

Mirosław Rutkowski

Wartość osobowa

Analiza i Egzystencja 32, 5-48

2015

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MIROŚLAW RUTKOWSKI*

WARTOŚĆ OSOBOWA

Słowa kluczowe: etyka, dobro, zło, wartość osobowa, wartości obiektywne, wartości względne, wartość życia, dobrostan, maszyna przeżyć

Keywords: ethics, good, bad, person's value, objective values, relative values, life's value, well-being, experience machine

Chciałbym omówić problem wartości, jaką z punktu widzenia konkretnych ludzi mają dla nich pewne rzeczy lub ich życie. Zaznaczam jednak, że nie zamierzam wygłaszać na ten temat systematycznego wykładu ani też przedstawiać spójnej teorii; moja analiza będzie wybiórcza, bardzo ogólna i z pewnością niepełna. Przedyskutuję po prostu pewne ważne dla tego problemu kwestie i omówię kilka przykładów, aby pokazać, że dokonywane dotychczas próby wyjaśnienia, czego tak naprawdę dotyczy sąd, iż *coś jest dobre dla jakiejś osoby*, były niezbyt precyzyjne i nie oddawały do końca tego, co mają na myśli ci, którzy go wypowiadają.

Moje rozważania będą się koncentrować w dużej mierze wokół znanego rozróżnienia między wartościami neutralnymi wobec podmiotu, które nazywa się również obiektywnymi lub bezosobowymi, a wartościami wobec

* Mirosław Rutkowski – prof. US, kierownik Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. E-mail: rutkowski1957@gmail.com.

Address for correspondence: Mirosław Rutkowski, Institute of Philosophy, University of Szczecin, ul. Krakowska 71, 71-017 Szczecin. E-mail: rutkowski1957@gmail.com.

podmiotu względny, które dla większej prostoty będę określał niekiedy mianem subiektywnych. Większość uznanych teorii oraz najbardziej interesujących prac z tego zakresu, opublikowanych w ostatnich kilku dekadach, zakłada, iż moralny punkt widzenia powinien cechować się tak daleko posuniętą bezstronnością, że przy dokonywaniu ocen musimy abstrahować nie tylko od konkretnych cech, jakie przysługują podmiotom, ale również od wszelkich własności przynależnych okolicznościom stanowiącym immanentną część ocenianego obiektu, których nie można traktować jako własności każdej sytuacji o podobnych wartościach. To prowadzi czasami do nieporozumienia. Niektórzy zauważają bowiem, że nawet najzagorzalsi obrońcy idei całkowitego bez mała oddzielenia wartości moralnych od tego wszystkiego, co związane jest z jednostkowym punktem widzenia, jawnie nawołują do wyboru albo wręcz do formułowania moralnych reguł na podstawie tego, co mają do powiedzenia na ten temat konkretne osoby¹. Sprzeczność jest jednak pozorna. Teorie oparte na idei bezstronności mogą wiarygodnie objaśniać moralny punkt widzenia w kategoriach decyzji podejmowanych przez indywidualne osoby, jeśli zawierają specyficzne założenie co do sposobu ich podejmowania. Wymaga ono, aby postanowienia tego typu nie uwzględniały w najmniejszym stopniu zmysłowości, a nawet tożsamości tych istot, ich biologicznej i społecznej pozycji, a nierzadko także relacji, jakie wiążą je z innymi ludźmi. Indywidualny, i w jakimś stopniu egocentryczny, wybór konkretnej osoby stanowić może wiarygodną podstawę bezstronnego wyboru moralnego nie tylko dlatego, że osoba ta abstrahowała od swojej osobowości i związków ze światem, ale również dzięki temu, że jej oceny moralne nie mają wyłącznie charakteru jednostkowego, tj. nie zależą w najmniejszym stopniu od tego, że to ta, a nie inna osoba je wyraża, lecz uosabiają oceny wszystkich ludzi, którzy dokonywaliby ich, będąc na jej miejscu².

Podobnego problemu nie mają zwolennicy teorii „wewnętrznej wartości”, dobra samego w sobie czy teorii utylitarystycznych. Bezstronność, rozumiana jako neutralność wobec podmiotu, w żadnym z tych przypadków

¹ Przykładem może być D.A.J. Richards, *A Theory of Reasons for Action*, Oxford: Oxford University Press 1971, s. 79–92.

² B. Williams, *Osoby, charakter i moralność*, [w:] *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 240–244.

nie jest definiowana na drodze luzowania więzów między jego indywidualnością, mającą specyficzny i niepowtarzalny charakter, a treścią podejmowanych przez niego decyzji, lecz osiągnana jest poprzez eliminację samego podmiotu bądź poprzez zniesienie odrębności poszczególnych osób uwikłanych w proces wytwarzania oraz definiowania wartości moralnych. Funkcji podstawowego kryterium ocen nie pełni taka lub inna decyzja osoby, która z całą premedytacją została wypatroszona z tożsamości, lecz jakaś konkretna rzecz lub określony stan rzeczy, którym może być na przykład pewna ilość przyjemności. Ponieważ w takiej sytuacji nośnikiem wartości są byty całkowicie bezosobowe, w sądach na ten temat nie bierze się więc pod uwagę ani tego, kto przyczynia się do wytworzenia tak lub inaczej skonfigurowanych rzeczy lub stanów rzeczy, ani tego, dzięki komu można mówić o ich trwaniu w czasie. W konsekwencji stanowisko to prowadzić może bezpośrednio do wniosku, że moralność nie zależy od istnienia jakichkolwiek istot ludzkich, albo też może być użyte do tego, aby efektywnie wspierać przekonanie, że jednostkowość oraz odrębność osób koniecznych do powstania moralności nie mają żadnego znaczenia³.

Obiektywność w etyce rozumie się na wiele sposobów, niemniej jednak jej zwolenników łączy silne przekonanie, że wartości mogą istnieć niezależnie od tego wszystkiego, co jednostkowe i specyficzne, co składa się na czyjąś odrębność i autentyczność bądź jest nieodłącznie związane z istnieniem konkretnych osób, i co w ostatecznym rozrachunku stanowi o ich niepowtarzalności. Cała kwestia wygląda oczywiście zupełnie inaczej, gdy patrzymy na wartości względne wobec podmiotu. Tutaj najważniejszym punktem odniesienia są rzeczy związane z jakąś autonomiczną oraz jedyną w swoim rodzaju osobą, które konstytuują jej charakter, a czasami nawet tożsamość, i które nierzadko stają się przedmiotami jej pragnień lub wyznaczają granice jej partykularnych interesów. W tej perspektywie istnienie wartości lub reguł postępowania jest nieodwołalnie uzależnione od własności przypadających w udziale jakiejś osobie bądź też od stanu, w jakim się ona znajduje. Nie mogą to być reguły bezosobowe, albowiem zbyt mocno związane są z konkretnymi ludźmi. Tak rozumiana subiektywność nie tylko

³ G.E. Moore, *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, Warszawa: PWN 1980, s. 40–48; tenże, *Is Goodness a Quality?*, „Philosophical Papers” 1959, s. 93–96; B. Williams, *A Critique of Utilitarianism*, [w:] J.J.C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press 1973.

uniemożliwia akceptację oraz istnienie wartości bez odwoływania się do jednostkowego punktu widzenia, ale może zaprzeczać również temu, jakoby mogły one powszechnie obowiązywać w świecie, w którym żyją odrębne osoby, dążące do sprzecznych celów z powodu doświadczania odmiennych stanów, czy posiadania różnorodnych i nieprzystających do siebie pragnień oraz cech osobowości i charakteru, z którymi w pełni się identyfikują. Dzieje się tak dlatego, gdyż istniejące między ludźmi różnice niweczą podstawową tezę obiektywistów, że w procesie ustalania wartości moralnych jednostki mogą być wzajemnie zastępowalne.

Przyjmuje się niekiedy, że w ramach tak określonej względności wobec podmiotu trafne zdaje się być powiedzenie, iż *coś może być dobre lub złe tylko wtedy, gdy jest dobre lub złe dla jakiejś istoty ludzkiej*. Wbrew wyrażanym deklaracjom ten osobowy i indywidualistyczny aspekt wartości nie jest jednak warunkiem na tyle ścisłym i precyzyjnym, a co za tym idzie: wystarczającym, aby mógł zapobiec licznym interpretacjom i rozbieżności poglądów w odniesieniu do tego, co dokładnie jest tym czymś, ze względu na co można bez wahania stwierdzić, że jakaś rzecz ma taką, a nie inną wartość dla jakiejś osoby. Z tego między innymi powodu istnieje niebezpieczeństwo, że definiowanie dobra w kategoriach „dobra dla jakiejś osoby” może być nie do końca interpretowane zgodnie z zarysowaną powyżej ideą względności, lecz w taki sposób, który daje się zasadniczo pogodzić nawet z bezosobowym charakterem wartości moralnych. To, jak łatwo można przeprowadzić takie rozumowanie, pokazał George Edward Moore:

Co więc jest rozumiane przez termin „moje własne dobro”? W jakim znaczeniu rzecz jakaś może być dobra *dla mnie*? Gdy się zastanowimy, staje się jasne, że rzeczą, która może do mnie należeć, być *moją*, jest tylko to coś, co jest dobre, nie zaś fakt, że to coś jest dobre. Gdy więc mówię o czymś, co osiągam, jako o „moim własnym dobru”, muszę przez to rozumieć albo to, że rzecz, którą osiągam, jest dobra, albo też, że posiadanie przeze mnie danej rzeczy jest dobre. W obu wypadkach tylko sama rzecz jest *moją rzeczą*, lub posiadanie jej *moim* posiadaniem, nie jest natomiast *moją wartością* rzeczy, ani *wartością* jej posiadania. [...] Krótko: gdy mówię o jakiejś rzeczy, jako o „moim własnym dobru”, mogę przez to rozumieć jedynie to, iż coś, co jest wyłącznie moim, tak jak wyłącznie *moją* jest moja własna przyjemność (pomijamy tu sprawę, jakie znaczenie może mieć termin „posiadanie”), jest zarazem *dobre*

bezwzględnie lub raczej, że posiadanie przeze mnie tego „czegoś” jest *dobrze bezwzględnie*⁴.

W swej wypowiedzi Moore odrzuca subiektywną naturę wartości moralnych na dwa sposoby: podając całkowicie w wątpliwość, bądź tylko osłabiając, ich osobowy i indywidualistyczny charakter. Ani w jednym, ani w drugim przypadku nie może być zatem tak, że coś jest dobre lub złe dlatego, że jest dobre lub złe z punktu widzenia jakiejś istoty, lecz wprost przeciwnie – to, że *coś jest dobre lub złe dla kogoś* wynika albo z dobra lub zła tkwiącego niejako wewnątrz ocenianej rzeczy, albo z faktu jej przynależności do tej osoby, i nie ma nic wspólnego z własnościami bądź też stanami dającymi się przypisać temu, dla kogo posiada ona ostatecznie jakąś wartość. Dobro lub zło generować może albo oceniany przedmiot sam w sobie, albo jego posiadanie przez podmiot dokonujący oceny. Mówienie o wartościach określonych rzeczy lub stanów rzeczy nie jest zatem tym samym, co mówienie, że jakaś osoba zajmuje wobec nich jakąkolwiek postawę, tj. że coś czuje, pragnie lub że cokolwiek o nich myśli. W konsekwencji oznacza to, iż przekonanie niektórych osób, jakoby pewne rzeczy miały dla nich taką, a nie inną wartość, w żadnym razie nie może stanowić wystarczającej podstawy, aby przypisywać im podobny walor i znaczenie w ramach powszechnie obowiązującej moralności.

Objaśnianie, w jaki sposób dochodzi do powstania wartości zależnych od podmiotu, które następnie wyrażane są w ramach sądu, że coś jest dobre lub złe dla jakiejś osoby, ma już bardzo długą tradycję i nie byłoby chyba przesadą powiedzieć, że jest tak stare, jak stara jest filozofia. Wydaje się jednak, że z całej gamy różnorodnych propozycji, jakie dotychczas przedstawiono na ten temat, dałoby się utworzyć co najwyżej dwie ogólne teorie, które z możliwą do zaakceptowania wiarygodnością opisują źródło względności, jaką wartości mają wobec konkretnych osób, a mianowicie teorię stanów mentalnych oraz teorię listy obiektywnej⁵. W ramach pierw-

⁴ G.E. Moore, *Zasady etyki*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: De Agostini, Altaya 2003, s. 158. Zob. też: tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 149–150. Tak szeroko rozumiany indywidualistyczny aspekt wartości można interpretować również w kategoriach klasycznego utilitaryzmu, zob. G. Arrhenius, *The Person Affecting Restriction, Comparativism, and the Moral Status of Potential People*, „Ethical Perspectives” 2003, Vol. 3–4.

⁵ Niektórzy wyróżniają jeszcze dodatkowo teorię preferencji. Uważam jednak, że po dokonaniu jej podziału na wersję dotyczącą obiektów preferencji oraz wersję

szej z nich dobro i zło są na ogół funkcją tego, co osoba ta doświadcza, natomiast w ramach drugiej wynikają z całego katalogu rzeczy, jakie osoba może posiadać lub jakie mogą się jej przydarzać, a które na ogół uznaje się dla niej za dobre albo złe, bądź co do których można mieć uzasadnione przekonanie, że podobną ich ocenę wyraziłaby ona sama.

Nie zamierzam rozstrzygać ani przesądzać, czy tak bądź inaczej rozumiana względność wartości wobec tego rodzaju stanów lub własności, jakie są udziałem konkretnych osób, może stanowić jedyne wiarygodne źródło zasad moralnych. Nie twierdzę więc, że w ten sposób rozumiany subiektywizm zawsze lepiej odkrywa lub wytwarza wartości niż jakakolwiek przeciwna mu wersja koncepcji obiektywistycznej. Dla niniejszych rozważań przyjmuję dużo węższy punkt widzenia, który dotyczy właściwego znaczenia osobowych sądów na temat dobra i zła moralnego w ramach dobrostanu konkretnych osób. W tej perspektywie najbardziej interesują mnie dwie rzeczy: co sprawia, że życie jakiejś osoby jest dobre lub złe dla niej samej oraz jak można o tych kwestiach wiarygodnie się wypowiadać. Sądzę, że ustalenia ogólne, mające charakter bezstronny i bezosobowy, dotyczące prawidłowego sposobu formułowania sądów moralnych, tylko wtedy powinny być brane pod uwagę przy wypowiedaniu ocen uwzględniających jednostkowy punkt widzenia, jeżeli nie można uniknąć sytuacji, w której naruszone mogą być interesy istot, co do których istnieje uzasadnione przekonanie, że oceny takiej nie podzielają. Wybór między subiektywizmem a obiektywizmem ocen, który dokonuje się na poziomie metaetycznym, nie powinien jednak zbyt sztywno determinować sposobu, w jaki należałoby rozumieć sądy poszczególnych ludzi o tym, co jest dla nich samych dobre lub złe, jeśli podjęte przez nich decyzje i działania z powodu wartości, jaką ma dla nich to, co zdarza się w ramach ich własnego życia, nie dotyczą żadnej innej osoby poza nimi.

Rację może mieć więc Thomas Nagel, gdy twierdzi, iż dla konkretnych ludzi istnieją dobre i złe rzeczy, których wartości dają się sprowadzić do własności relacyjnych, jakimi charakteryzują się oni w określonych momentach

zaspokojenia preferencji mieści się ona w całości w ramach teorii stanów mentalnych oraz listy obiektywnej. D. Parfit, *Racje i osoby*, tłum. W. Hensel, M. Warchala, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2012, s. 20, 563; N. Holtug, *On the Value of Coming into Existence*, „The Journal of Ethics” 2001, Vol. 5, s. 364; W. Rabinowicz, J. Osterberg, *Value Based on Preferences: On Two Interpretation of Preference Utilitarianism*, „Economics and Philosophy” 1996, Vol. 12, s. 1–27.

czasowych; myli się jednak, zakładając, że jest to jedyny rodzaj wartości osobowych⁶. Istnieją bowiem również dobre lub złe rzeczy, niewymagające wyjścia poza granice ciała i umysłu osób, dla których stanowią one taką wartość. Życie każdego z nas obfituje w wiele wartości, których tak rozumianej względności nie da się usunąć, ponieważ możemy je sensownie określić tylko z punktu widzenia podmiotu. Jeśli ktoś uważa, że dobrą rzeczą dla niego jest lektura dzieł Prousta, a złą wspinanie się po górach oraz ćwiczenie mazurków Chopina, to byłoby czymś zgoła niedorzecznym, gdybyśmy sądzili, że nie są to wartości osobowe; w przeciwnym wypadku musielibyśmy uznać, że inni ludzie mogliby mieć znaczący powód – którego, *notabene*, nie mógłby on w żadnym razie odrzucić – aby troszczyć się o to, jakie czyta on książki, a także, by przedsięwziąć działania uniemożliwiające mu grę na fortepianie. Zastanawiając się, co jest dobre albo złe dla dorosłej, inteligentnej i w pełni samodzielnej osoby, nie powinniśmy opierać się na własnych doznaniach ani nawet na doświadczeniu i opinii większości, jeśli podlegający ocenie przedmiot związany jest w tak ścisły sposób z jej własnym istnieniem.

Stoję na stanowisku, że nawet jeżeli zgodzimy się, iż na poziomie metaetycznym byłoby rzeczą ze wszech miar słuszną definiowanie wartości w kategoriach bezstronności i bezosobowości, nie musimy z tego powodu twierdzić kategorycznie, że taki sposób oceny ma obowiązywać także w odniesieniu do tego wszystkiego, co sprawia, że dobre lub złe jest dla nas nasze własne życie. Pogląd ten ma oczywiście wiele różnorodnych implikacji. Jeśli go akceptujemy, powinniśmy zdawać sobie sprawę, że nasze własne oceny, dotyczące tego, jakie wartości mają pewne rzeczy dla nas samych, nie zawsze będą się pokrywać z ocenami wyrażającymi wartości, jaką te same rzeczy mają dla innych ludzi z ich własnego punktu widzenia, ani i z wartościami, które przypisuje się tym rzeczom, abstrahując całkowicie od tego, co jednostkowe i indywidualne. Ponadto, wypowiadając się na temat wartości, jaką pewne rzeczy mogą mieć dla określonych osób, musimy być świadomi stosunkowo małej wiarygodności takich sądów. Wynika to zarówno z faktu, że nie sposób formułować takiej oceny niezależnie od posiadanych przez te osoby własności ani od stanów, jakich doświadczają – o których to sądzimy najczęściej jedynie na podstawie hipotez wyrażanych ze względu na założone podobieństwo tych osób do nas samych lub

⁶ T. Nagel, *Śmierć*, [w:] tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia 1997, s. 17.

do innych ludzi, bądź też ze względu na źle pojęty paternalizm, co nigdy przecież nie może stanowić właściwego *argumentum ad rem* – oraz z tego, że odmienna ocena, sformułowana z bezstronnego punktu widzenia, nie może z wiadomych względów stanowić w tym przypadku jakiegokolwiek rozstrzygającego kryterium. Najbardziej jednakże doniosła konsekwencja, jaką pogląd ten za sobą pociąga, polega być może na uświadomieniu sobie całkowitej nieprzydatności bezosobowego punktu widzenia dla właściwej oceny wartości, jakie dla ludzi mają pewnego rodzaju przydarzające się im zdarzenia bądź przypadające im w udziale stany i doznania. Mówienie o tym, jaką wartość posiada konkretna zdrada lub oszustwo dla osoby zdradzonej bądź oszukanej nie może w żadnym razie obejść się bez odniesienia do tych osób, a konkretnie do tego, co one same z tego powodu przeżywają lub też, co na ten temat myślą. Podobnie dzieje się we wszystkich pozostałych przypadkach tego rodzaju, tj. wtedy, gdy chcemy na przykład określić osobową wartość czyjegoś uczucia po utracie bliskich, a nawet wówczas, kiedy zastanawiamy się, jaka może być wartość bólu doznawanego przez kogoś podczas miłosnych igraszek.

Trudności związanych z wyborem właściwej perspektywy aksjologicznej unikają z pewnością zwolennicy teorii listy obiektywnej, którzy z oczywistych względów akceptują

Obiektywny charakter wartości osobowych: A jest dobre/źle dla jakiejś osoby, gdy się jej przydarza i gdy jest dobre/źle.

Stanowisko to zbieżne jest po części z tym, co na ten temat sądził Moore. Zakłada się tu, iż pomimo tego, że wartości relatywizowane są do konkretnych osób, to sposób, w jaki zostają powołane do istnienia, przesądza o tym, że mają one w istocie rzeczy charakter ponadjednostkowy. Jest to powszechnie uznana metoda analizowania wartości osobowych zarówno w życiu codziennym, jak i filozofii moralnej⁷. Polega ona, najogólniej mówiąc, na tym, że

⁷ Dobrze znanym przykładem obiektywnego charakteru wartości osobowych jest tzw. koncepcja dóbr pierwotnych. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 89, 129–137. Zwolennikami tego stanowiska byli m.in.: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 87–90; D.O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press 1989, rozdz. 8; A. Sen, *Resources, Values and Development*, Oxford: Basil Blackwell 1984, rozdz. 13; tenże, *Capability and Well-Being*, [w:] M. Nussbaum, A. Sen (red.), *The Quality*

pewne rzeczy określa się jako dobre lub złe dla konkretnych ludzi niezależnie od tego, co oni sami czują, i co sądzą na ten temat, tj. mówiąc wprost – bez pytania ich o zdanie. Jeżeli więc ktoś uważa, że złe jest doznawanie bólu, to zgodnie z obiektywnym charakterem wartości osobowych będzie też zakładał, że jest to złe dla każdego człowieka, który tego doświadcza. Tak samo, gdy uzna, że dobrą rzeczą jest dla niego posiadanie szerokiej wiedzy i dużych zdolności matematycznych, dojdzie z pewnością do wniosku, że dobre jest to również dla jego dzieci. Przy takim podejściu rzeczy dobre i złe nie przypadają w udziale nikomu z powodu własności, jakie można mu przypisać, czy z powodu doznań, jakie w nim wywołują, lecz ze względu na ich rzeczywistą wartość, którą posiadają w sposób bezwzględny i samoistny.

U podstaw tak rozumianej natury wartości osobowych leżą najczęściej dwie idee. Pierwsza ma charakter czysto teoretyczny, gdyż wynika z metaetycznego żądania, żeby wartości nie były zakładnikami czyichkolwiek stanów umysłu na modłę internalistyczną, lecz by stosowały się do wszystkich osób oraz przypadków bezpośrednio. Druga wynika natomiast z trudności, jakie zdają się nieuchronnie stać przed tymi, którzy chcieliby realizować model wartości względnych wobec podmiotu w praktyce społecznej. Dystrybutywna teoria sprawiedliwości utrwaliła przekonanie, że żaden społecznie istotny podział dóbr nie może opierać się wyłącznie na wartościach, których źródłem jest własna i niepowtarzalna perspektywa jednostki biorącej w niej udział. Jest to cenna uwaga. Wynika z niej, że ustalenie w tej mierze słusznych zasad nie powinno być uzależnione wyłącznie od zadowolenia, jakie z tego powodu przypada *post factum* poszczególnym beneficjentom, lecz musi brać pod uwagę interesy wszystkich uczestników, zanim podział dóbr zostanie w ogóle dokonany. To wymaga jednak, aby decyzja o tym, co jest dobre dla poszczególnych osób, zapadała w trybie wyprzedzającym i uznaniowym, co oznacza, że przy ustalaniu sprawiedliwych zasad podziału pod uwagę nie bierze się słusznego skądinąd prawa jednostki do decydowania o tym, co stanowi dla niej dobro z jej własnego punktu widzenia w oparciu o zdefiniowaną już względność wartości. W życiu publicznym często stosuje się tego rodzaju praktykę, gdyż w przeciwnym razie mogłoby dojść do paradoksalnej sytuacji, w której wartość każdej czynności związanej

z dystrybucją dóbr należałoby uzgadniać kolejno ze wszystkimi osobami, na rzecz których się ją podejmuje. Ten konieczny ze względów praktycznych kompromis zakłada, że czasami trzeba wyrazić zgodę na działania ze względu na przekonanie o wartości osobowej, które nie pochodzi od osób, dla dobra których działania te są wykonywane. Za takim poglądem przemawiają dwie ważne racje, a mianowicie, że takie postępowanie nie ma wyraźnych znamion aktu paternalistycznego, zgodnie z którym jakaś osoba wie lepiej, co jest dobre dla innych ludzi niż oni sami⁸, oraz to, że w pewnych sytuacjach jest ono najbardziej efektywnym sposobem zapewnienia w życiu publicznym maksimum możliwego do zastosowania dobra osobowego.

Omawiane podejście do dobrych i złych rzeczy przypadających w udziale konkretnej osobie, które przedstawia obiektywny charakter wartości osobowych, nie może mieć podobnej rangi w odniesieniu do każdej rzeczy, która sprawia, że coś jest dobre lub złe dla niej samej. Jeżeli ze znanych nam już powodów gotowi jesteśmy zgodzić się bez większych oporów, że wolność i dochód zapewniający egzystencję mogą być uważane w ramach polityki społecznej państwa za rzeczy dobre dla konkretnych osób niezależnie od tego, co one same mają do powiedzenia na ten temat, to z pewnością protestowalibyśmy, gdyby ktoś chciał w podobny sposób określić wartość, jaką dla tych osób miałyby na przykład ich udział w biegu przełajowym lub w koncercie poświęconym najwybitniejszym twórcom muzyki aleatorycznej. W dwóch ostatnich przypadkach skłonni jesteśmy uznać, że wartości winny być względne wobec podmiotu, a to znaczy, że udział w biegu przełajowym lub w koncercie muzycznym nie może być dla tych osób dobry lub zły tylko dlatego, że jest dobry lub zły bez względu na to, jakie doznania przypadłyby im w udziale z powodu uczestnictwa w tych imprezach. Stoję więc na stanowisku, że w odniesieniu do tego rodzaju rzeczy, które mieszczą się w granicach naszego własnego życia, a do takich rzeczy należy z pewnością bieganie i słuchanie muzyki, wartości powinny mieć charakter osobowy.

Pogląd ten eliminuje ideę podmiotowej neutralności w odniesieniu do wartości osobowych, które stanowią część ludzkiego dobrostanu, niemniej jednak nie przesądza o tym, jak należałoby ostatecznie rozumieć powiedzenie, że coś jest dobre lub złe dla jakiejś osoby. Jedną z możliwości może uwzględnić

⁸ D.W. Brock, *Paternalism and Autonomy*, „Ethics” 1988, Vol. 3, s. 559.

Szeroką odmianę względności wobec podmiotu: A jest dobre/złe tylko wtedy, gdy jest dobre/złe dla osoby, której się przydarza.

lub

Szeroką odmianę względności wobec podmiotu w wersji porównawczej: A jest lepsze/gorsze niż B tylko wtedy, gdy A jest lepsze/gorsze niż B dla osoby, której się przydarza.

Pogląd obejmujący tak zdefiniowaną względność wartości osobowych nie zakłada, że sąd mówiący o tym, iż pewne rzeczy są dla jakiejś osoby dobre lub złe, pociąga za sobą w sposób konieczny twierdzenie, że mają one dla niej taką wartość *jedynie w granicach jej własnego dobrostanu*. W jego ramach stawia się dużo mocniejszą tezę, a mianowicie, że względność wobec podmiotu uznaje się za konieczny warunek istnienia wszystkich wartości. Stopień wiarygodności tego typu koncepcji subiektywistycznych jest z pewnością ważnym zagadnieniem w ramach ogólnie pojętej aksjologii, jednak dla rozważań związanych ściśle ze sposobem oceniania, jaką wartość ma życie jakiejś osoby dla niej samej – z czym łączą się niekiedy takie partykularne kwestie, jak własny interes podmiotu czy jego pomyślność – nie może stanowić głównego przedmiotu zainteresowania⁹. Wydaje się, iż kluczową rzeczą dla prawidłowego rozumienia ludzkiego dobrostanu jest ustalenie warunków, których spełnienie wystarczy do wyjaśnienia tego, co faktycznie mamy namyśli, gdy mówimy, że coś jest dobre dla jakiejś osoby. Z tego powodu o wiele ważniejsza wydaje się możliwość zakładająca

Wąską odmianę względności wobec podmiotu: A jest dobre/złe dla jakiejś osoby tylko wtedy, gdy jest dobre/złe dla tej osoby w ramach jej dobrostanu

⁹ Odmienne stanowisko w tej sprawie zajmują: J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, London: Penguin 1977, s. 66; J. Narveson, *Utilitarianism and New Generation*, „Mind” 1967, Vol. 76, s. 62–72; G. Arrhenius, W. Rabinowicz, *Better to Be Than Not to Be*, [w:] H. Joas, B. Klein (red.), *The Benefit of Broad Horizons. Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science*, Leiden–Boston: Penguin 2010, s. 401; D. Parfit, *On What Matters*, Oxford–New York: Oxford University Press 2011, t. 1, s. 101–102.

lub

Wąską odmianę względności wobec podmiotu w wersji porównawczej:
A jest lepsze/gorsze niż B dla jakiejś osoby tylko wtedy, gdy jest lepsze/
gorsze dla tej osoby w ramach jej dobrostanu.

Wbrew temu, co się niekiedy sądzi, zwolennik poglądu obejmującego tak szczegółowo zdefiniowaną względność wartości osobowych nie jest zobligowany do przyjęcia takiej wersji twierdzenia „A jest dobre/złe dla jakiejś osoby”, żeby było do końca jasne, kto i z jakiego punktu widzenia dokonuje oceny. Gdy słyszymy, jak ktoś mówi, że podjęcie studiów medycznych jest dobre dla jego dziecka, to próbując zrozumieć, co ma na myśli, nie będziemy prawdopodobnie zakładać niczego równie absurdałnego jak to, że studiowanie medycyny może być dla kogoś dobre z punktu widzenia jego rodziców tylko dlatego, że sądzą oni, iż jest to dobre dla nich samych. Rozumiemy bowiem, że wąska odmiana względności wobec podmiotu w sposób jednoznaczny uzależnia przypisywane mu wartości osobowe od prawdy twierdzenia, że to, co jest ich przedmiotem, i co mu się przydarza, sprawia, że życie, jakim żyje, jest dobre lub złe dla niego samego. Rozumienie tego wszystkiego nie gwarantuje pełnej zgodności poglądów na temat tego, co faktycznie znaczy powiedzenie, że pewne rzeczy są dla jakiejś osoby dobre lub złe. Na tej podstawie niektórzy dojdą być może do wniosku, że nie znaczy ono nic innego aniżeli to, że taką wartość mają one dla niej z jej własnego punktu widzenia. Inni mogą mieć nieco odmienne zdanie na ten temat. Mogą mianowicie twierdzić, iż rzeczy, które przydarzają się tej osobie, są dla niej dobre lub złe dlatego, że oni sami – lub jacyś inni ludzie – są przekonani, iż osoba ta z powodu zajścia tego rodzaju rzeczy znajdzie się w takim stanie lub doświadczy takich doznań, że względu na które nie sposób byłoby racjonalnie przypuszczać, że sama mogłaby zająć w tej sprawie jakieś inne stanowisko. Choć oba punkty widzenia zakładają, że jedynym źródłem wartości osobowych mogą być wyłącznie własności przynależące podmiotowi, nie ma jednak między nimi zgody co do tego, z jakiej perspektywy powinno się dokonywać oceny.

To pozwala wyróżnić dwa rodzaje wąskiej odmiany względności:

(1) Wewnętrzną: A jest dobre/złe dla jakiejś osoby tylko wtedy, gdy jest dla niej dobre/złe z jej własnego punktu widzenia

i

(2) Zewnętrzna: A jest dobre/złe dla jakiejś osoby, gdy jest dla niej dobre/złe z punktu widzenia ludzi, którzy w swoim sądzie na ten temat kierują się doznaniem oraz stanami, jakie ta osoba może doświadczać pod wpływem A

oraz dwa rodzaje wąskiej odmiany względności w wersji porównawczej:

(1') Wewnętrzna: A jest lepsze/gorsze niż B dla jakiejś osoby tylko wtedy, gdy jest lepsze/gorsze dla niej z jej własnego punktu widzenia

i

(2') Zewnętrzna: A jest lepsze/gorsze niż B dla jakiejś osoby, gdy jest dla niej lepsze/gorsze z punktu widzenia ludzi, którzy w swoim sądzie na ten temat kierują się doznaniem oraz stanami, jakie ta osoba może doświadczać pod wpływem A.

Różnica występująca między jedną a drugą wersją nie polega jedynie na tym, że inny jest podmiot dokonujący oceny, i że z tego powodu odmienny status logiczny mają przekonania na temat dających się przypisać tej osobie doznań, ze względu na które taka ocena w ogóle jest możliwa. O wiele ważniejszy wydaje się fakt, że w każdym przypadku pod uwagę może być brane inne kryterium ewaluacji tych własności, których istnienie wyznacza ostatecznie wartości osobowe. Gdy mówimy, że coś jest dobre dla jakiejś osoby z wewnętrznego punktu widzenia, to nie sprowadzamy tego osądu wyłącznie do powiedzenia, że z tego powodu doświadcza ona takich lub innych stanów, lecz również zakładamy, że osoba ta nadaje *de facto* takie, a nie inne wartości doznaniom, jakie przypadają jej w udziale z powodu zajęcia ocenianego stanu rzeczy lub dlatego, że doznania te generują taką, a nie inną ocenę tego stanu rzeczy. W perspektywie zewnętrznej jest inaczej. Tutaj bardziej istotne są czynniki o charakterze ontologicznym, a mianowicie określone stany i własności, jakich może ona doświadczać, natomiast ich aksjologiczna funkcja w ramach wąskiej odmiany względności może być wyznaczana z pozajednostkowego i, co ważniejsze, z pozapodmiotowego punktu widzenia, na przykład z punktu widzenia opinii publicznej lub tradycyjnego sposobu użycia niektórych słów.

Chciałbym rozważyć poruszoną kwestię nieco szerzej, biorąc pod uwagę znaczenie słowa „ból”, i takie doznania empiryczne, jak odczuwanie

bólu czy cierpienie. Większość z nas zgodzi się zapewne co do tego, że w powszechnym odczuciu wszelki ból uważany jest za moralnie zły, a im go więcej i im większe cierpienie wynikające z jego odczuwania, tym jest gorszy dla osoby, która go doświadcza. Kompleksowe uzasadnienie dla takiego stanowiska przedstawiają zazwyczaj teorie hedonistyczne oraz zwolennicy obiektywnego charakteru wartości osobowych¹⁰. Powstaje jednak pytanie, czy tego rodzaju ściśle połączenie bólu z wartością osobową rzeczy, która go wywołuje, może występować również w obu rodzajach wąskiej odmiany względności.

Aby to sprawdzić, odwołam się do przykładu

Nieuchronnej męki: pewna osoba znalazła się w sytuacji, w której miało miejsce zdarzenie A wywołujące u niej długotrwały i intensywny ból fizyczny. Wszystko wskazuje na to, że wbrew woli tej osoby, a także niezależnie od podjętych przez nią działań oraz istniejących w tej mierze możliwości, zdarzenie to zajdzie jeszcze wiele razy, powodując u niej każdorazowo równie duże cierpienie.

W odniesieniu do tego konkretnego przypadku pytanie to przybiera następującą postać: Czy można założyć, iż rzeczą niepodlegającą dyskusji jest to, że zajście A jest złe dla tej osoby zarówno w perspektywie wewnętrznej, jak i zewnętrznej?

Gdy próbujemy udzielić na nie odpowiedzi z punktu widzenia osoby, która pod wpływem zdarzenia A doznaje tego rodzaju cierpienia, to musimy polegać na tym, co ona sama ma do powiedzenia w tej sprawie. Odwoływanie się w tym celu do opinii, jaką na ten temat mają inni ludzie, bądź do uznanych teorii moralnych, jest niezgodne z przyjętym rozumieniem wartości osobowych właściwych dla wewnętrznej perspektywy w ramach wąskiej odmiany względności. Tutaj zakłada się bowiem bezwzględnie, że każdy sąd ogólny typu „A jest dobre/złe dla jakiejś osoby” może być uznany za słuszny tylko wtedy, gdy jest co najmniej niesprzeczny z sądem, jaki na ten sam temat wypowiedziała ta osoba, a gdy nie ma możliwości ustalenia, czy brak zgodności zachodzi, czy nie zachodzi, nie sposób wyrokować, na ile prawdziwe jest to, co sąd ten głosi. Ponadto przekonanie, że A jest złe dla tej osoby, byłoby przekonaniem prawdziwym nie dlatego, że doznawanie tak intensywnego i długotrwałego bólu fizycznego byłoby dla niej złe z jej

¹⁰ D. Parfit, *On What Matters*, dz. cyt., t. 1, s. 73–78, 101–107.

własnego punktu widzenia, lecz pod warunkiem, że z jej własnego punktu widzenia doznawanie takiego bólu byłoby dla niej złe z powodu zajścia zdarzenia A. Nikt, kto rozumie złożoną naturę okoliczności leżących u podstaw prawidłowego formułowania ocen w granicach wewnętrznej perspektywy, nie powinien mieć wątpliwości, że nawet największe cierpienie nie zawsze musi jednoznacznie determinować wartość, jaką dla pewnych ludzi mają powodujące je rzeczy. W odniesieniu do bardzo wielu osób prawdziwe byłoby zapewne stwierdzenie, że z ich własnego punktu widzenia złe byłoby dla nich wszystko to, co sprawia im ból. Nie musiałyby to jednak być prawdą w odniesieniu do każdej osoby. Niektórzy mogliby wypowiedzieć taką ocenę w odniesieniu do niemałej liczby konkretnych rzeczy, lecz mogliby jednocześnie uznać, że są również i takie, które sprawiają im ból, a których w przytoczonym sensie nie uważają za złe dla siebie. Ponadto nie wiadomo nigdy do końca, kim są osoby, do których można by zastosować taką mocną, bezwyjątkową zasadę, a kim są ci, do których stosuje się wyłącznie jej słabsza odmiana.

Gdyby osobą znajdującą się w sytuacji nieuchronnej męki był zwolennik jakiejś radykalnej odmiany hedonizmu preferencji bądź jednej z teorii zaspokajania pragnień, to można by wiarygodnie przypuszczać, że albo wyznawane poglądy spowodowały, że zajście A uznał on z własnego punktu widzenia za złe, albo że wyznaje on te poglądy dlatego, iż taką właśnie wartość ma dla niego ta rzecz. Zgodnie z tym, co powiedziałem wcześniej, nie sugeruję w ten sposób, że zajście A mogłoby być dla niego złe niezależnie od tego, jakie byłoby jego własne zdanie w tej kwestii. Twierdzę jedynie, że gdyby wypowiedział się na ten temat, to jego zdanie byłoby właśnie takie, a to nie znaczy niczego więcej poza tym, co już ustaliłem, a mianowicie, że A nie może być uważane za złe dla tej osoby, dopóki on sam nie będzie tak uważał na podstawie doznań, które przypadają mu w udziale z powodu zajścia A. Nie zawsze jednak trzeba formułować tego typu zastrzeżenia. Nie byłoby takiej konieczności, gdybyśmy założyli na przykład, że osobą doświadczającą podobnego cierpienia był Zygmunt Freud. Jest rzeczą znaną, że przez ostatnie lata swojego życia Freud zmagał się z cierpieniem powodowanym przez nowotwór jamy ustnej. Poddał się ponad 30 zabiegom oraz operacjom mającym na celu poprawę jego zdrowia, zgodził się nosić specjalną protezę, która utrudniała mu swobodne mówienie, jednak stanowczo odmawiał przyjmowania mocnych leków usmierzających ból, ponieważ nie chciał, aby nienaturalny stan dobrego samopoczucia czy błogostanu, jaki

często temu towarzyszy, zakłócał bądź uniemożliwiał logiczne i wnikliwe myślenie, które potrzebne mu było w pracy twórczej¹¹. Zastanawiając się, co w takiej sytuacji było dla Freuda dobre lub lepsze z jego własnego punktu widzenia, nie możemy pominąć faktu, że odpowiedź może być niezgodna z tym, w co wielu z nas wierzy, gdy ma na uwadze swoje własne życie, i co chciałoby uznać z tego powodu za niekwestionowaną prawdę. Jeśli jednak rozumiemy głęboki sens poglądu, zgodnie z którym coś jest dobre dla jakiejś osoby tylko wtedy, gdy jest dla niej dobre z jej własnego punktu widzenia, to nie powinniśmy odrzucać sugestii, że w sytuacji nieuchronnej męki, w jakiej Freud faktycznie się znalazł, cierpienie było dla niego czymś dobrym, oraz że było dla niego lepsze niż jakikolwiek stan euforii, który byłby możliwy do osiągnięcia na skutek przyjmowania leków przeciwbólowych.

Przykład ten pokazuje niektóre problemy, przed którymi stoją zwolennicy zewnętrznego punktu widzenia w odniesieniu do wąskiej odmiany względności wobec podmiotu. Zakładają oni, że coś może być dobre dla jakiejś osoby w ramach jej własnego dobrostanu, gdy jest dobre dla niej z punktu widzenia ludzi, którzy w swojej ocenie wartości osobowych kierują się wyłącznie doznaniem, jakie ta osoba doświadcza pod wpływem rzeczy będącej jej przedmiotem. W ten sposób dają do zrozumienia, że wartości osobowe, które zawsze przecież mają charakter względny w tym sensie, że łączą się ściśle z konkretnymi ludźmi, mogą być ustalane przez osoby, których bezpośrednio nie dotyczą. To rodzi jednak pytanie, czy dysponują oni jakąś sprawdzoną metodą, która pozwalałaby im wnioskować zarówno o wewnętrznych przeżyciach innych ludzi, powstających w odpowiedzi na to, co się im przydarza, jak i o ich aksjologicznych postawach wobec tych przeżyć oraz, za ich pośrednictwem, wobec rzeczy przyczyniających się do ich powstania. Wydaje się, że w tego typu argumentacji nie ma innej możliwości i trzeba zawsze wychodzić od tego, co wiemy na ten temat o nas samych, a następnie za pomocą rozumowania przez analogię dowodzić istnienia tych rzeczy u innych ludzi ze względu na ich podobieństwo do nas. Takie postępowanie nie może jednak dać w pełni wiarygodnych rezultatów w odniesieniu do rozważanej kwestii. O ile bowiem mogą sobie na tej podstawie wyobrazić, co czuje osoba doświadczająca przenikliwego

¹¹ J.P. Griffin, *Are There Incommensurable Values?*, „Philosophy and Public Affairs” 1977, Vol. 7, s. 39–59. Nieco odmienne wnioski z tego przypadku wyciąga D. Parfit, *Racje i osoby*, dz. cyt., s. 564.

bólu i jaką wartość może nadawać rzeczom, które ból ten powodują, to tak naprawdę dowiaduję się w ten sposób tylko tego, jakie doznania i decyzje aksjologiczne charakteryzowałyby w tej sytuacji *mnie samego*, gdybym znalazł się w identycznej sytuacji; nie dowiaduję się natomiast niczego, co jest ważne i co mnie interesuje, a mianowicie, jak to jest *dla tej osoby* doświadczać takiego bólu z jej własnego punktu widzenia. Gdybym zajął jej miejsce, pozostając w istocie rzeczy sobą – co wymaga racjonalnego skądinąd założenia, że nie sposób dokonać dalej idącej metamorfozy własnej tożsamości – moje doznania i oceny nie musiałyby być podobne do doznań i ocen tej osoby. Myślę nawet, że byłoby tak również wówczas, gdyby okazało się, że w jakiś cudowny sposób mam jednak możliwość przekształcić się w tę osobę, albowiem nie sposób zaprzeczyć, że w moim obecnym stanie nie mógłbym wiarygodnie twierdzić, co bym odczuwał i jak bym oceniał moje życie po tak radykalnej zmianie.

Jeżeli zrozumienie tego, jakie doznania przypadałyby w udziale innej osobie z powodu zachodzących zdarzeń oraz tego, jakie wartości przypisywałaby ona tym zdarzeniom pod wpływem tych doznań, wymaga wnioskowania, którego źródłem jest jakiś rodzaj introspekcji, to nie można optymistycznie zakładać, że kiedykolwiek będziemy dysponować na ten temat wystarczającą wiedzą. Nawet jeśli w jakichś konkretnych sytuacjach moglibyśmy dosyć trafnie przypisywać innym osobom określone stany umysłu na podstawie występującego między nami podobieństwa, nie rozwiewa to do końca wątpliwości, czy zdolni jesteśmy do tego, aby w pełni pojąć znaczenie oraz wartość, jakie mają one dla tych osób z ich własnego punktu widzenia. Istnienie wewnętrznych doświadczeń nie wiąże się wyłącznie z prywatną perspektywą podmiotu w tym sensie, że prawdziwe twierdzenie o ich wystąpieniu może sensownie wypowiedzieć tylko on sam. Stwierdzanie tego typu faktów psychofizycznych jest możliwe również wtedy, gdy wychodzimy poza własny punkt widzenia. Przypadek Freuda pokazuje jednak, że tak rozumiana możliwość obiektywnego przypisywania doznań może całkowicie pomijać ich subiektywny charakter z powodu naszej niezdolności do tego, aby uchwycić je od wewnątrz¹². Możemy dziwić

¹² Istniejące standardy oraz nasze własne stanowisko w stosunku do czynności polegających na ekstremalnych okaleczeniach własnego ciała może skutecznie uniemożliwiać zrozumienie postępowania zdrowej kobiety, która domaga się mastektomii prawej piersi, aby osiągać lepsze rezultaty w strzelaniu z łuku, zob. T. Schramme, *Should We Prevent Non-Therapeutic Mutilation and Extreme Body Modification?*, „Bioethics”

się niepomernie, że w pewnych okolicznościach ktoś nadaje taką właśnie wartość swemu cierpieniu lub rzeczom, które cierpienie to spowodowały, niemniej jednak nie powinniśmy się upierać, że w tej sprawie możemy dowiedzieć się czegoś więcej w inny sposób.

Jest jeszcze inna metoda, do której czasami próbują odwoływać się zwolennicy zewnętrznego punktu widzenia w ramach wąskiej odmiany względności dobra i zła. Otóż zakładają oni, że osobowe wartości mogą być wyznaczone w sposób wiarygodny na podstawie racjonalnego namysłu podmiotu¹³. W przybliżeniu wygląda to w ten sposób, że za dobre dla jakiejś osoby uznaje się rzeczy, których wystąpienie w pełni harmonizuje z życiem, któremu osoba ta przypisałaby podobny walor, posługując się zasadami tzw. rozważnej refleksji, tj. po uświadomieniu sobie wszystkich istotnych faktów, jakie mogłyby mieć w nim miejsce, oraz po dokładnym rozważeniu wynikających z nich konsekwencji. U źródeł tego pomysłu leżało przekonanie, że gdyby udało się w sposób precyzyjny i jednoznaczny ustalić proceduralne reguły racjonalnej refleksji, to formułowane na tej podstawie zdania, przypisujące komuś określoną wartość jego życia, mogłyby mieć takie samo znaczenie w pierwszej, jak i w trzeciej osobie. Działoby się tak dlatego, gdyż dobro oraz zło, jakimi cechowałyby się dla nas rzeczy, wyznaczone byłyby w każdym przypadku przez obiektywnie racjonalny plan naszego istnienia. Urzeczywistnienie tej wizji wymagałoby jednak pokonania wielu trudności praktycznych. Jedną z nich jest bezwzględny wymóg, aby nie zostały pominięte żadne istotne w tej mierze okoliczności. Oznacza to, że każdy, kto w ten sposób ustalałby wartość czyjegoś życia, obojętnie, czy byłby jego podmiotem, czy osobą pochodzącą z zewnątrz, musiałby precyzyjnie i prawidłowo zaklasyfikować oraz opisać wszystkie znaczące fakty, a także dokładnie przewidzieć, w jaki sposób wpływają one na jego życie. Nawet gdyby jakimś sposobem udało się osiągnąć ten nierealny w gruncie rzeczy cel, pozostałaby jeszcze wątpliwość, czy spełnienie tych wszystkich

2008, Vol. 1, s. 8–15. O tego rodzaju problemach występujących między istotami ludzkimi a pozaludzkimi pisał T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, [w:] *Pytania ostateczne*, dz. cyt., s. 204–210.

¹³ Mam na myśli ideę, która została zapoczątkowana na początku ubiegłego wieku przez J. Royce'a (*The Philosophy of Loyalty*, New York 1908, wykl. IV), a następnie była krytycznie rozwijana przez J. Rawlsa (*Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 542–616). Warto zwrócić uwagę na polemikę, jaką z poglądami Rawlsa przeprowadził D. Parfit (*On What Matters*, dz. cyt., t. 1, s. 103–105).

warunków rzeczywiście gwarantuje jedność poglądów w tej sprawie, tj. czy nie może zdarzyć się tak, że ten, komu za pomocą tej metody przypisano by – lub gdyby on sam w ten sposób przypisał sobie – taką bądź inną wartość życia, mógłby poczuć się tym szczerze zawiedziony oraz rozczarowany, ponieważ mógłby dojść do wniosku, że z jego własnego punktu widzenia – który bierze pod uwagę posiadane przez niego pragnienia i potrzeby oraz przypadające mu w udziale doznania – rzeczywista wartość jego życia jest faktycznie zupełnie inna.

Nie twierdząc, że zasady racjonalności są całkowicie bezużyteczne w ustalaniu wartości osobowych. Każdy, kto badał tę sprawę, dobrze wie, że w wielu przypadkach mogą prawidłowo ukierunkowywać naszą refleksję w tym względzie i prowadzić do sformułowania dużo bardziej właściwych sądów aniżeli te, które zostałyby przez nas wyrażone bez pomocy tych zasad. Sądzę jednak, że przesadą byłoby powiedzenie, że w sposób automatyczny, i przez to niejako neutralny wobec podmiotu, wyznaczają one końcowe oceny na temat wartości czyjśgo życia.

Dosyć trafną eksplikacją dla zaprezentowanego poglądu wydaje się być znana przypowieść Johna Rawlsa o człowieku, który znajdował przyjemność w liczeniu żdźbeł trawy:

Wyobraźmy sobie osobę, dla której jedyną przyjemnością jest liczenie żdźbeł trawy na różnych geometrycznie ukształtowanych powierzchniach, takich jak skwery parkowe czy starannie przyszyżone trawniki. Pod innymi względami jest to osoba inteligentna i posiadająca niezwykle zdolności, która żyje z rozwiązywania za pieniądze trudnych problemów matematycznych. [...]. Jeśli jednak ustalimy, że osoba ta ma taką naturę, że lubi ten właśnie rodzaj działania, i że stanu tego nie da się zmienić, to z całą pewnością będziemy musieli uznać za racjonalne, że plan [dotyczący życia] tej osoby powinien koncentrować się na liczeniu żdźbeł trawy. To właśnie będzie celem kierującym działaniem tej osoby, a więc będzie stanowić jej dobro¹⁴.

Jeżeli uważamy, że osoba ta, oddając się z niemalym zaangażowaniem tak niecodziennemu i spektakularnemu zajęciu, marnotrawi czas na zupełnie bezużyteczne i nieistotne dla innych ludzi działanie, to możemy z tego powodu nabrać przekonania, że jej życie nie może być dla niej niczym dobrym. Do podobnego wniosku dojdziemy prawdopodobnie również wtedy, gdy

¹⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 590.

sami spróbujemy najpierw postawić się na jej miejscu, a następnie podejmiemy wysiłek, aby wyobrazić sobie, co w tej sytuacji osoba ta uznałaby za dobre lub złe. W pierwszym przypadku wartość życia miałaby charakter podmiotowo neutralny, w drugim natomiast, choć byłaby do pewnego stopnia względna wobec podmiotu, nie brałaby pod uwagę w należyty sposób wewnętrznej perspektywy, tj. tego, co faktycznie byłoby dobre lub złe dla tej osoby z jej własnego punktu widzenia. Nie ma obiektywnych przeciwwskazań wobec jednego lub drugiego sposobu oceniania czyjegoś życia. Wszystko zależy od tego, czego chcemy dowieść lub czego chcemy się dowiedzieć. Jeśli celem jest ustalenie, jaką wartość powinno się przypisywać pewnym rzeczom w naszym życiu lub samemu życiu, to odwołanie się do któregoś z tych stanowisk nie może być uważane za błąd. Inaczej przedstawia się sprawa, gdy interesujemy się konkretnymi osobami, zachowując w pełni realistyczną perspektywę, tj. biorąc je takimi, jakimi są one w rzeczywistości, bez względu na różnice, jakie dzielą te osoby od nas czy od pozostałych ludzi, i gdy chcemy zrozumieć, jaką wartość mają dla nich te rzeczy, a w tym również ich życie, z ich własnego punktu widzenia. Tutaj powoływanie się na nasze osobiste poglądy czy doznania, lub też na powszechnie uznawane i przyjęte w tym zakresie standardy normatywne, jest nieporozumieniem, gdyż skutecznie uniemożliwia osiągnięcie założonego celu. Gdy mówimy, że liczenie źdźbeł trawy jest rzeczą złą dla wykonującej tę czynność osoby, która robi to z własnej woli i z niejakim upodobaniem, to tak naprawdę nie chcemy przez to powiedzieć niczego więcej ponad to, że powinna się ona zmienić i przyjąć obowiązujące w tej mierze kryteria oceny, które uznawane są za słuszne przez pozostałych ludzi. Nie interesuje nas, co faktycznie jest dobre dla tej osoby z jej własnego punktu widzenia, ani co ona rzeczywiście odczuwa lub co myśli na ten temat. Mając na względzie obiektywne lub neutralne wobec tej osoby zasady, ustalamy nie tylko to, co z punktu widzenia nas wszystkich powinno być uważane dla niej za dobre lub złe, ale również i to, jakim rzeczom ona sama powinna nadawać taką lub inną wartość. Reguły te mają na ogół bardzo zróżnicowany charakter, jednak najczęściej dotyczą ogólnych idei racjonalności, jak to jest w przypadku sformułowanego przez Dereka Parfita problemu nietożsamości, bądź wspólnej wszystkim ludziom natury, co było charakterystyczne dla wszystkich bez mała przedstawicieli moralnego sentymentalizmu w epoce oświecenia, i co do dzisiaj jest przedmiotem akceptacji w niektórych teoriach naturalistycznych. Zakładają one, że rzeczy przypadające w udziale jakiejś osobie oraz

wykonywane przez nią czynności, które odbiegają od tego, co może być aprobowane na podstawie uniwersalnych zasad racjonalnego rozumowania bądź podmiotowo neutralnej idei ludzkiej natury, są dla niej złe niezależnie od tego, co ona sama miałaby do powiedzenia na ten temat.

Uwagi te pokazują, że powiedzenie, iż *coś jest dobre lub złe dla jakiejś osoby* może mieć wiele nieprzystających do siebie znaczeń. Nie zamierzam prowadzić na ten temat rozważań mających na celu ustalenie, czy któreś z nich powinno nas bezwzględnie obowiązywać niezależnie od sytuacji, w której dokonujemy takiej oceny, oraz niezależnie od tego, co stanowi jej przedmiot i jakie stany oraz doznania wywołuje on u osoby będącej jej podmiotem. Tam, gdzie w grę wchodzi interesy różnych ludzi oraz gdy istnieje możliwość ich naruszenia poprzez zadawanie im niezасłużonego cierpienia, wartości osobowe nie mogą mieć wyłącznie subiektywnego charakteru, jaki wynika z wąskiej odmiany względności zarówno w wersji wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Tak więc, gdy w sposób świadomy wykonuję czynność, w wyniku której krzywdzę inne osoby, to wartość, jaką to działanie ma dla mnie samego, nie powinna być może uwzględniać tylko tego, co sam odczuwam z tego powodu. Zbyt wiele jest osób, którym przydarzają się przyjemne doznania z powodu zadawania bólu innym, abyśmy mieli godzić się na tak wąską interpretację wartości osobowych w podobnych okolicznościach. Nie wykluczam, że w tego typu przypadkach potrzebny byłby prawdopodobnie bardziej obiektywny punkt widzenia. Są jednakże sytuacje, w których nie ma takiej konieczności. Są również i takie, jak się wydaje, w których ustalanie wartości osobowych na podstawie kryteriów neutralnych wobec ich podmiotu byłoby czymś niezrozumiałym, a nawet niestosownym. Dzieje się tak na przykład wówczas, gdy ocenia się w ten sposób coś, czego znaczenie nie wykracza poza granice czyjegoś życia i z zewnętrznego punktu widzenia jest trudne do uchwycenia. Jeśli dowiadujemy się, że jednego z naszych znajomych nagle porzuca partner, z którym dzielił on swe życie przez ostatnich kilka lat, to przy formułowaniu właściwego sądu określającego, jaką wartość ma to zdarzenie dla porzuconej osoby, nie chodzi tylko o to, że sąd ten nie może nie brać pod uwagę naszej wiedzy o tym, co mogłaby odczuwać bądź myśleć na ten temat ta osoba, lecz o to przede wszystkim, co *faktycznie* z tego powodu ona sama doznaje i jaką *faktycznie* wartość nadaje na tej podstawie temu, co się jej przydarzyło.

Ocena czyjegoś życia, rozumiana tak, jak pojmowali ją protagoniści obiektywnego charakteru wartości osobowych, wymaga zachowania

bezstronności nie tylko wobec niemożliwych do pogodzenia interesów poszczególnych ludzi, na które może wyrzucić niepożądany wpływ jednostkowy punkt widzenia, lecz także wobec sprzecznych przekonań każdego z nich na temat tego, co w ich życiu jest dla nich najlepszą lub najgorszą rzeczą. Tak zdefiniowana moralność wymusza odwołanie się do reguł, które każdy z nas powinien uznawać niezależnie od własnych interesów i posiadanych przekonań o tym, jaki sposób życia uznaje dla siebie za najwłaściwszy. Gdy rodzi się konflikt między poglądami różnych osób odnośnie do tego, jaki jest najlepszy sposób życia, i gdy może to prowadzić w konsekwencji do zagrożenia interesów tych osób, moralność powinna pełnić rolę arbitra, który stara się doprowadzić do rozstrzygnięcia sporu, traktując na równi zarówno te interesy, jak i wszystkie wyrażane w tej sprawie przekonania. Tam jednak, gdzie wartość osobowa nie wychodzi poza granice jednostkowego życia, nie tylko nie ma potrzeby, żeby ją korygować, ale wydaje się ze wszech miar słuszne, aby twierdzić, że takie postępowanie byłoby wbrew powszechnie uznanemu prawu, jakie przysługuje każdemu z nas do własnych poszukiwań takiego sposobu życia, jaki, jego zdaniem, byłby najlepszy dla niego samego. Stoję zatem na stanowisku, że sądy określające wartość, jaką rzeczy mają dla konkretnych ludzi w ramach ich własnego dobrostanu, powinny być formułowane wyłącznie w kategoriach wewnętrznej odmiany względności wartości wobec podmiotu, tj. tego, co jest dla nich dobre lub złe z ich własnego punktu widzenia¹⁵.

Wydaje się, że pogląd ten stosuje się również do ocen dokonywanych w odniesieniu do całego życia. Zastanawiając się na przykład, jaką wartość dla mojej córki ma życie, którym ona żyje, dochodzę do wniosku, że nie mogę pominąć tego wszystkiego, co konstytuuje jej własną, wewnętrzną perspektywę, w ramach której ona sama dokonywałaby tego rodzaju oceny. Większość z tych rzeczy jest jednak dla mnie niedostępna i mogę brać je pod uwagę tylko w sposób hipotetyczny – opierając się na własnych domysłach. Postępując w ten sposób, wyobrażam sobie, że jej doznania i myśli są moimi własnymi, lecz nie mogąc stać się nią samą, próbuję w istocie rzeczy dokonać dość karkołomnego zabiegu, a mianowicie spojrzeć na jej życie z jej własnego punktu widzenia, pozostając nadal tym, kim jestem, tj. jej

¹⁵ Podobny pogląd wysunął J. Narveson w cytowanym wyżej artykule *Utilitarianism and New Generations*. W przeciwieństwie do mnie nie wykluczał on możliwości zastosowania w tego typu ocenach wąskiej odmiany względności w wersji zewnętrznej.

ojcem. Gdyby moja ocena dotycząca tego, jaką wartość ma jej życie dla niej samej podana została w wątpliwość przez moją córkę lub przez kogoś, kto – w przeciwieństwie do mnie – mógłby w jakiś cudowny sposób stać się nią samą, to, pomijając z oczywistych powodów kwestię możliwości zastosowania w tym przypadku podejścia paternalistycznego, różnica występująca między w ten sposób ustalonymi wartościami nie mogłaby dotyczyć w żadnej mierze *śłuszności* bądź *prawdziwości* wypowiedianych na ten temat ocen, lecz co najwyżej *przyczyn*, dla których wartość jej życia nie jest taka sama w ramach założonych punktów widzenia. Tak więc przyjmuję, że wartość czyjegós życia może się różnić w zależności od tego, z jakiej perspektywy została dokonana jego ocena, jednak uważam, że za najbardziej wiarygodną należałoby uznawać tę, której dokonujemy w odniesieniu do samego siebie.

Mówiąc o czymś życiu jako o przedmiocie oceny formułowanej w ramach wewnętrznej perspektywy, musimy być bardzo skrupulatni, albowiem istnieje niebezpieczeństwo, że pomieszamy dwa zupełnie odmienne znaczenia, które osoba ta może nadawać własnemu życiu w procesie przypisywania mu takiej lub innej wartości. Rzeczą powszechnie znaną jest to, że ludzie często oceniają swoje życie pod wpływem przydarzających im się rzeczy, gdy mają one dla nich wyraźnie pozytywny lub negatywny wydźwięk emocjonalny, albo też gdy przysparzają im jakichś wymiernych korzyści lub strat. W takim sensie ktoś, kto dowiedział się właśnie, że ma raka trzustki, może nabrać przekonania, że byłoby dla niego lepiej, gdyby nigdy się nie urodził, lub może z tego powodu sądzić, że jego życie zupełnie nie jest warte tego, by nim żyć. Do przeciwnych wniosków dojdzie zapewne osoba, która wygrała właśnie dużą sumę pieniędzy w Lotto. Nasze życie, jako przedmiot wartości osobowej, sprowadzone zostaje najczęściej do faktów, które się nam nieoczekiwanie przytrafiają, lub do jakiejś niewielkiej jego części, w granicach której najbardziej odczuwamy ich skutki. Gdy zatem ktoś w takich okolicznościach uważa, iż życie, które prowadzi, jest dla niego złe z jego własnego punktu widzenia, to wiele wskazuje na to, że może mieć na myśli jedynie to, że zła jest dla niego tylko ta część jego życia, w której, z powodu zajścia tego rodzaju faktów, doświadczał określonych stanów oraz doznań łączących u podstaw wyrażonej w ten sposób oceny.

Zupełnie inaczej sprawy wyglądają, gdy przedmiotem tego rodzaju ocen chcemy uczynić całe życie. W takim przypadku pod uwagę musieliśmy wziąć wszystko to, co się nam w życiu przytrafiło, a gdybyśmy nie dokonywali tego rodzaju oceny na końcu życia, to rozważyć powinniśmy

również i to wszystko, co przypadałoby nam w udziale w jego pozostałej, hipotetycznej części. Specyfika wewnętrznego punktu widzenia, z którego oceniamy własne życie, polega między innymi na tym, że dobro lub zło, jakie ma ono dla nas, zależy od doznań, których doświadczamy z jego powodu, oraz od wartości, jakie pod wpływem tych doznań nadajemy rzeczom powołującym je do istnienia. Osoba, która mogłaby jeszcze przez jakiś czas przeżywać swoje życie, miałaby poważny problem z wyrażeniem tego typu sądu, gdyż musiałaby wiedzieć dokładnie nie tylko, co jej się przydarzy oraz jakie doznania z tego powodu będą jej przypadać w udziale, ale także i to, jakich dokona ocen, a w konsekwencji, jaką konkretną wartość będą miały dla niej rzeczy, które konstytuują w ten sposób ostateczną wartość jej całego życia. Wydaje się, że nie potrafimy dowiedzieć się czegokolwiek o tych sprawach na takim poziomie prawdopodobieństwa, który w minimalnym nawet stopniu mógłby uwiarygodnić dokonaną na tej podstawie ocenę. To powinno wyznaczać sposób postępowania, albowiem tam, gdzie wiadomo, iż nie jest możliwe, aby dowieść, który z dwóch sprzecznych ze sobą sądów jest prawdziwy bądź słuszny, nie można odpowiedzialnie opowiadać się po stronie któregośkolwiek z nich. Za takim stanowiskiem przemawia również i to, że przy założeniu, iż przedmiotem wartości jest życie jakiejś osoby od początku do końca, poważnym problemem może być znalezienie takich stanów lub doznań, które będąc podstawą wyrażonej oceny, stanowiłyby jednocześnie bezpośrednią konsekwencję całości życia rozumianego jako coś, co się jej przydarza. Takie życie nie może być przedmiotem oceny z wewnętrznego punktu widzenia po prostu dlatego, gdyż w podmiocie, który nim żyje, nie pozostawia żadnych śladów mogących służyć do wygenerowania wartości osobowych. Przypadające mu w udziale doznania, które pełnią taką właśnie funkcję, są zawsze pochodną konkretnych zdarzeń i faktów, jakie mają miejsce w obszarze tak rozumianego życia, i mogą stanowić co najwyżej podstawę do określenia wartości tych jego części, które współgrają z nimi ze względu na czas, w jakim zdarza się im ze sobą współistnieć. Metody tej – wbrew temu, co sądził na ten temat Derek Parfit¹⁶ – nie można jednak stosować w odniesieniu do całego życia, gdyż jego wartości osobowej nie sposób ustalić nawet za pomocą megautylitarystycznej kalkulacji obejmującej wszystkie istotne dla nas zdarzenia, jakie miałyby miejsce w trakcie jego trwania, wraz z odpowiadającymi im stanami i doznaniem, których

¹⁶ D. Parfit, *Racje i osoby*, dz. cyt., dodatek G.

pod ich wpływem doświadczylibyśmy. Wartość, jaką nasze życie ma dla nas samych, nie zależy tylko od faktów zewnętrznych, a więc od tego, co nam się przydarza, oraz od doznań, jakie pojawiają się u nas z tego powodu. Pewna jej część gwarantowana jest w sposób niezależny przez konstytutywne właściwości samego życia. Takie rzeczy, jak na przykład myślenie czy zdolność do działania, a także odczuwanie lub postrzeganie świata, mogą być przez niektórych uznawane za dobre bez względu na to, czego za ich pośrednictwem doświadczamy. W tym zakresie ocena naszego życia nie jest w żadnym razie uwarunkowana treścią naszych doznań. Oznacza to, że całkowita wartość czyjśgo życia, obliczana *ex post*, jest ostatecznie sumą wartości tego wszystkiego, co się w nim zdarzyło, oraz wartości samego życia.

Trzeba przyznać, że nie wiadomo do końca, w jaki sposób można by oszacować tę część wartości całego życia konkretnej osoby, którą stanowiłaby zsumowana wartość jego poszczególnych własności. Dla moich rozważań nie ma to jednak większego znaczenia. Ważniejsze jest to, że jeżeli całkowita wartość naszego życia nie może być pochodną jedynie tego, co przychodzi do nas z zewnętrznego świata – a co oceniamy ze względu na przypadające nam z tego powodu doznania – to ustalenie jej w ramach wewnętrznej perspektywy podmiotu wymaga dodatkowej, bezosobowej refleksji na temat tego, jaką wartość miałoby dla niego jego życie, gdyby nim żył, w porównaniu z tym, jaką wartość miałoby ono dla niego wówczas, gdyby go nigdy nie przeżywał. Wydaje się zatem, że aby prawidłowo ocenić całkowitą wartość własnego życia, trzeba przeprowadzić rozumowanie polegające na zestawieniu ze sobą dwóch stanów rzeczy: tego, w którym żyjemy tym życiem, oraz tego, w którym go w ogóle nie przeżywamy. W tym celu osoba ta musiałaby zdawać sobie sprawę, jak to byłoby, gdyby nim żyła, oraz jak to byłoby, gdyby nim nie żyła. Ponieważ wartość każdego stanu rzeczy ustalana jest ze względu na ocenę, jakiej podmiot dokonuje z własnej perspektywy, nie mogą zostać spełnione warunki, które są potrzebne do przeprowadzenia tego typu procedury. Wypływa z tego wniosek, iż z punktu widzenia podmiotu niemożliwe jest dokonanie oceny całego jego życia w ramach wąskiej odmiany względności. Dzieje się tak przynajmniej z dwóch powodów: gdyż nie można czegokolwiek wiedzieć o tym, jakby to było, gdyby nie żyło się życiem, którym faktycznie się żyje, a także dlatego, że zupełnie nie wiadomo, jak przekładałoby się to na podejmowane w tym względzie decyzje.

Wniosek ten w interesujący sposób próbował obejść Fred Feldman; w tym celu przyjął linię postępowania wywodzącą się z założeń, które na pierwszy rzut oka nie różnią się niczym szczególnym od moich¹⁷. Według niego każdy sąd mówiący o tym, że coś jest dla kogoś dobre lub złe, możemy rozpatrywać z dwóch punktów widzenia: wewnętrznego i zewnętrznego. Sposób, w jaki można to uczynić, traktując jedną i drugą perspektywę za w pełni wiarygodną i równoprawną alternatywę, Feldman omawia na przykładzie osoby, która rozważa, czy przeprowadzić się do Boliwii.

Założmy, iż zainteresowani jesteśmy pytaniem, czy przeprowadzka do Boliwii byłaby zła dla [dziewczyny o imieniu] Dolores. Intuicja podpowiada nam, że jest ono równoważne pytaniu, czy gdyby Dolores przeprowadziła się do Boliwii, to znalazłaby się w gorszej sytuacji od tej, w jakiej znalazłaby się wtedy, gdyby tego nie uczyniła. Jeśli założymy, że „B” oznacza stan rzeczy „Dolores przeprowadza się do Boliwii”, to możemy powiedzieć tak: B byłoby złe dla Dolores z zewnętrznego punktu widzenia wtedy i tylko wtedy, jeżeli z wewnętrznego punktu widzenia byłaby ona w gorszej sytuacji, gdyby B było prawdą, niż wówczas, gdyby B było niezgodne z prawdą. To z kolei zdaje się być równoważne twierdzeniu, że B byłoby zewnętrznie złe dla Dolores wtedy i tylko wtedy, jeżeli wartość jej życia, które wiodłaby, gdyby przeprowadziła się do Boliwii, byłaby dla niej niższa od wartości życia, które wiodłaby, gdyby do Boliwii się nie przeprowadziła¹⁸.

Na początku swojej wypowiedzi Feldman zdaje się sądzić, że wartość osobowa jakiejś rzeczy w ramach czyjegoś dobrostanu ustalana jest za pomocą testu kontrfaktycznego przez osobę będącą jej podmiotem. Dokonać tego można na drodze porównywania ze sobą wartości, jaką z punktu widzenia podmiotu ma dla niego sytuacja, w której ta rzecz istnieje, z wartością, jaką ma dla niego sytuacja, w której ona nie istnieje. Zastosowana tu metoda mieści się teoretycznie w ramach twierdzenia, które nazwałem wewnętrzną wersją wąskiej odmiany względności – że coś jest dobre lub złe dla jakiejś osoby tylko wtedy, gdy jest dla niej dobre lub złe z jej własnego punktu widzenia. Nie jest jednak ani wiarygodna, ani możliwa do zastosowania z podobnych powodów jak te, które przedstawiłem w odniesieniu do sugestii,

¹⁷ F. Feldman, *Confrontations with the Reaper*, New York–Oxford: Oxford University Press 1994, s. 148–156.

¹⁸ Tamże, s. 149.

że można oceniać całość naszego życia. Feldman zakłada, że w celu ustalenia, jaką wartość wewnętrzną miałyby dla Dolores jej wyjazd do Boliwii, musiałaby ona najpierw określić osobno wartość każdego z możliwych dla niej stanów rzeczy, a następnie porównać je ze sobą. Chcąc spełnić pierwszy warunek, musiałaby zatem wiedzieć zarówno to, jaką wartość miałyby dla niej jej wyjazd, jak również to, jaką wartość miałyby dla niej powstrzymanie się od niego. Mogłaby tego dokonać jedynie pod wpływem doznań, jakie przypadałyby jej w udziale z powodu zajścia każdego z nich. Jeśli jednak dla jednej i tej samej osoby urzeczywistnienie się stanu rzeczy polegającego na wyjechaniu do Boliwii uniemożliwia urzeczywistnienie się w tym samym czasie przeciwstawnego stanu, polegającego na niewyjechaniu do Boliwii, to poznanie wartości pierwszego z nich uniemożliwia jej z tego powodu poznanie wartości drugiego. Dolores nie może wiedzieć, jaką wartość ma dla niej kolejno jeden i drugi stan rzeczy, albowiem nie może przebywać w obu jednocześnie. Zakładając, że tego rodzaju wiedza jest możliwa, wymaga się dodatkowo, aby miała ona wiarygodną refleksję na temat świata, w którym nigdy się nie pojawi i w którym nigdy przedtem nie istniała.

Przeciwko takiej argumentacji Feldman przytacza liczne kontrprzykłady i na ich podstawie pokazuje, że choć pewne zdarzenia uważane są powszechnie za nieszczęścia, i wielu z nas skłonnych byłoby je uważać za złe dla każdej niemal osoby, to jednak w celu ustalenia ich wartości osobowej nie zawsze zakłada się, że muszą one oddziaływać na tych, którym się przydarzyły. Jeden z nich dotyczy człowieka, który umiera na stole operacyjnym, nie odzyskując świadomości. Jeśli zastanawiamy się, czy śmierć, która nastąpiła w takich okolicznościach, była dla niego zła, to zgodnie sugestią Feldmana musimy wiedzieć, jaką wartość miałyby dla niego życie, które prowadziłyby, gdyby umarł, i porównać ją z wartością, jaką miałyby dla niego życie, które prowadziłyby, gdyby wówczas nie umarł. Jego śmierć byłaby dla niego zła tylko wtedy, gdyby okazało się, że jego życie zakończone śmiercią na stole operacyjnym byłoby dla niego gorsze od życia, które nie zakończyłoby się w ten sposób. Różnica między podejściem Feldmana a moim nie sprowadza się tylko do tego, czy dopuszcza się istnienie zła osobowego, które nie jest oparte bezpośrednio na realnych doznaniach, jakich doświadcza jego podmiot. Polega ona również na tym, że u mnie źródłem tego rodzaju wartości są wyrażane przez podmiot oceny, które możliwe są dopiero po zaistnieniu u niego tych doznań. Żaden człowiek nie dysponuje wystarczającą racją za tym, aby uważać, iż jego własna śmierć jest dla niego zła, o ile z jej powodu

nie doświadcza doznań, które z jego własnego punktu widzenia generowałyby taką właśnie ocenę. Inni mogliby natomiast mieć wystarczającą rację, aby tak ją ocenić dopiero wtedy, gdyby mogli popatrzeć na nią oczami tego człowieka z perspektywy, która jest mu właściwa. Feldman jednak, o ile go dobrze rozumiem, nie zakłada, że to, czy śmierć jakiegoś człowieka byłaby dla niego dobra lub zła, zależy od tego, jakie wywołałaby w nim doznania. Stoi on na stanowisku, że śmierć mogłaby być dla niego zła, nawet gdyby faktycznie nie doświadczał z jej powodu żadnych doznań.

Jeśli mam rację, i moja interpretacja jest słuszna, to przedstawione rozumowanie opiera się na sądach, które nie tylko przypisują pewnym osobom doświadczenie określonych stanów mentalnych i przeżyć pod wpływem zdarzeń, jakie mają miejsce w obrębie ich życia, i niezależnie od tego, czy w odniesieniu do tych osób taki związek przyczynowo-skutkowy rzeczywiście zachodzi, ale również uzależniają wartości, jakie te osoby przypisują tym zdarzeniom od doświadczanych przez nie przeżyć, bez względu na to, czy w odniesieniu do tych osób ma w tej sprawie miejsce jakakolwiek stała zależność. Wynika z tego, że rozumowanie to ma dwie istotne cechy: *petryfikuje* relacje, które występują między tym, co się doznaje, a tym, co takie doznania powoduje, oraz *superwenuje* na tych doznaniach wartości, jakie się im z tego powodu przypisuje. W ten sposób wyraża się być może powszechna skłonność ludzi do tego, aby myśleć,

(1) że jeśli ktoś pod wpływem pewnych doznań przypisuje taką lub inną wartość rzeczy, która doznania te spowodowała, to wynika z tego, iż nie tylko ta rzecz powoduje takie same doznania w każdych innych okolicznościach, ale również jakakolwiek inna rzecz, która jest podobna do niej, musi także wywoływać takie same doznania w każdych okolicznościach, zarówno w odniesieniu do tej osoby, jak i w odniesieniu do wszystkich innych osób,

oraz

(2) że jeśli określony rodzaj stanu, w jakim się ktoś znajduje, czy doznań, jakie przypadają mu w udziale, generuje taką lub inną wartość tej rzeczy, która wywołała ten stan lub te doznania, to wynika z tego, iż nie tylko te same stany i doznania generują zawsze takie same wartości w każdych innych okolicznościach, ale także jakiegokolwiek inne przeżycia, które są do nich podobne, muszą także generować takie

same wartości w każdych okolicznościach, zarówno w odniesieniu do tej osoby, jak i w odniesieniu do wszystkich innych osób.

Zwolennicy stanowiska, które obejmuje przekonania (1) i (2), sugerują najwyraźniej, że wartości osobowe odnoszące się do czyjś dobrostanu mogą być formułowane niezależnie od tego, kim faktycznie jest i co aktualnie myśli na ten temat ich podmiot. Został on tak dalece pozbawiony umiejętności i kompetencji w tym zakresie, że nie mógłby odrzucić przypisywanych mu w odniesieniu do pewnych rzeczy ocen, nawet jeśli byłyby one ewidentnie niezgodne z jego własnymi na ten temat przekonaniem, wynikającymi bezpośrednio z doświadczanych przez niego wówczas doznań lub ze stanu, w jakim znajdował się w tym czasie. Nie ulega wątpliwości, że tego rodzaju aksjologiczne ubezwłasnowolnienie może być czasami wielce użyteczne: pozwala nam łatwiej i bardziej efektywnie planować nasze własne przyszłe życie, podpowiada, jak zachować się w stosunku do innych ludzi, stojąc w obliczu przydarzających im się rzeczy, rodzicom pomaga w podejmowaniu decyzji dotyczących dobra ich dzieci, a rządowi w określaniu praw i obowiązków obywateli czy w formułowaniu zasad, jakimi powinna kierować się szeroko rozumiana polityka społeczna; ma jednak tę wadę, że osoby w pełni normalne i świadomie przeżywające własne życie traktuje jak marionetki w ich własnych, bądź też w cudzych, rękach. Prawidłowy pogląd w tej sprawie powinien być taki, że jeśli jakieś zdarzenie jest dla nas złe, to dzieje się tak dlatego, ponieważ cierpimy z jego powodu i na tej podstawie tak oceniamy jego zajście, a nie, że cierpimy i oceniamy je w taki sposób dlatego, iż jest ono dla nas złe.

Sądy składające się na (1) i (2) są niewiarygodne, gdyż w wielu przypadkach nie mają w ogóle zastosowania lub po prostu zawodzą. Aby się o tym przekonać, rozważmy życie pewnej kobiety. Wyobraźmy sobie, iż miała ona niegroźny wypadek samochodowy i w związku z tym, po dość długim namyśle i wahaniach, postanowiła – z powodów, które nie są istotne dla rozważanego tematu, lecz które można by określić mianem estetycznych – poddać się operacji usunięcia lewej piersi. Pytanie, czy to, co się stało, tj. amputacja zdrowej piersi, jest dla tej kobiety dobre czy złe, w perspektywie (1) i (2) przybiera następujące dwa znaczenia:

(A) czy gdyby w tej konkretnej sytuacji amputacja piersi okazała się dla niej złą z jej własnego punktu widzenia, to czy na tej podstawie

mogłaby ona sądzić, że amputacja jej zdrowej piersi byłaby dla niej zła z jej własnego punktu widzenia w każdych innych okolicznościach?

lub

(B) czy jeśli z punktu widzenia osób trzecich, dla których amputacja ich piersi faktycznie była lub, ich zdaniem, byłaby dla nich zła, również amputacja zdrowej piersi tej kobiety musi być dla niej zła z jej własnego punktu widzenia, zarówno w tym konkretnym przypadku, jak również w każdych innych okolicznościach?

Pozytywna odpowiedź na pytanie (A) w świetle przekonania (1) oznaczałaby, że jeśli kobieta ta pod wpływem zabiegu mastektomii doświadcza doznań, na podstawie których dochodzi do wniosku, że ten konkretny zabieg jest dla niej zły, to każdy tego rodzaju zabieg spowoduje u niej takie same doznania w każdych okolicznościach. Pozytywna odpowiedź w odniesieniu do konfiguracji (A)-(2) oznaczałaby natomiast, że jeśli kobieta ta pod wpływem doznań, które wywołuje w niej zabieg mastektomii, dochodzi do wniosku, że zabieg ten jest dla niej zły, to doświadczenie przez nią tego typu doznań doprowadzi ją do takiej samej oceny tego zabiegu w każdych okolicznościach. Wynika więc z tego, że jeżeli zabieg mastektomii spowoduje u niej takie same doznania w każdych okolicznościach, i jeśli doznania te w każdych okolicznościach doprowadzą ją do wniosku, że zabieg ten jest dla niej zły, to dla osoby tej musi mieć on negatywną wartość z jej punktu widzenia w każdych okolicznościach jej życia. Z kolei pozytywna odpowiedź na pytanie (B) w świetle przekonania (1) oznacza, że jeśli ktoś pod wpływem amputacji piersi faktycznie doświadczył lub, jego zdaniem, doświadczyłby określonych doznań, ze względu na które doszedłby do przekonania, że zabieg ten jest dla niego zły, to każdy tego rodzaju zabieg spowoduje takie same doznania u tej kobiety w każdych okolicznościach. Pozytywna odpowiedź na (B)-(2) oznacza natomiast, że jeśli ktoś pod wpływem doznań, jakie faktycznie wywołała lub jakie, jego zdaniem, wywołałaby amputacja jego piersi, doszedłby do wniosku, że z jego własnego punktu widzenia zabieg ten jest dla niego zły, to również doświadczenie przez tę kobietę tego samego rodzaju doznań spowoduje, że z jej punktu widzenia zabieg ten będzie miał dla niej negatywną wartość w każdych okolicznościach. Wynika z tego, że jeżeli amputacja piersi jakiejś osoby faktycznie spowodowała lub, jej zdaniem, spowodowałaby powstanie u niej pewnego rodzaju doznań,

i jeśli te doznania doprowadziły ją lub, jej zdaniem, doprowadziłyby ją do wniosku, że z jej własnego punktu widzenia zabieg ten jest dla niej zły, to również dla tej kobiety, z jej punktu widzenia, amputacja piersi musi mieć negatywną wartość w tym konkretnym przypadku, jak i w każdym okolicznościach jej życia.

Ostateczny wniosek, jaki powstaje w następstwie (A)-(1)-(2) oraz (B)-(1)-(2) można sprowadzić do homogenicznej, w istocie rzeczy, idei sądów wartościujących, na którą składa się

Twierdzenie o możliwości czasowego i podmiotowego przeniesienia wartości osobowej (T1): jeśli jakieś zdarzenie u pewnej osoby wywołało lub, jej zdaniem, wywołałoby doznania, na podstawie których ta osoba faktycznie stwierdziła, lub, jej zdaniem, z pewnością stwierdziłaby, że z jej własnego punktu widzenia ma ono dla niej taką, a nie inną wartość, to należy zakładać, że miałyby ono taką samą wartość w każdym okolicznościach nie tylko dla tej osoby, ale również dla wszystkich innych osób,

oraz

Twierdzenie o możliwości orzekania o wartości osobowej bez odwoływania się do aktualnych doznań (T2): jeśli jakieś zdarzenie u pewnej osoby wywołało lub, jej zdaniem, wywołałoby doznania, na podstawie których osoba ta faktycznie stwierdziła, lub, jej zdaniem, z pewnością stwierdziłaby, że z jej własnego punktu widzenia ma ono dla niej taką, a nie inną wartość, to należy zakładać, że miałyby ono taką samą wartość w każdym okolicznościach nie tylko dla tej osoby, ale również dla wszystkich innych osób, nawet jeśli żadna z nich nie doświadczałaby jakichkolwiek doznań umożliwiających taką ocenę.

Załóżmy jednak, że losy kobiety potoczyły się w taki sposób, iż po kilku latach od wypadku została ona łuczniczką i zaczęła odnosić sukcesy na arenie międzynarodowej. Ponieważ chciała osiągać w tej dziedzinie sportu jak najlepsze wyniki, postanowiła, wzorem mitycznych amazonek, usunąć sobie prawą pierś. Czy można wiarygodnie twierdzić, że w tym konkretnym przypadku amputacja zdrowej piersi jest dla niej czymś złym? Jeżeli wyrazilibyśmy zgodę na *T1* i *T2*, to odpowiedź *musiałaby* być twierdząca zarówno wtedy, gdyby ta kobieta tak właśnie oceniała wartość zabiegu usunięcia jej piersi niezależnie od tego przypadku, jak również wówczas, gdyby

ktokolwiek inny przyznał taką wartość podobnemu zabiegowi usunięcia jego własnej piersi. Ten pogląd wydaje się jednak mało zrozumiały, a nawet niedorzeczny, albowiem nie zakłada tylko, że taka odpowiedź byłaby wiarygodna w tym stanie rzeczy, lecz z równą mocą stwierdza, iż wartość, jaką w tej sytuacji może mieć dla tej kobiety amputacja jej piersi, nie powinna być w żadnym razie odmienna od tej, jaką można sformułować na jeden z podanych sposobów. To, że jakaś osoba po dokładnym rozważeniu całej sprawy dochodzi do wniosku, iż amputacja jej zdrowej piersi byłaby dla niej zła, ponieważ bezpowrotnie pozbawia ją ważnego atrybutu kobiecości i prowadzi do trwałego uszkodzenia jej ciała, nie może jednak stanowić wystarczającej racji za tym, aby uważać, że taką samą wartość będzie miała amputacja zdrowej piersi dla kobiety, która w ten sposób pragnie odnieść sportowy sukces. Każdy zapewne zdaje sobie sprawę z tego, że niezdolność do zrozumienia czy podzielenia osądu innego człowieka w najmniejszym nawet stopniu nie świadczy o jego prawdziwości czy słuszności, gdy osąd ten dotyczy wartości jego życia lub wartości rzeczy, które sprawiają, że jest ono dobre lub złe dla niego samego. Nawet jeśli nikt z nas we własnym życiu nie podjąłby decyzji, w wyniku której musielibyśmy znosić niemałą udrękę z powodu bólu, któremu można by stosunkowo łatwo zapobiec poprzez zastosowanie właściwych leków, nie oznacza to, iż z tego powodu powinniśmy uważać, że, wbrew temu co sądził Freud, uśmierzenie dotkliwego bólu wywoływanego przez chorobę nowotworową musiało być z pewnością dla niego lepsze od doznawanego z tego powodu cierpienia. Podobnie przedstawia się sprawa, gdy pod uwagę bierzemy tę samą osobę w różnym czasie i w odmiennych okolicznościach. Z własnego doświadczenia wiemy, że te same rzeczy mogą powodować w nas zupełnie odmienne doznania, i że z tego powodu możemy przypisywać im różne wartości. Potrafię na przykład bez trudu wyobrazić sobie, że to, co teraz jest dla mnie złe, w przyszłości może być najlepszą rzeczą, jaka mi się przytrafi. Nawet moralnie jednoznaczne zdarzenia, jak oszustwo, zdrada czy pomówienie, mogą stanowić dla nas jakieś dobrodzieństwo, pomimo że w większości przypadków zwykle głęboko ubolewamy nad faktem ich zaistnienia. Tak samo jest z usunięciem zdrowej piersi. Z punktu widzenia tej kobiety zabieg mastektomii prawdopodobnie był dla niej zły za pierwszym razem, jednak po tym, jak postanowiła poprawić swoje wyniki i zostać najlepszą na świecie łuczniczką, kolejna amputacja mogła już mieć wartość całkowicie odmienną, w wyniku czego

za poprawny być może należałoby uznać sąd, że była ona dla niej rzeczą szczególnie pożądaną i dobrą.

Pomimo iż stanowisko to wydawać się może ze wszech miar słuszne, ma jednak trudne do zaakceptowania implikacje praktyczne. Zakłada się tu bowiem, iż mówiąc, że coś, co mieści się w granicach życia jakiejś osoby, jest dla niej dobre, albo mówiąc bardziej ogólnie, że życie tej osoby jest dla niej dobre, nie możemy nadawać takiego sensu naszym wypowiedziom, iż będą one zrozumiałe tylko w kategoriach tego, co się nam samym przytrafia. Jeśli nie będzie możliwe zweryfikowanie tego typu sądów poprzez odwołanie się do osoby, której życie w ten sposób się ocenia, to nikt nie powinien przypisywać im zbyt dużego znaczenia. Wszyscy spodziewamy się, że ten, kto wypowiada tego typu oceny, ma rozległą i solidną wiedzę przede wszystkim o tym, jaką wartość miałyby życie tych osób dla nich samych z ich własnego punktu widzenia. Próba wyrokowania w tej sprawie nie może oznaczać, że pewni ludzie sądzą coś o tym, co jest dobre lub złe dla innych osób, wyłącznie na podstawie swoich własnych doświadczeń albo na podstawie opinii i domysłów na temat doznań, jakie przypadają w udziale tym osobom, oraz na temat ocen, jakie mogłyby one wyrażać z tego powodu. To nie wszystko. Równie restrykcyjne warunki muszą zostać nałożone także na podmiot, dla którego określona zostaje wartość osobowa. Powiedzenie, że coś jest dobre lub złe dla jakiejś osoby tylko wtedy, gdy jest dla niej dobre lub złe z jej własnego punktu widzenia, nie zakłada w żadnej mierze, że ta osoba może prawidłowo ocenić wartość osobową jakiejś rzeczy na podstawie konkretnego przypadku, który zdarzył się jej w przeszłości, i który być może stanowi uzasadnioną analogię z sytuacją, w jakiej znajduje się obecnie; nie zakłada też, że potrafi dokonać tego na podstawie swoich domniemań o tym, jaką wartość ta rzecz stanowiłaby dla niej, gdyby się jej kiedykolwiek przydarzyła. Tak naprawdę, nikt nie może wiarygodnie orzekać o tym, jaką wartość osobową ma dla niego ta lub inna rzecz, jeśli nie odwoła się do własnych doznań, które zostały przez nią wywołane. Często jednak wydaje się nam, że jest inaczej, i takie odnosimy wrażenie albo na podstawie przekonania, że w ramach własnego życia możemy bez przeszkód przenosić wartość osobową tych samych oraz podobnych do siebie rzeczy, albo dlatego, że głęboko wierzymy w to, iż wystarczająco dobrze znamy samych siebie. Nic bardziej mylącego. W granicach własnego dobrostanu nie jesteśmy zobligowani do przemyślanego i konsekwentnego oceniania. Zmieniają się bowiem nie tylko rzeczy, które nadają taką lub inną wartość

naszemu życiu, ale bezustannie zmienia się również ich ocena. Freud przed rokiem 1923, kiedy to zdiagnozowano u niego raka jamy ustnej, mógł nie zakładać, że z jego własnego punktu widzenia lepiej będzie dla niego znosić przejmujący ból z powodu tej choroby, niż zażywać lekarstwo, które go skutecznie uśmierza. Z tych samych powodów trudno byłoby uzasadnić przypuszczenie, że opisana przeze mnie kobieta niezmiennie utrzymywała przekonanie, że z jej własnego punktu widzenia usunięcie jej zdrowych piersi zawsze było i będzie dla niej rzeczą dobrą. Okoliczności, w jakich przychodzi nam żyć, cele, jakie sobie wyznaczamy, czy wyzwania, przed którymi nie zawsze stajemy z własnej woli, mogą skutecznie determinować nasze sądy na temat tego, co sprawia, że nasze życie jest dla nas dobre lub złe. Nie potrafiąc tego wszystkiego przewidzieć, pozbawieni jesteśmy możliwości zdobycia wiedzy o tym, co będzie dla nas dobre, a co złe, dopóki nie doświadczymy z jakiegoś powodu takich lub innych doznań i nie zorientujemy się, w jakim jesteśmy stanie. Stąd też prawdopodobnie wynika pojawiające się w nas od czasu do czasu zdziwienie, że oto z własnego punktu widzenia skłonni jesteśmy pochwalać to, co do tej pory odrzucaliśmy i uważaliśmy za złe.

Aby móc bezpiecznie utrzymywać ten pogląd, trzeba założyć, że dla ustalenia wartości osobowej nic prawdopodobnie nie ma większego znaczenia od tego, *co przeżywamy*, i tego, *jak odczuwamy te przeżycia od wewnątrz*. Nie można jednak zapominać, że opowiedzenie się za tego rodzaju zależnością niechybnie pociąga za sobą określone konsekwencje w odniesieniu do właściwego pojmowania naszego dobrostanu. Jeżeli bowiem zgadzamy się co do tego, że dobrostan jakiejś osoby polega na ustaleniu wartości, jaką ma prowadzone przez nią życie z jej własnego punktu widzenia, to musimy konsekwentnie bronić stanowiska, zgodnie z którym jego poziom zależy wyłącznie od zdarzeń, które wywierają wpływ na doświadczane przez nią doznania¹⁹. Oznacza to, że jeśli zdarzenie występujące w obrębie naszego życia nie ma wpływu na to, jakie doznania przypadają nam w udziale lub

¹⁹ J. Kawall, *The Experience Machine and Moral State Theories of Well-Being*, „The Journal of Value Inquiry” 1999, Vol. 33, s. 382. O różnych znaczeniach, jakie może mieć pojęcie dobrostanu, kompetentnie pisze T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1998, s. 108–147. Na ten temat zobacz również: L.W. Sumner, *Two Theories of the Good*, [w:] E.F. Paul, F.D. Miller, J. Paul (red.), *The Good Life and the Human Good*, New York: Washington Square Press 1992, s. 4–5, J. Griffin, *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, New York: Clarendon Press 1986, s. 7.

w jakim znajdujemy się stanie, to nie wywiera ono również wpływu na wartość, jaką ma dla nas nasze własne istnienie. W ten właśnie sposób należałoby definiować pojęcie dobrostanu w kategoriach doznań i przeżyć, których doświadczamy z wewnętrznego punktu widzenia.

Przeciwko takiemu rozumieniu wartości osobowych oraz – opartemu na nich – pojęciu dobrostanu wysuwa się niekiedy zastrzeżenie, że zbyt wąsko zakreślają one granice tego, co ma dla ludzi znaczenie. U jego podstaw leży dość wiarygodna z obiektywnego punktu widzenia teza, że poza przeżyciami oraz tym, jak odczuwamy je od wewnątrz, liczy się dla nas z pewnością coś więcej – coś, co przekracza nawet granice naszego życia. Jeden z najczęściej dyskutowanych w tej sprawie argumentów sformułował Robert Nozick; znany jest on powszechnie jako tzw. maszyna przeżyć:

Załóżmy, że istniałaby maszyna przeżyć zapewniająca każde przeżycie, jakiego tylko zapragniesz. Arcyzwodziciele neuropsychologii mogliby pobudzać twój mózg tak, że myślałbyś i czuł, że piszesz wielką powieść, albo nawiązujesz przyjaźń, albo czytasz ciekawą książkę. Przez cały czas pływałbyś w laboratoryjnej wannie, z elektrodami podłączonymi do mózgu. Czy podłączyłbyś się do tej maszyny na całe życie, zaprogramowawszy z góry wszystkie przeżycia? Jeśli niepokoi cię to, że w ten sposób pozbawiłbyś się jakichś później pożądanых przeżyć, możemy założyć, że odpowiednie firmy przebadają gruntownie życie wielu innych ludzi. Możesz przebierać i wybierać z ogromnego katalogu czy też menu takich doświadczeń, programując własne doświadczenie życiowe na, powiedzmy, najbliższe dwa lata. Po dwu latach na dziesięć minut lub na dziesięć godzin opuścisz laboratorium po to, by wybrać doświadczenia na następne dwa lata. Oczywiście, kiedy pływasz w laboratoryjnej wannie, nie wiesz, że tam jesteś, i myślisz, że wszystko dzieje się naprawdę. Inni także mogą się podłączyć, by mieć takie przeżycia, jakich pragną, tak więc nie powinieneś myśleć, że nie możesz się podłączyć, bo jesteś im potrzebny. [...] Czy podłączyłbyś się? *Co jeszcze może nas obchodzić poza tym, jak odczuwamy nasze życie od wewnątrz?* Nie powinieneś też wstrzymywać się na myśl o paru przykrych chwilach oddzielających moment, w którym podjąłeś decyzję, od momentu, w którym zostaniesz podłączony. Czym jest kilka przykrych chwil w porównaniu z życiem pełnym błogiego szczęścia

i dlaczego w ogóle miałbyś odczuwać jakąkolwiek przykrość, jeśli twój wybór jest najlepszy?²⁰

Przesłanie zawarte w tej opowieści jest jasne. Gdyby wartość naszego życia zależała wyłącznie od stanów psychicznych, jakie przypadają nam w udziale, to każdy z nas chciałby jak najprędzej zostać podłączony do maszyny, aby pod jej wpływem móc znaleźć się w raju, gdzie doświadczałby kojącego oraz niczym niezakłócanego poczucia spełnienia i błogości. Nie wydaje się jednak, abyśmy wszyscy w taki sposób chcieli spędzać nasze życie. Niektórzy z nas biorą czasami narkotyki, gdyż chcą doświadczyć upragnionych przeżyć, ale gdy przekraczają granicę, poza którą już nie potrafią ich sobie odmówić, nierzadko uważają, że pomimo niewątpliwego błogostanu, w jaki popadają pod wpływem przydarzających im się z tego powodu doznań, ich życie nie ma zbyt dużej wartości nawet dla nich samych. Do podobnego wniosku mogą prowadzić również decyzje dotyczące niektórych stanów terminalnych. Otóż wielu ludzi nie wyraziłoby z pewnością zgody na kontynuowanie życia podtrzymywanego wyłącznie za pomocą respiratora, nawet gdyby można było zapewnić im wymagane przez nich doznania psychiczne, albowiem swoje położenie w takim stanie uznają oni jedynie za mało znaczący substytut prawdziwego istnienia. To prowadzi do wniosku, który dla wielu z nas wydaje się w pełni wiarygodny, a mianowicie, że nie można twierdzić w sposób niebudzący wątpliwości, jakoby ocena, której – z naszego własnego punktu widzenia – poddajemy rzeczy przyczyniające się do wartości naszego życia, zależała w ostatecznym rozrachunku wyłącznie od doświadczanych z tego powodu doznań oraz sposobu, w jaki je przeżywamy²¹.

²⁰ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 61–62. Zob. też: tenże, *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1981, s. 723 oraz tenże, *Examined Life*, New York: Simon & Schuster 1989, s. 104–108. Nozick nie jest jednak autorem tego typu argumentacji. Wcześniej odwoływał się do niej J.J.C. Smart, *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, [w:] *Utilitarianism; For or Against*, dz. cyt., s. 19–22. Jej pierwowzór znajduje się prawdopodobnie w krótkim opowiadaniu amerykańskiego pisarza Raya Bradbury'ego *The Happiness Machine* (1957).

²¹ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Warszawa: Fundacja Aletheia 2009, s. 29–30; R. Arneson, *Human Flourishing Versus Desire-Satisfaction*, „Social Philosophy and Policy” 1999, s. 121–123; L.C. Becker, *Good Lives: Prolegomena*, [w:] *The Good Life and the Human Good*, dz. cyt., s. 25; D. Brink,

Nie zamierzam rozważać słabych stron przytoczonego rozumowania, gdy używane jest ono jako główny argument, ujmowany *en bloc*, przeciwko wszystkim koncepcjom wartości opartym na doświadczaniu określonych stanów mentalnych oraz przeciwko konkretnym teoriom, które istnienie tych stanów uważają za przejaw ludzkiej roztropności bądź jako warunek niezbędny do wyrażenia prawidłowej oceny moralnej z bezstronnego punktu widzenia. Literatura na ten temat jest na tyle różnorodna i bogata, że każdy może wyrobić sobie w tej sprawie własne zdanie. To, co zamierzam uczynić, ma dużo węższe znaczenie, i związane jest z udzieleniem odpowiedzi na pytanie, czy tego rodzaju eksperymenty myślowe zagrażają w jakimś stopniu przyjętemu przeze mnie rozumieniu wartości osobowej.

Jeżeli przyjmuje się, że w ramach wewnętrznej perspektywy konkretne rzeczy mogą być dla jakiejś osoby dobre lub złe jedynie z powodu doznań, jakie w niej wywołują, oraz ze względu na to, jak są przez nią przeżywane, i że w ten sposób nadajemy wartość również naszemu życiu, to musimy dojść do wniosku, iż świat, w którym żylibyśmy po podłączeniu do maszyny przeżyć, będzie z naszego własnego punktu widzenia lepszy dla nas od świata realnego, w którym faktycznie żyjemy. Nie wiem, czy dostatecznie dobrze rozumiem zamysł Nozicka, ale wydaje mi się, że między innymi dlatego odwołał się do przeżyć wytworzonych przez tę maszynę, gdyż mógł sądzić, iż w przypadku posiadania tego typu wiedzy oraz dysponowania możliwością podłączenia się do niej, wszyscy dokonamy podobnego wyboru i natychmiast przeniesiemy się do świata, w którym nasze życie ma dla nas dużo większą wartość. Dopuściwszy taką możliwość, a następnie uświadomiwszy sobie, że nie każdy by z niej skorzystał, doszedł do wniosku, że zarówno wartości poszczególnych rzeczy, jakie się wydarzają w obrębie naszego życia, jak i wartości samego życia, nie ustalamy wyłącznie na podstawie doznań,

Moral Realism and the Foundations of Ethics, Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 223–224; S. Darwall, *Self Interest and Self Concern*, „Social Philosophy and Policy” 1997, Vol. 14, s. 162–178; F. Feldman, *The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2002, Vol. LXV, s. 615; J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Washington: Georgetown University Press 1983, s. 37–42; J. Griffin, *Well-Being*, dz. cyt., s. 9–10; T. Hurka, *The Best Things in Life: A Guide to What Really Matters*, New York: Oxford University Press 2011, s. 67–70; R. Kraut, *What is Good and Why: The Ethics of Well-Being*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2007, s. 124–126; L. Sumner, *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford: Clarendon Press 1996, s. 98.

jakie się nam przytrafiają, i że w tym względzie liczyć się dla nas musi coś więcej niż tylko sposób ich przeżywania czy stany, w jakich się aktualnie znajdujemy pod wpływem tego, co zdarza się na zewnątrz²². Czym jest jednak to, co powoduje, że poszczególne osoby za dobre lub za złe dla nich uznają jakieś konkretne rzeczy lub ich życie, jeśli nie może nim być żadne tego typu doznanie? Wydaje się, że odpowiedź znajduje się w założonym akcie preferencji. Przedkładając rzeczywisty kontakt ze światem realnym nad poczucie, że taka relacja ma miejsce, dajemy wyraz przekonaniu, że wolimy żyć w takim świecie dlatego, gdyż rzeczy mają dla nas jakiejś głębsze znaczenie niezależnie od doznań, które w nas wywołują, a to może oznaczać, że na tej podstawie skłonni jesteśmy również sądzić, iż wartość, jaką mają one z naszego własnego punktu widzenia, zależy wyłącznie od wartości, jaka przysługuje im ze względu na nie same²³. Ktoś, kto dochodzi do takiego wniosku, utrzymywać będzie również dość sprecyzowane stanowisko w sprawie wartości osobowych. Zakłada bowiem, że można w rozsądny sposób wytłumaczyć, dlaczego zdarzenia mające czasami miejsce w obrębie naszego życia, jak na przykład zdrada, kłamstwo czy choćby ekstremalna, lecz niekonieczna z punktu widzenia zagrożenia zdrowia lub życia, modyfikacja ciała, są dla nas złe niezależnie od doznań, jakich doświadczamy pod ich wpływem. Pogląd, który to umożliwia, głosi, że fakt, iż zdarza się tak, że tego typu rzeczy dzieją się w obrębie naszego życia, powoduje takie lub inne doznania dlatego, gdyż są one dla nas ważne same w sobie, co daje taki efekt, że sądzimy również, iż mają one dla nas ściśle określoną

²² R. Nozick, *Anarchia*, dz. cyt., s. 63. Do podobnego wniosku dochodzi również J. Griffin, *Well-Being*, dz. cyt., s. 19.

²³ Na ten temat zob.: H. Baber, *The Experience Machine Deconstructed*, „Philosophy in the Contemporary World” 2008, Vol. 15, s. 132–137; A. Barber, *Hedonism and the Experience Machine*, „Philosophical Papers” 2011, Vol. 40, s. 257–278; T. Tannsjo, *Narrow Hedonism*, „Journal of Happiness Studies” 2007, Vol. 8, s. 79–98; M. Silverstein, *In Defense of Happiness: A Response to the Experience Machine*, „Social Theory and Practice” 2000, Vol. 26, s. 279–300; J. Kawall, *The Experience Machine and Mental State Theories of Wellbeing*, „The Journal of Value Inquiry” 1999, Vol. 33, s. 381–387; F. Feldman, *What We Learn From the Experience Machine*, [w:] R.M. Bader, J. Meadowcroft (red.), *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge University Press 2011; A. Kolber, *Mental Statism and the Experience Machine*, „Bard Journal of Social Sciences” 1994, Vol. 3, s. 10–17; S. Hewitt, *What Do Our Intuitions About the Experience Machine Really Tell Us About Hedonism?*, „Philosophical Studies” 2009, Vol. 151, s. 331–349.

wartość – a nie, że mają one dla nas jakąś wartość, ponieważ za ich pomocą doznajemy takich lub innych doznań.

Myślę, że istnieją co najmniej dwa ważne powody, dla których powinniśmy zachować sceptycyzm wobec zarzutów, jakie niektórzy skłonni byliby formułować przeciwko wartości osobowej, gdyby pod uwagę wzięli wnioski, do których dochodzi się na podstawie decyzji i zachowań, mających charakteryzować ludzi stojących wobec możliwości podłączenia się do maszyny przeżyć. Pierwszy wynika z przyjętego w ramach tej argumentacji założenia, iż najlepszym wyjaśnieniem faktu, że nie wszyscy chcieliby tego dokonać, wydaje się być przypuszczenie, że świat zewnętrzny jest dla ludzi ważny, albo że ma dla nich znaczenie niezależnie od doznań, jakie się im przydarzają, co świadczy z kolei o słuszności tezy, że ma on dla nich wartość jedynie ze względu na to, że ma wartość sam w sobie. Otóż nie rozumiem, skąd bierze się niezłomna wiara, że brak zgody na podłączenie się do maszyny przeżyć wynikać ma jedynie z tego, że zdajemy sobie sprawę ze szczególnego znaczenia, jakie mają dla nas rzeczy same w sobie, które będąc częścią zewnętrznego świata, są jednocześnie częścią naszego życia. W tej sprawie nie przeprowadzono badań empirycznych, które potwierdziłyby tego rodzaju przypuszczenie. Z nie mniejszą wiarygodnością można by zatem sugerować, że powody takiej decyzji mogą być zupełnie inne – niektórzy odmówiliby zgody na podłączenie do maszyny przeżyć, gdyż nie chcieliby rezygnować z przeżywania obecnego życia, które uważają za zbyt przyjemne i komfortowe, aby ryzykować dalsze życie w nieznanym im do końca okolicznościach; inni podjęliby podobną decyzję z tego względu, że nie byliby do końca gotowi na to, by powierzyć własny los maszynie, co do której nie mogliby mieć pewności, że się nie zatrzyma albo nie popsuje, bądź nieznanym ludziom, którzy ją obsługują i mogliby w związku z tym wykorzystać w jakiś sposób ich życie, lub przypadające im w udziale poszczególne doznania, do własnych celów; znaleźliby się z pewnością również i tacy, którzy, tak jak ja, odmówiliby zgody na podłączenie do maszyny przeżyć ze względów, nazwijmy to, estetycznych, albowiem nie chcą, aby w obrębie realnego świata można było utożsamiać ich osobę jedynie z oślizgłym ciałem lub, jak bez ogródek stwierdził Nozick, „nieokreśloną kupą mięsa”, do której podłączone zostały liczne kable i elektrody, i która unosi się bezwładnie w jakiejś mętnej cieczy w laboratoryjnej wannie.

Zupełnie niegroźna dla przyjętej koncepcji wartości osobowej wydaje się również opinia, że jeżeli na podstawie reakcji niektórych ludzi na

propozycję podłączenia ich do maszyny przeżyć prawdą byłoby, iż rzeczy są ważne dla nas same w sobie, to musimy zgodzić się z tezą, że mają one z tego powodu – również dla nas – wartość, która w żaden sposób nie wynika ze stanów i doznań, jakie są naszym udziałem. Nigdy nie zamierzałem utrzymywać równie niedorzecznego twierdzenia, że wartości osobowe wyznaczają w sposób bezwzględny granice naszych aksjologicznych możliwości. Wprost przeciwnie. Tak jak pozostali krytycy argumentu Nozicka sądzę, iż wiele rzeczy może być dla nas dobrych lub złych niezależnie od tego, co odczuwamy. Wyrażając na to zgodę, czynię jednak pewne istotne zastrzeżenie, a mianowicie takie, że nie mogą one mieć tej samej wartości z naszego własnego punktu widzenia, o ile nie wywołują w nas doznań, które uzasadniają taką ocenę. Inaczej mówiąc – jestem zdania, że tylko w ten sposób mogą przyczyniać się do naszego dobrostanu. Jeśli istnieją obiektywne wartości moralne lub wartości rozsądku czy roztropności, w takim choćby sensie, jak zakładał to na przykład James Griffin²⁴, to wartości osobowe, ustalone z wewnętrznej perspektywy, mogą z nimi harmonizować albo pozostawać w konflikcie. Każdy zapewne słyszał o przypadkach, w których ludzie czasami świadomie decydują się poświęcić to, co jest dla nich dobre z ich własnego punktu widzenia, na rzecz tego, o czym sądzą, że ma podobną wartość dla innych, lub że jest dobre same w sobie. Na tym polega między innymi bohaterstwo lub heroizm, że ponad własny dobrostan przedkłada się wartości, które są niezależne od przypadających nam w udziale przeżyć. Gdy to wszystko rozumiemy, nie mamy wątpliwości, że twierdzenie, które Nozick wywnioskował z opisanego przez siebie doświadczenia – że pewne rzeczy mają dla nas wartość, ustalaną niezależnie od naszych stanów mentalnych, ze względu na którą nie przedłożylibyśmy bezpośredniego kontaktu z nimi nad życie w maszynie przeżyć – nie dowodzi w żadnym razie, iż stanowią one dla nas pewien rodzaj wartości osobowych, tj. że mogłyby być dla nas dobre z naszego własnego punktu widzenia w jakiś inny sposób niż pod wpływem doświadczeń z ich powodu doznań.

Broniąc tak rozumianych wartości osobowych, nie opowiadam się jednoznacznie po stronie idei relatywistycznej, która odrzuca zarówno istnienie wartości podmiotowo neutralnych, jak i tych wartości względnych wobec podmiotu, które mogą zostać ustalone przez osoby trzecie. Dopuszczam

²⁴ J. Griffin, *Sąd wartościujący. Jak doskonalić przekonania etyczne*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 73–97.

możliwość, że każdy może mieć swoje własne wartości, o których nie da się dyskutować z zewnętrznego punktu widzenia, i tym samym wyrażam zgodę na dość radykalne, wydawałoby się, twierdzenie, że w takim przypadku nie mamy prawa kwestionować ocen innego człowieka nawet wówczas, gdy nikt inny oprócz niego ich nie podziela, lecz nie oznacza to, że nie uwzględniam społecznych skutków takiego stanowiska i kwestionuję słuszność poglądu, zgodnie z którym oceny muszą wykraczać poza życie jednostki, jeśli w jakiś znaczący sposób stanowią o losie innych ludzi. Choć podzielam twierdzenie, że każdy sam musi ustalić wartość, jaką mają dla niego rzeczy, i nikt inny nie może mu w tym pomóc, a tym bardziej narzucać mu opinii dotyczących tego, na czym polega jego własny dobrostan, to jednak stoję ostatecznie na stanowisku, iż wierność samemu sobie i samorealizacja, rozumiane jako postępowanie, czy też szerzej jako prowadzenie własnego życia zgodnie z tym, jaką ma ono wartość z naszego własnego punktu widzenia, wymaga szerszej perspektywy, która uwzględni istnienie oraz dobro innych istot. To stanowi granicę dla wartości osobowych. Z drugiej strony uważam, iż należy przestrzegać zasady, że wartości obiektywne, a także te, które dokonywane są z zewnątrz w ramach wąskiej odmiany względności, powinny poważnie traktować prawo każdej jednostki do ustalania wartości osobowych, a to oznacza, że tam, gdzie możliwe jest powołanie ich do istnienia oraz zgodne z nimi postępowanie, etyka musi je w pełni respektować, ograniczając tym samym swoje roszczenia i zakres oddziaływania.

Literatura

- Arneson R. (1999), *Human Flourishing Versus Desire-Satisfaction*, „Social Philosophy and Policy”.
- Arystotels (2007), *Etyka nikomachejska*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arrhenius G. (2003), *The Person Affecting Restriction, Comparativism, and the Moral Status of Potential People*, „Ethical Perspectives”, Vol. 3–4.
- Arrhenius G., Rabinowicz W. (2010), *Better to Be Than Not to Be*, [w:] H. Joas, B. Klein (red.), *The Benefit of Broad Horizons. Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science*, Leiden–Boston: Penguin.
- Baber H. (2008), *The Experience Machine Deconstructed*, „Philosophy in the Contemporary World”, Vol. 15.

- Barber A. (2011), *Hedonism and the Experience Machine*, „Philosophical Papers”, Vol. 40.
- Brink D.O. (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press.
- Brock D.W. (1988), *Paternalism and Autonomy*, „Ethics”, Vol. 3.
- Darwall S. (1997), *Self Interest and Self Concern*, „Social Philosophy and Policy”, Vol. 14.
- Feldman F. (1994), *Confrontations with the Reaper*, New York: Oxford University Press.
- Feldman F. (2002), *The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism*, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. LXV.
- Feldman F. (2011), *What We Learn From the Experience Machine*, [w:] R.M. Bader, J. Meadowcroft (red.), *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge University Press.
- Finnis J. (1980), *Law and Natural Rights*, Oxford University Press.
- Finnis J. (1983), *Fundamentals of Ethics*, Washington: Georgetown University.
- Glover J. (1977), *Causing Death and Saving Lives*, London: Penguin Books.
- Griffin J.P. (1977), *Are There Incommensurable Values?*, „Philosophy and Public Affairs”, Vol. 7.
- Griffin J. (1986), *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford–New York: Clarendon Press.
- Griffin J. (2000), *Sąd wartościujący. Jak doskonalić przekonania etyczne*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hewitt S. (2009), *What Do Our Intuitions About the Experience Machine Really Tell Us About Hedonism?*, „Philosophical Studies”, Vol. 151.
- Holtug N. (2001), *On the Value of Coming into Existence*, „The Journal of Ethics”, Vol. 5.
- Hurka T. (2011), *The Best Things in Life: A Guide to What Really Matters*, New York: Oxford University Press.
- Kawall J. (1999), *The Experience Machine and Moral State Theories of Well-Being*, „The Journal of Value Inquiry”, Vol. 33.
- Kolber A. (1994), *Mental Statism and the Experience Machine*, „Bard Journal of Social Sciences”, Vol. 3.

- Kraut R. (2007), *What is Good and Why: The Ethics of Well-Being*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kymlicka W. (2009), *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Moore G.E. (1959), *Is Goodness a Quality?*, „Philosophical Papers” (London–New York).
- Moore G.E. (1980), *Etyka*, tłum. Z. Szawarski, Warszawa: PWN.
- Moore G.E. (2003), *Zasady etyki*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: De Agostini, Altaya.
- Nagel T. (1997), *Śmierć*, [w:] tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Narveson J. (1967), *Utilitarianism and New Generation*, „Mind”, Vol. 76.
- Nozick R. (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nozick R. (1989), *Examined Life*, New York: Simon and Schuster.
- Nozick R. (1999), *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubińska, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Parfit D. (2011), *On What Matters*, t. 1, Oxford–New York: Oxford University Press.
- Parfit D. (2012), *Racje i osoby*, tłum. W. Hensel, M. Warchala, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rabinowicz W., Osterberg J. (1996), *Value Based on Preferences: On Two Interpretations of Preference Utilitarianism*, „Economics and Philosophy”, Vol. 12.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Richards D.J. (1971), *A Theory of Reasons for Action*, Oxford: Oxford University Press.
- Royce J. (1908), *The Philosophy of Loyalty*, New York: Appleton.
- Scanlon T.M. (1998), *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schramme T. (2008), *Should We Prevent Non-Therapeutic Mutilation and Extreme Body Modification?*, „Bioethics”, Vol. 1.
- Sen A. (1984), *Resources, Values and Development*, Oxford: Basil Blackwell.

- Sen A. (1993), *Capability and Well-Being*, [w:] M. Nussbaum, A. Sen (red.), *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Press.
- Silverstein M. (2000), *In Defense of Happiness: A Response to the Experience Machine*, „Social Theory and Practice”, Vol. 26.
- Sumner L.W. (1992), *Two Theories of the Good*, [w:] E.F. Paul, F.D. Miller, J. Paul (red.), *The Good Life and the Human Good*, New York: Washington Square Press.
- Sumner L. (1996), *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Tannsjo T. (2007), *Narrow Hedonism*, „Journal of Happiness Studies”, Vol. 8.
- Taylor P. (1986), *Respect for Nature*, Princeton University Press.
- Williams B. (1973), *A Critique of Utilitarianism*, [w:] J.J.C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press.
- Williams B. (1999), *Osoby, charakter i moralność*, [w:] *Ile wolności powinna mieć wola*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia.

PERSON'S VALUE

Summary

The main aim of this paper is searching the nature of the relation between a person and certain things that constitutes their being good or bad *for her*, and explaining what it is for something to have for us exactly that value and not other.