznej*, [w:] W. Bołoz, G. Höver, *Utilitaryzm w bioetyce. Jego założenia i skutki na przykładzie poglądów Petera Singera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2002, s. 29-48.

bardzo wyraźnie w przypadku rozumienia zasady autonomii osoby ludzkiej – uzasadnienie zasady autonomii podane przez Milla jest alternatywne względem tego, które podał Kant.

Jest znamienne, że swoją główną pracę poświęconą przedstawieniu i uzasadnieniu doktryny utilitaryzmu Mill zaczyna od próby wykazania, że każda etyka aprioryczna wymaga dopełnienia przez argumenty utilitarystyczne. Nie podejmując dyskusji z poszczególnymi wyznawcami tego typu etyk, Mill czyni wyjątek dla Kanta – „jednego z ich najznakomitszych przedstawicieli”<sup>22</sup>. Wskazuje, że sformułowany przezeń imperatyw kategoryczny, z którego wywodzić się ma powinność moralna i który ma tę powinność uzasadniać, nie może służyć do uzasadniania oceny moralnej czynu. Mill zauważa, że sam Kant nie próbuje nawet dowodzić, że przyjęcie przez wszystkich ludzi jakichś niewątpliwie niemoralnych reguł postępowania musiałoby zawierać jakąś sprzeczność, a więc jest niemożliwe logicznie, lecz „ogranicza się tylko do okazania, że gdyby tego rodzaju reguły zostały powszechnie przyjęte, pociągnęłyby to za sobą konsekwencje, na które nikt by się nie pisał”<sup>23</sup>.

Argumentacja Milla wyraźnie zmierza do wykazania, że Kant pozornie tylko ugruntowywał swoją etykę na kategorii obowiązku, faktycznie zaś (choć zapewne nieświadomie) opierał ją na ocenie czynu ze względu na jego skutki. Jest tak dlatego, że – co dla Milla było oczywiste – wprawdzie można podać dowód moralności czynu przez wskazanie na dobre skutki czynu, ale nie można udowodnić, że cel, do którego czyn zmierza, jest bezwzględnie dobry; można więc np. dowodzić, że czynności lekarza są dobre, ponieważ prowadzą do zdrowia, ale nie jest możliwe podanie dowodu, że zdrowie jest dobre samo w sobie. „Tezy dotyczące celów ostatecznych nie dadzą się bezpośrednio dowodzić. Dowieść, że coś jest dobre, można tylko przez okazanie, że jest to środek do realizacji czegoś, co się uznaje za dobre już bez dowodu”<sup>24</sup>.

Mill odchodząc od bardzo indywidualistycznej wersji utilitaryzmu Benthama i nadając doktrynie charakter bardziej społeczny, wprowadził kategorię interesu społecznego obok interesów jednostkowych i przekonywał, że człowiek oceniający dany czyn zanim go zrealizuje, zarazem

---

<sup>22</sup> J. St. Mill, *Utilitaryzm*, tłum. M. Ossowska, [w tegoż] *Utilitaryzm. O wolności*, PWN, Warszawa 1959, s. 8.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 8.

<sup>24</sup> *Tamże*, s. 9.

kieruje swą uwagę (choćby nieświadomie) na jego przewidywane skutki, a tym samym uwzględnia interesy własne i innych ludzi. Gdy Kant formułował swój imperatyw kategoryczny, to również – zdaniem Milla – zakładał, że człowiek oceniając świadomie moralność czynu, bierze pod uwagę interesy innych ludzi. „Gdyby Kant tego założenia nie robił, jego zasada składałaby się ze słów pozbawionych sensu, ponieważ nie ma podstaw, by twierdzić, że jakaś zasada, nawet polecająca bezwzględny egoizm, nie *mogłaby* być przyjęta przez wszystkie istoty rozumne i że sama natura rzeczy miałaby tu stanowić jakąś nieprzewyciężoną przeszkodę. Na to, by zasada kantowska miała w ogóle jakiś sens, należy ją interpretować jako stwierdzenie, że musimy kształtować nasze postępowanie według takiej reguły, którą wszystkie stworzenia rozumne mogłyby przyjąć z *korzyścią dla ich wspólnych interesów*”<sup>25</sup>.

Zauważmy, że w tej interpretacji imperatyw kategoryczny przestaje być podstawową i czysto formalną zasadą etyczną, jak tego chciał Kant, ponieważ bardziej podstawowa jest utylitarystycznie pojęta zasada interesu i to ona staje się jego treścią. Tym samym jednak również pojęcie obowiązku w sensie Kanta uznane zostać musiało za puste treściowo i Mill faktycznie zastąpił je pojęciem nowym, które odnosi się już nie do stanu wewnętrznego podmiotu, lecz do relacji między podmiotami w kontekście społecznym. „Obowiązek jest czymś, czego można od kogoś wymagać, tak jak się wymaga zwrotu długu. Jeżeli nam się wydaje, że nie możemy jakiegoś czynu od kogoś żądać, nie nazywamy go obowiązkiem”<sup>26</sup>. Konsekwencją tych ustaleń musi być oczywiście nowe rozumienie etyki, przeciwstawne rozwiniętej przez Kanta etyce obowiązku. „Zadaniem etyki jest powiedzieć nam, co stanowi nasz obowiązek i jak możemy go rozpoznać. Żaden system etyczny jednak nie żąda od nas, by jedynym motywem naszego postępowania miało być poczucie obowiązku”<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 91. Podkreślenia Milla.

<sup>26</sup> *Tamże*, s. 84.

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 31. T. Kotarbiński w bardzo krytycznej analizie utylitarystycznego zwraca m.in. uwagę, że sytuowanie obowiązku wyłącznie w kontekście społecznym pozostawia samą kategorię bez uzasadnienia jej jako moralnej powinności. Mill potrafi odpowiedzieć na pytanie, dlaczego społeczeństwo może nakładać sankcje za niespełnianie obowiązków przez jednostkę (mianowicie dlatego, że wymaga tego szczęście powszechne), ale nie jest w stanie odpowiedzieć, dlaczego ma to być wystarczającym uzasadnieniem sankcji. „Spytajmy go (...): a dlaczego wymagania szczęścia powszechnego są obowiązkiem? Przekonać nikogo o tym Mill się nie podejmuje, kto nie ma w sobie uczucia jedności

Pojęcie obowiązku nabiera charakteru społecznego, zostaje odniesione do sfery działań jednostki w kontekście relacji międzyludzkich. Tym samym zaś zakres obowiązków narzucanych jednostce przez społeczeństwo określa zakres jednostkowej wolności i odpowiedzialności. Mill uznaje, że wszelkie próby kontrolowania czy przymuszania jednostki przez społeczeństwo – zarówno przy użyciu siły fizycznej w postaci sankcji prawnych, jak też w formie presji moralnej – są podporządkowane jednej tylko zasadzie: „Zasada ta brzmi, że jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, że jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych”<sup>28</sup>. Zasada ta ma walor absolutny, obowiązuje bezwzględnie, w odniesieniu nie tylko do społeczeństwa, lecz do każdej jednostki jako takiej. Znaczy to, że człowiek nie może podlegać przymusowi nawet mającemu na celu jego własne dobro. „Jego własne dobro, fizyczne lub moralne, nie jest wystarczającym usprawiedliwieniem. Nie można go zmusić do uczynienia lub zaniechania czegoś, ponieważ tak będzie dla niego lepiej, ponieważ to go uszczęśliwi, ponieważ zdaniem innych osób będzie to mądrym lub nawet słusznym postępkim. Są to poważne powody, by go napominać, przemawiać mu do rozumu, przekonywać go lub prosić, lecz nie, by go zmuszać lub karać w razie, gdyby nas nie słuchał”<sup>29</sup>.

Mill nie używa słowa „autonomia”, jednak w istocie daje swoją wykładnię tej właśnie kwestii – uzasadnia, że jednostka ludzka jest autonomiczna w swych działaniach, a granicą jej autonomiczności jest wzgląd na interesy innych jednostek. Niewątpliwie przy tak pojętej autonomii może dochodzić do wątpliwości, a nawet konfliktów, we wszystkich sy-

---

z całą gromadą bliźnich. Powie gdzie indziej, że te zasady moralne, wśród których wzrósł, wydają się każdemu zrozumiałe same przez się. Czekajmy więc chyba, a może odczujemy wreszcie oczywistość wskazanego obowiązku – logicznie do uznania go Mill nas nie zmusił”; T. Kotarbiński, *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*, [w tegoż:] *Pisma etyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1987, s. 74. Nie kwestionując ustaleń Kotarbińskiego, należy tutaj powtórzyć to, co już powiedziano wyżej w odniesieniu do krytyki MacInyre’a: praktyczna przydatność kryteriów utylitarystycznych nie zależy od kompletności i spójności logicznych podstaw doktryny.

<sup>28</sup> J. St. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, [w tegoż:] *Utylitaryzm. O wolności*, wyd. cyt., s. 129.

<sup>29</sup> *Tamże*, s. 129.

tuacjach, w których nie będziemy pewni, czy nasze działania naruszają interesy drugich, na ile je naruszają, czy mogą być usprawiedliwione wyższą wartością moralną celów, do których prowadzą, niż wartość moralna naruszanych przez nie interesów drugich osób itp. Zauważyć jednak należy, że wszelkie tego rodzaju wątpliwości nie mogą pojawić się w sytuacjach, w których działanie jednostki dotyczy tylko jej samej i nie ma wpływu na interesy drugich jednostek. W takim kontekście jednostka jest autonomiczna bezwzględnie, a więc na przykład nie można zmuszać jednostki do poddania się zabiegom medycznym, których ona nie akceptuje, choćbyśmy z całą pewnością wiedzieli, że byłyby one dla niej korzystne. Mill wprowadzie nie posługuje się tego rodzaju przykładami, ale wyraźnie głosi takie właśnie stanowisko. „Każdy jest odpowiedzialny przed społeczeństwem jedynie za tę część swego postępowania, która dotyczy innych. W tej części, która dotyczy wyłącznie jego samego, jest absolutnie niezależny; ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem”<sup>30</sup>. Jest to w innej stylistyce wypowiedziana teza Locke’a, że człowiek ma niezbywalne prawo własności do swojej osoby.

\*\*\*

Utylitarystyczna koncepcja osoby ludzkiej – zapoczątkowana przez Locke’a i utrwalona przez Milla – staje się współcześnie koncepcją dominującą w rozważaniach o człowieku, jego prawach i obowiązkach. Koncepcja ta wyrosła z empirystycznego widzenia świata, z odrzucenia tego wszystkiego, co w zakresie spraw ludzkich nie poddaje się weryfikacji doświadczalnej i nie podpada pod kryterium praktycznej użyteczności. Ma to jednak tę bardzo niekorzystną konsekwencję, że coraz więcej i mocniej mówi się o bezwzględnej autonomii osoby ludzkiej – autonomii wynikającej z przysługujących człowiekowi z natury praw – a coraz mniej i coraz słabiej o obowiązkach, jakim człowiek podlega z tej racji, że jest bytem rozumnym, czyli osobą.

---

<sup>30</sup> *Tamże*, s. 129.