

J a c e k   H o ł ó w k a

## Trzy zasady sprawiedliwości

**Słowa kluczowe:** *ekwiwalentność, anonimowość, wstępna równość, empiryzm, konwencjonalizm*

W eseju *O sprawiedliwości* z 1939 roku Kazimierz Ajdukiewicz nie rozstrzyga, czego ma dotyczyć sprawiedliwość, czyli nie nadaje jej interpretacji materialnej. Nie ustala, czy sprawiedliwie dzielonym dobrem powinien być dochód, prestiż, wiedza, udział we władzy itp. W szczególności nie sugeruje, że sprawiedliwość ujawnia się w równo rozłożonych szansach zbudowania sensownego i szczęśliwego życia. Tylko w jednym miejscu wspomina o krzywdzie, wiążąc ją z niesprawiedliwością. Ale poprzestaje na dość zdawkowym określeniu krzywdy jako „wyrządzeniu komuś czegoś złego” (Ajdukiewicz: 366). Na tej dość ulotnej uwadze nie można oprzeć – moim zdaniem – zasadniczych poglądów Ajdukiewicza na sprawiedliwość. Wiązać je raczej trzeba z jego koncepcją radykalnego konwencjonalizmu.

### Ustalenia terminologiczne

Sprawiedliwość jest dla Ajdukiewicza zagadnieniem ważnym, ale pogmatwanym.

Ktokolwiek zdolny jest do żywienia uczuć moralnych, nie pozostawia tego słowa bez uczuciowego rezonansu. W imię sprawiedliwości bywają stawiane żądania domagające się utrzymania lub zmiany istniejących stosunków. Żądania te niejednokrotnie idą w sprzecznych kierunkach. (Ajdukiewicz: 365)

Ajdukiewicz wspomina, że w przeszłości sprawiedliwość była rozumiana szeroko, jako wszelkiego rodzaju „prawość charakteru i postępowania”. Tak ją

opisuje Platon w *Państwie*, gdzie sprawiedliwość jest uznana za cnotę, i bodaj za najważniejszą cnotę charakteru. W czasach współczesnych akcenty padają inaczej. Sprawiedliwość dotyczy nie charakterów, tylko zachowań. Sprawiedliwe są przede wszystkim uczynki i decyzje, wtórnie zaś ludzie oraz stosunki i urzędzenia społeczne.

Otóż wydaje się, że sprawiedliwymi lub niesprawiedliwymi nazywamy dziś tylko takie uczynki, w których ktoś komuś wyrządza coś dobrego lub też wyrządza coś złego. Sprawiedliwymi lub niesprawiedliwymi nazywamy też niekiedy poniechanie uczynków, które byłibyśmy skłonni mianem sprawiedliwych lub niesprawiedliwych określić. (Ajdukiewicz: 366)

Ajdukiewicz zwraca uwagę, po dwóch uściśleniach – sprawiedliwość nie jest zasadą nadrzędną wobec wszelkich innych moralnych postulatów i nie dotyczy głównie charakteru – że przestrzeganie zasad sprawiedliwości może popadać w konflikt z innymi wymaganiami etyki. Przede wszystkim człowiek, który pragnie postępować moralnie pod każdym względem, musi robić coś więcej, niż żąda sprawiedliwość. Wymagania wyznaczone przez sprawiedliwość są niewystarczające z punktu widzenia moralności.

Można bowiem zapytać, czy tylko wtedy Jan postępuje wobec Piotra sprawiedliwie, gdy mu świadczy to, co mu się należy? Czy więc np. jeśliby Jan wyświadczył Piotrowi jakieś dobro, które się Piotrowi [w tekście: „Janowi”, *sic!*] nie należało, czy postąpiłby wtedy wobec Piotra niesprawiedliwie? (...) Czy np. jeśli ojciec darowuje dziecku zasłużoną karę lub gdy ktoś rezygnuje ze słusznej zapłaty, to tym samym postępuje niesprawiedliwie? (Ajdukiewicz: 367)

By usunąć tę trudność, Ajdukiewicz proponuje wprowadzić odróżnienie między sprawiedliwością ścisłą i sprawiedliwością miłosierną (Ajdukiewicz: 367). To jest – moim zdaniem – nietrafna sugestia. Zgodzimy się chyba, że życzliwość, łagodność i pobłażliwość nie są szczególną odmianą sprawiedliwości, lecz są wyrazem grzeczności, przyjaźni, współczucia, często miłości. Jeśli ojciec rezygnuje z kary, to nie porzuca jednej koncepcji sprawiedliwości (surowej), by wybrać inną (miłosierną), tylko całkowicie rezygnuje ze stosowania sprawiedliwości i kieruje się innymi zasadami. Ojciec chce być wyrozumiały i opiekuńczy, i wcale nie myśli o tym, by postąpić sprawiedliwie.

Sprawiedliwość miłosierna nie mogłaby mieć zresztą żadnych trwałych zasad. Wielkoduszność jest czymś podobnym do łaski prezydenta, który może uchylić przyznaną przez sąd karę, jeśli uzna to za właściwe, ale nie stosuje wtedy odrębnego rodzaju sprawiedliwości. Łaska jest czymś wyjątkowym i z zasady nieprzewidywalnym. Nie można jej żądać jako przywileju, i nie można argumentować, że się na nią zasługuje ze względu na dopuszczone wcześniej precedensy. Z definicji akt łaski nie może mieć precedensu i zawsze

pozostaje czymś nadzwyczajnym. Gdyby zatem uznać, że sprawiedliwość miłosierna ma być podobna do aktu łaski, to musiałaby być sprawiedliwością bez zasad, a to wydaje się niezgodne z szeroko przyjętym rozumieniem sprawiedliwości.

Warto się zastanowić, w jakim celu Ajdukiewicz wprowadził pojęcie „sprawiedliwości miłosiernej”. Chyba nie po to, by proponować jakąś łagodność bez reguł – to byłaby zbyt lekkomyślna sugestia. Jest bardziej prawdopodobne, że proponował przyjęcie „sprawiedliwości miłosiernej” w tym celu, by człowiek odchodzący niekiedy od surowych zasad sprawiedliwości i działający na rzecz miłosierdzia nie był uznany za niesprawiedliwego. Jako regułę należało by zatem przyjąć stosowanie sprawiedliwości ścisłej, a jako wyjątek wolno by stosować sprawiedliwość miłosierną. Przy takiej interpretacji, ojciec pozostaje postacią trwale sprawiedliwą nawet wtedy, gdy okazuje wyrozumiałość i rezygnuje z surowych wymagań. Jest zawsze sprawiedliwy, ponieważ albo postępuje w zgodzie ze sprawiedliwością ścisłą, albo w zgodzie ze sprawiedliwością miłosierną. Czy jednak warto tak się łudzić? Każda w miarę dociekliwa osoba dostrzeże tu jedynie grę słów. Jest oczywiste, że ojciec nie postępuje jednolicie – ponieważ czasami przyjmuje surowy, a czasami pobłażliwy styl postępowania. To tylko my przyjęliśmy taką koncepcję językową, która utrudnia ujawnienie niespójności zachowania, ponieważ pozwala nam mówić o ojcu jako o człowieku sprawiedliwym bez względu na to, jakimi zasadami się kieruje – surowymi czy łagodnymi.

Czy istotnie potrzebujemy tak mylącego języka? Czy musimy mówić, że ojciec jest zawsze sprawiedliwy, by mieć dla niego szacunek? Nawet kiedy śpi? Chyba niewiele umniejsza jego sprawiedliwości, jeśli przestaje być sprawiedliwy w sytuacji, która dla sprawiedliwości nie stwarza żadnego zastosowania. Źródłem nieporozumienia jest mylący zwrot: „ojciec darowuje dziecku słuszną karę” (Ajdukiewicz: 367). Czy „słuszną” ma tu znaczyć „przewidzianą”, „bezwzględnie wymaganą”, czy „stosowaną zwykle”? Żadne z tych trzech określeń nie jest tu oczywistym synonimem. Postawiony w oderwaniu problem musi pozostać nierozwiązany, ponieważ wieloznaczne słowo „słuszną karę” zasłania raczej istotę sprawy, niż ją wyświeśla. Tymczasem przy jasnym opisanu sytuacji problem znika. Zgodzimy się – jak sądzę – że jeśli kara jest „bezwzględnie wymaganą”, to ojciec musi ją wymierzyć i żadna „miłosierna sprawiedliwość” nie zwolni go z tego obowiązku. A także odwrotnie, jeśli kara jest „przewidziana”, ale zbędna, to nie ma powodu jej stosować, i jej zastosowania nie żąda żadna sprawiedliwość – ani surowa, ani tym bardziej miłosierna.

Przyjmijmy, że dziecko podkradło rodzicom niewielką sumę pieniędzy, i zrobiło to po raz pierwszy. Rodzice się gniewają i żądają obietnicy, że takie zachowanie więcej się nie powtórzy. Dziecko przyrzekło. Czy należy mu się jeszcze kara? Sądzę, że nie, i że nie żąda tego żadna sprawiedliwość. Jest

oczywiste, że dziecko czegoś nie rozumiało, nie działało ze świadomością złego postępowania, nie było z góry uprzedzone o przewidzianych za występki konsekwencjach. Powinniśmy też wziąć pod uwagę, że zabrana suma była niewielka, i gdyby dziecko o nią poprosiło, dostałoby ją zapewne bez sprzeciwu. Zatem kara się nie należy. Jeśli natomiast dziecko podkrada pieniądze po raz kolejny, obiecuje poprawę, ale słowa nie dotrzymuje, działa ze świadomością winy, ale nie chce się powstrzymać, to zasługuje na karę. W tych warunkach żadne miłosierdzie kary uchylić nie powinno. Jeśli w takiej sytuacji ojciec kierowany wielkodusznością odstąpi od wymierzenia kary, to postąpi niesprawiedliwie, a nie sprawiedliwie w sposób miłosierny. Arbitralnie złamie moralny obowiązek dla niezrozumiałego celu. Trudno zatem wyobrazić sobie sytuację – a moim zdaniem jest to wprost niemożliwe – w której dziecku należy się kara od ojca, on tej kary nie wymierza, a my mimo tego uważamy, że ojciec postąpił właściwie.

Koncepcja „kary miłosiernej” broni się co najwyżej na tle dzikiego upodobania do przesadnego dyscyplinowania, stosowanego niekiedy przez brutalnych rodziców lub nadgorliwych policjantów. Ci ludzie stosują kary na prawo i lewo, bez miary i bez względu na winę. Trudno ich powstrzymać argumentem, że kary powinny być uzasadnione i umiarkowane, bo w ich oczach wszystkie są takie. Rygoryści lepiej reagują na zalecenie, by okazywali miłosierdzie, niż na racjonalne napomnienia. Gdy słyszą o miłosierdziu i sprawiedliwości jednocześnie, to wydaje im się, że mogą zrobić coś wspaniałego, co innym się nie udaje: będą przestrzegać reguł wzajem się wykluczających. To jest jednak jakieś pomieszanie myślowe. Choć zatem „sprawiedliwość miłosierna” może być dobrą zaporą dla niesprawiedliwości, mało się nadaje na uzupełnienie sprawiedliwości ścisłej. Na szczęście propozycja odróżnienia sprawiedliwości ścisłej i miłosiernej nie przyjęła się.

Ajdukiewicz sugeruje jeszcze jedną propozycję terminologiczną. Chce odróżnić trzy style postępowania sprawiedliwego: sprawiedliwość wedle litery prawa, wedle ducha prawa i wedle słuszności (Ajdukiewicz: 368). Ta propozycja też się nie przyjęła, i to też dobrze się stało. Wolimy powiedzieć, że działanie wedle litery prawa to postępowanie legalne, choć niekoniecznie sprawiedliwe, bo uchwalane prawa są niekiedy wprost piętnowane jako niesprawiedliwe. Przykładem może być obowiązujące w Polsce prawo, które przewiduje, że potencjalny spadkobierca będzie spłacać długi swego krewnego, o którego śmierci może nic nie wiedzieć, jeśli tylko na czas nie złoży zastrzeżenia, że spadek odrzuca. Jest natomiast prawdą, że „sprawiedliwość wedle ducha” trafia w rozpowszechnione rozumienie sprawiedliwości. Za Ulpianiem i Cynceronem przez ducha prawa – w odróżnieniu od litery prawa – rozumie się zwykle sprawiedliwość stosowaną według zasady: każdemu to, co mu się słusznie należy, czyli *suum cuique*. Trzeci sens, czyli działanie wedle słusz-

ności, przywraca sprawiedliwości sens przyjęty przez Platona, który obejmuje wszystko, co godne, stosowne, należyte, prawe, czyli *decorum*. Sam Ajdukiewicz już wcześniej jednak przyznał, że ten sens sprawiedliwości nie utrzymał się do jego czasów.

Propozycje terminologiczne Ajdukiewicza na temat sprawiedliwości nie wydają mi się zatem przydatne. Za zdecydowanie bardziej przekonującą i ważniejszą uważam jego analizę pojęciową, sformułowaną w formie propozycji normatywnej.

Zdaniem Ajdukiewicza stosowanie sprawiedliwości sprowadza się do użycia trzech zasad: ekwiwalentności, anonimowości i równego startu. Niestety te trzy zasady zostały podane przez Ajdukiewicza pod nieco dezorientującymi opisami. Ekwiwalentność jest nazywana „zasadą równej zapłaty i odpłaty”, anonimowość została opisana jako „zasada równej miary”, a równość startu nazywa Ajdukiewicz „równouprawnieniem”. Rozpatrzmy te zasady po kolei.

## Zasada pierwsza

Pierwsza zasada interpretuje sprawiedliwość w sposób następujący: każdy, kto coś daje, powinien coś równie wartościowego otrzymać w zamian.

Zasada równej zapłaty i odpłaty. Głosi ona: jeżeli  $X$  otrzymał od  $Y$  jakież  $W$  posiadające dodatnią lub ujemną wartość, wówczas  $Y$ -owi należy się od  $X$ -a wedle słuszności jakież  $V$  posiadające tę samą wartość, co  $W$ . (Ajdukiewicz: 370)

„Co sądzić o tej zasadzie?” – pyta Ajdukiewicz, i sam odpowiada:

Należy przede wszystkim zauważyć, że jej stosowanie w konkretnych wypadkach natrafiałoby na nieprzewidywane trudności ze względu na to, że nie łatwo jest porównywać ze sobą wartości. (Ajdukiewicz: 371)

To prawda. Wartości są z sobą trudno porównywalne, ale tym nie ma powodu szczególnie się kłopotać przy okazji sprawiedliwości, ponieważ ta sama trudność powstaje w obrębie poezji, muzyki, przeżyć religijnych, poświęcenia militarnego, a nawet przy okazji długoterminowych i krótkoterminowych zwrotów inwestycyjnych. Ważniejszy jest inny problem, mianowicie, czy zawsze nieekwiwalentna wymiana jest czymś moralnie nieakceptowalnym, lub formułując to samo zagadnienie inaczej, czy sprawiedliwość żąda niekiedy, byśmy postępowali niemoralnie, ponieważ domaga się ekwiwalencji, gdy jest ona niewłaściwa? Sądzę, że nie powinniśmy przyjmować takiego założenia. Powinniśmy raczej przyjąć, że stosowanie sprawiedliwości jest zawsze właściwe i moralnie słuszne. Ale jeśli tak jest, i jeśli nieekwiwalentna wymiana

jest niekiedy moralnie bardziej właściwa niż wymiana ekwiwalentna, to nie należy definiować sprawiedliwości w zgodzie z pierwszą zasadą Ajdukiewicza, a co najmniej powinniśmy ograniczyć stosowanie tej zasady. Można to zrobić przez przyjęcie klauzuli, że wymiana nieekwiwalentna jest moralnie nieakceptowalna tylko wtedy, gdy sugeruje się równość nakładów lub wydatków po obu stronach, porównywane dobra są nierówne i jednocześnie ekwiwalencja jest oczekiwana. Wyobraźmy sobie, że właściciel fałszywego Rembrandta sprzedaje swoje płótno jako oryginał. Rzecz jasna oszukuje nabywcę i wymiana jest nieekwiwalentna. Ale niesprawiedliwość bierze się tu z nieuczciwości sprzedawcy, a nie z tego, że wymiana jest nieekwiwalentna. Sprzedawca świadomie posłużył się kłamstwem i dopuścił wyłudzenia. Idąc krok w stronę Ajdukiewicza, moglibyśmy powiedzieć, że każde wyłudzenie jest aktem niesprawiedliwości. Jednak uważam, że nie powinniśmy definiować niesprawiedliwości przez odwołanie się do wyłudzenia, ponieważ nie w każdym przypadku niesprawiedliwego postępowania ma to miejsce.

Ważniejszy jest inny wzgląd. Nie dochodzi do niesprawiedliwości – jak sądzę – jeśli kontrahenci dobrowolnie godzą się na wymianę, nawet jeśli osobom postronnym wydaje się, że wymiana jest jawnie nieekwiwalentna. Jeśli wymiana przeprowadzana jest świadomie, swobodnie i bez przymusu, nikomu nie dzieje się krzywda. Przecież kolekcjonerzy gotowi są płacić niebotyczne ceny za bieliznę Marylin Monroe, okulary Johna Lennona lub parę półbutów, którą John Kennedy miał na nogach w samochodzie jadącym przez Dallas. Takie transakcje nie są przypadkami wyłudzenia, nawet jeśli cena za oferowane przedmioty wydaje się nam obłądna. Nie domagamy się w imię moralności unieważnienia podobnych transakcji ani zwrotu części zapłaty. Nie ma zatem powodu twierdzić, że dzieje się tu coś niesprawiedliwego, tym bardziej, że Ajdukiewicz nie wyjaśnia, dlaczego sądzi, że miałyby być inaczej.

Niewątpliwie poglądy Ajdukiewicza na sprawiedliwość zostały ukształtowane pod wpływem Arystotelesa, u którego sprawiedliwość jest powiązana z proporcjonalnością. Jednak ekwiwalentność to nie proporcjonalność, i ekwiwalentności Arystoteles nie postulował. Gdy opisuje przyjaźń między człowiekiem bardziej doskonałym i mniej doskonałym, to mówi, że pierwszy daje więcej niż drugi, i jest oczywiste, że drugi nie może się zrewanżować, choćby chciał, ponieważ nie ma odpowiednich środków. Mimo to, ich przyjaźń pozostaje prawdziwa, szczerza i właściwa. Ważne jest jedynie, by mniej doskonały okazał wdzięczność za troskę i pomoc. Poczucie zadłużenia wobec dobroczyńcy wyrównuje dysproporcję świadczeń i powoduje, że dobrowolna po obu stronach transakcja staje się moralnie słuszna. Wiele osób o znacznej doskonałości byłoby nawet urażonych, gdybyśmy starali się w pełni im wyrównać wyświadczone dobrodziejstwa. Trwałe poczucie wdzięczności ma

swoisty urok i wiąże ze sobą zaprzyjaźnionych ludzi na długie lata. Arystoteles pisał o wielkim geście i człowieku szczodrym, który dokonuje czynów budzących podziw nie spodziewając się nagrody. Byłoby nierozważne argumentować, że taki człowiek wciąga innych w niesprawiedliwe postępowanie, gdy nie są w stanie się odplacić. Arystoteles z pewnością tak nie myślał (por. Arystoteles 1159b).

Mamy jednak w *Etyce nikomachejskiej* trudny fragment, który może być odczytany jako sugestia, że sprawiedliwość wymaga równości nakładów lub wydatków.

Pojęcie (...) równości inne jest – jak się zdaje – gdy idzie o sprawiedliwość, a inne, gdy idzie o przyjaźń; jeśli bowiem o sprawiedliwość, to pierwotnym znaczeniem pojęcia równości (...) jest proporcjonalność do wartości, wtórna natomiast równość ilościowa; w odniesieniu do przyjaźni natomiast jest odwrotnie: pierwotnie równość oznacza tu równość ilościową, a wtórnie dopiero stosunek proporcjonalny do wartości. (Arystoteles 1158b)

Rozumiemy, że zaprowadzając sprawiedliwość mamy zachować „proporcjonalność do wartości”, i że w przyjaźni to jest zbędne lub niestosowne. W pierwszym przypadku chodzi zapewne o „proporcjonalność do wartości człowieka”. Czyli należy zadbać o to, by większe dobra przypadały ludziom lepszym i bardziej godnym, a mniejsze dobra ludziom gorszym i mniej ważnym. Taka interpretacja zgadza się z dominującymi poglądami w starożytności i jest zrozumiałe, że Arystoteles na niej opiera swoją koncepcję sprawiedliwości opisując relacje między obcymi. Podkreśla jednocześnie, że między przyjaciółmi sprawiedliwość nie jest szczególnie ważna, bo bardziej liczy się wzajemne przywiązanie. By je umocnić, przyjaciele powinni równo dzielić się dobrami, nie zważając na to, czy jeden zasługuje na ich jakąś większą ilość niż drugi. Można zatem powiedzieć, że między obcymi obowiązuje proporcjonalność do cnoty, a między przyjaciółmi równość. Różnica nie musi być silnie akcentowana, ponieważ zwykle przyjaźnią się z sobą ludzie mający podobny charakter i pozycję społeczną. I dlatego – jak pisze Arystoteles (1158b) – żaden człowiek nie może przyjaźnić się z bogami, i żaden (1159a) nie życzy przyjacielowi, by został bogiem, bo wtedy straciłby go jako przyjaciela.

Podsumujmy korekty, które zdecydowaliśmy dodać do pierwszej zasady. Transakcje rynkowe nie wymagają spełnienia warunku ekwiwalentności, ponieważ nawet gdy są nieekwiwalentne, mogą pozostać sprawiedliwe. Świadczą o tym ceny płacone przez kolekcjonerów za rozmaite pamiątki. W przyjaźni ekwiwalentność nie ma zastosowania, ponieważ przyjaciele dzielą się po równo, a gdy jest inaczej, obdarowany akceptuje dobrodziejstwo i okazuje wdzięczność. Te poprawki nie wyczerpują wszystkich wątpliwości. Pozostaje pytanie, czy wszystko, co się dzieje na rynku, powinniśmy uznać za sprawie-

dliwe? Ani Arystoteles, ani Ajdukiewicz nie stawiają tego pytania, a ono jest bardzo istotne. Wydaje się, że przy pewnych założeniach rynek gwarantuje sprawiedliwość właśnie dlatego, że zaprowadza ekwiwalentności. Rynek równoważy popyt z podażą, i mamy prawo to uznać za wprowadzanie pewnego rodzaju sprawiedliwości. Jednak stabilizująca i równoważąca funkcja rynku jest daleko idącym teoretycznym uproszczeniem. W realnym świecie rynek składa się z zamkniętych enklaw, w których dominują albo sprzedawcy, albo kupujący, ceny są chwiejne i tendencyjnie zmieniane, monopole działają bez skutecznej kontroli i ograniczeń, spekulanci celowo destabilizują popyt lub podaż, kataklizmy naturalne powodują niespodziewane braki towarów lub ich nadmiar. Wtedy rynek z pewnością nie działa w sposób zgodny ze sprawiedliwością.

Michael Sandel po publikacji swej książki *Justice: What's the Right Thing to Do?* wyjaśniał w programie NBC, czym jest „śrubowanie cen” (*price gouging*). W 2004 roku huragan Charley spustoszył Florydę. Korzystając z wyjątkowych okoliczności, właściciele sklepów zaczęli robić nadzwyczajne interesy na poszkodowanych. Za usunięcie dwóch drzew z dachu jakiegoś domu firma specjalistyczna zażądała \$23.000. Małe generatory prądu sprzedawane zazwyczaj po \$250 oferowane były po dwa tysiące. Pokoje w motelach, za które normalnie pobierano cenę \$40 za dobę, wynajmowano po \$160. Na Florydzie obowiązuje prawo przeciw śrubowaniu cen i po kataklizmie skierowano do sądu około 2000 spraw. W niektórych doprowadzono do skazania pozwanym, w innych nie. Sieć hoteli Days Inn w West Palm Beach musiała np. zapłacić \$70.000 kary i odszkodowania. Michael Sandel podzielał oburzenie poszkodowanych w huraganie i zmuszonych przez okoliczności do płacenia nadzwyczajnych cen, ale to nie była postawa powszechna. Thomas Sowell, zwolennik wolnej gospodarki rynkowej, wystąpił w obronie chciwych firm. Jego zdaniem pojęcie „śrubowania cen” jest „silnym emocjonalnie, lecz ekonomicznie bezsensownym wyrażeniem, odrzucanym przez większość ekonomistów, ponieważ jest zbyt pogmatwane, by warto się nim było posługiwać”. Inni zwolennicy wolnego rynku mówili, że podczas huraganu ktoś musi ucierpieć, i z tym faktem trzeba się pogodzić. Jednak nie jest oczywiste – a zdaniem ekonomicznych liberałów jest wprost niesprawiedliwe – że sprzedawca powinien cierpieć więcej niż ten, komu wichura zwała drzewa na dom. A cierpiałby więcej – twierdzili neoliberalowie – gdyby musiał zadowolić się zwykłym zyskiem, jawnie nieodpowiadającym większemu popytowi na sprzęt ratunkowy. Jeff Jacoby z „Boston Globe” był nawet zdania, że jeśli ludzie kupują coś po wyższej cenie, to znaczy, że opłaca im się kupować po wyższej cenie, zatem nikomu nie dzieje się krzywda. Oczywiście konieczność przepłacania musi kupującego doprowadzać do wściekłości, ale wściekłość nie jest powodem do likwidowania wolnego rynku. „Demonizowanie sprzedawców nie przyspieszy



odbudowy Florydy. Cel ten szybciej się osiągnie pozostawiając ich w spokoju<sup>1</sup>.

Możemy zatem stwierdzić, że pierwsza zasada sprawiedliwości zaproponowana przez Ajdukiewicza jest wiarygodna tylko w tym zakresie, w jakim odnosi się do wymiany dóbr lub świadczeń dokonywanej dobrowolnie, ze świadomością realnej wartości wymienianych dóbr i przy ich zgodnej ocenie. Żadna ze stron nie może być wtedy przymuszana przez okoliczności zewnętrzne do zaakceptowania wymiany, ani do przyjęcia warunków narzucanych jej przez rynek na skutek jej słabej pozycji na rynku. Ponadto każda ze stron powinna mieć nie tylko prawo, ale i zdolność do odstąpienia od proponowanej transakcji, ponieważ w przeciwnym razie dochodzi do „śrubowania cen” i pośredniego wymuszenia. Tak rozumiana pierwsza zasada poprawnie działa między obcymi. Nie ma jednak zastosowania między przyjaciółmi, ponieważ w ich przypadku podziw, wdzięczność i poczucie zobowiązania moralnego mogą zastąpić równowagę wymienianych wartości. Dla relacji w obrębie rodziny i między osobami bliskimi ważniejsza od ekwiwalentności jest ich zdolność do wytworzenia trwałego poczucia bliskości opartego na bezinteresowności i życzliwości.

## Zasada druga

Zasada równej miary dałaby się sformułować w następujących słowach: nikomu nie należy się nic z tego tylko tytułu, że to właśnie on, a nie kto inny. (Ajdukiewicz: 372)

Ta zasada, podobnie jak imperatyw kategoryczny Kanta i zasada uogólnialności (*universalizability*) R.M. Hare’a, zabrania w przyjętych uzasadnieniach moralnych wymieniać imiona własne. W tym ujęciu etyki relacje moralne z innymi ludźmi nie są wyznaczone przez tożsamość poszczególnych osób, ale przez ich właściwości i potrzeby dające się zawrzeć w opisach pozbawionych szczegółów i konkretów. W etyce jesteśmy zawsze tylko jakimś anonimowym elementem w zbiorze, który jako całość nadaje nam status moralny. Dlaczego Ajdukiewicz też sądzi, że jest to właściwa moralnie perspektywa? Ponieważ skutecznie nas chroni przed egocentryzmem – wyjaśnia.

Egocentryzm prowadzi wprost do egoizmu w tej postaci, iż każdy skłonny jest przyznawać samemu sobie jakieś uprawnienia wyjątkowe i to nie z tej racji, iż przypisuje sobie pewne wyjątkowe zalety, ale dlatego, że to on właśnie, dlatego, że czuje się podmiotem, a nie przedmiotem. (Ajdukiewicz: 373)

---

<sup>1</sup> [http://www.today.com/id/32883069/ns/today-today\\_books/t/price-gouging-wake-hurricane-wrong/#.Ubrg4pwymhk](http://www.today.com/id/32883069/ns/today-today_books/t/price-gouging-wake-hurricane-wrong/#.Ubrg4pwymhk).

Ta teza nabiera szczególnego znaczenia w naszych czasach w związku z popularnością esencjalistycznych koncepcji Putnama i Kripkego. Ich zdaniem, każdy z nas ma własną nieempiryczną tożsamość, którą zachowuje w każdym możliwym świecie, a co za tym idzie, która nam towarzyszy przez całe życie, a może nawet dłużej. Pozostajemy sobą, nawet gdy zmianie ulegają niemal wszystkie nasze cechy rejestrowane empirycznie.

Michael Phelps jest prawdopodobnie najszybszym pływakiem na świecie i zdobył wiele złotych medali olimpijskich. O tym, że zasługuje na te medale, myślimy zwykle w kategoriach proponowanych przez deskrypcjonistów, a nie przez esencjalistów. Przyznane nagrody należą mu się nie jako Michaelowi Phelpsowi, tylko jako świetnemu pływakowi. Gdy zacznie pływać wolniej, nowych nagród nie będzie. Nie jest jednak pewne, że dokładnie tak samo myślą wszyscy jego zwolennicy. Oni też wiedzą, że Phelps, być może, nowych nagród nie otrzyma, ale dla jego fanów Phelps pozostanie ulubionym pływakiem, nawet jeśli zacznie przegrywać. Jego wielbicielę będą snuć jakąś opowieść o tym, że Phelps pozostaje najlepszym pływakiem – już nie najszybszym, ale ciągle najlepszym – mimo że ma coraz gorsze wyniki. Będą wskazywać, że ciągle wskakuje pięknie do wody, stylowo robi nawrót, mało chlapie przerzucając ręce do przodu, płynnie pracuje nogami. Fani mogą być zdania, że to najlepszy pływak wszechczasów i że nikt mu już nigdy nie dorówna. Podobne opinie na temat swych idoli mają wielbicielę Marii Callas i Sarah Bernhardt, Mozarta, Verdiego i Chopina, Adama Małysza i Roberta Lewandowskiego, a wreszcie Jana Pawła II. Ten podziw dla wybranych postaci ma często konotacje moralne. Wielbicielę nie tylko podziwiają nieuchwytne składniki talentu i niepowtarzalną grację lub świętość, ale także niezłomność, wytrwałość, pracę nad sobą, poświęcenie dla innych, dążenie do trudnych celów. Na tym właśnie polega przywiązanie do tożsamości wielbionej osoby i pomijanie jej cech empirycznych. Czy jest to postawa moralnie podejrzana? Nie sądzę.

Związki rodzinne i więzi przyjaźni – a niestety też postawy wobec wrogów – są zakotwiczone w tożsamości odpowiednich osób, a nie w ich deskrypcjach. Więzy osobiste są zawsze silnie zindywidualizowane. Osoby, które kochamy, są dla nas niewymienne. Przywiązujemy się do nich na stałe i nie zważamy na zmianę ich właściwości, starzenie się, nowe upodobania i nowe poglądy. Dziecko, by czuć się bezpiecznie, musi być otoczone przez osoby niezastępowalne; ono samo dla rodziców pozostaje istotą niewymienną bez względu na to, jak się zachowa. Ta postawa nie jest jedynie efektem psychicznego nastawienia, ale wiąże się z szeroko rozpoznawanymi obowiązkami moralnymi. Kto ma wiele dzieci, i o każdym z nich myśli „to moje dziecko”, pamiętając jedynie, by każde dostało tyle samo jedzenia, ubrania i zabawek, ten jest – być może – dobrym opiekunem, ale nie jest dobrym rodzicem. W osobach nam bliskich chcemy bowiem widzieć nieopisywalną i niezmienną swoistość. Chce-

my utrzymać z nimi bliski kontakt oparty na zaufaniu i apriorycznej akceptacji zdecydowanie wykraczającej poza empiryczny obraz ich charakteru i sposobu bycia.

Ajdukiewicz formułuje zatem dość niebezpieczne twierdzenie, gdy ostrzega przed ślepych przywiązaniem do osób nam bliskich i podkreśla egocentryczny charakter takiej postawy.

Otóż w związku z tym egocentryzmem społecznym powstaje egoizm społeczny, polegający na tym, że się własnej grupie społecznej skłonny jest przyznawać wyjątkowe uprawnienia nie dlatego, że posiada ona jakieś wyjątkowe zalety, ale dlatego, że to ona właśnie. (Ajdukiewicz: 374)

Ma oczywiście ma rację, gdy powstrzymuje nas przed mitologizacją własnej grupy. Nie wolno nam uznawać kogoś najpierw za bliskiego nam człowieka bez względu na to, jakie ma cechy, a później racjonalizować nasz wybór przez przypisanie wybrańcowi jakichś urojonych zalet. Jest czymś nierzetelnym zasłaniać powinowactwo z wyboru konstruowaną *ex post* pozornie obiektywną oceną, podobnie jak jest czymś nieszczerym manifestować uznanie dla wyidealizowanej postaci, gdy ze względu na jej cechy nie mamy o niej wysokiego mniemania. Każdy ma oczywiście prawo do patriotyzmu lokalnego, narodowego, sportowego lub zawodowego. Ale powinien uzasadniać swe upodobanie szczególnym przywiązaniem, pokrewieństwem, przyjętymi zobowiązaniami, a nie obiektywną oceną. Istnieje jednak usprawiedliwiona forma faworyzowania wybranych ludzi i dopuszczalne jest wzmacnianie moralnych zobowiązań w stosunku do nich, ponieważ mamy prawo bardziej troszczyć się o wybrane jednostki niż o pozostałych obywateli świata. Wolno nam bardziej zabiegać o szczęście tych, których lepiej rozumiemy i którzy są nam bliżsi, niż o szczęście tych, których nie lubimy lub których uznajemy za obcych.

Taką tendencyjność wolno nam jednak okazywać tylko wtedy, gdy reprezentujemy samych siebie i do zaproponowania mamy własne uczucia, podziw, majątek i przywiązanie. Jeśli pełniimy jakąś funkcję oficjalną lub społeczną, to nie wolno nam ulegać upodobaniom i uczuciom. Musimy stosować bezstronne zasady i każdemu dawać równe szanse. W oficjalnych związkach nie wyczerpuje się jednak cała moralność – mają prawo twierdzić esencjaliści. I jeśli mają rację, to druga zasada Ajdukiewicza w swym ogólnym sformułowaniu żąda zbyt wiele. Zamienia nas w moralne roboty reagujące wyłącznie na kryteria uznawane przez deskrypcjonistów. Z drugiej strony jednak, słusznie ta zasada przypomina nam – niezależnie od sporu między deskrypcjonistami i esencjalistami – że korupcja, nepotyzm, klikowość, tendencyjność i stronniczość to odpychające wady charakteru i źródło niepotrzebnych konfliktów społecznych.

## Zasada trzecia

Trzecia zasada mówi, że uprawnienia przysługują albo każdemu w takim samym stopniu, albo tym przysługują w większym stopniu, którzy na nie bardziej zapracowali staraniem i wysiłkiem. Ajdukiewicz trzecią zasadę wyprowadza krok po kroku z zasady drugiej.

Treść tej zasady jest niezwykle skromna. Stanowi ona jednak – jak się zdaje – rdzeń poczucia sprawiedliwości, ten jego składnik, który chyba zawsze w poczuciu sprawiedliwości wszystkich ludów i wszystkich czasów się znajdował, a którego brak świadczy o zupełnym zaniku wszelkiego poczucia sprawiedliwości moralnej. (Ajdukiewicz: 375)

Nie tylko (...) fakt, że się jest tym właśnie, a nie innym indywiduum ludzkim, nie może być podstawą dla słusznych pretensji do jakichś wyjątkowych uprawnień. Podobnie nie można sobie takich pretensji słusznie rościć z tego tytułu, że się jest blondynem lub że się jest wysokiego wzrostu, ani z tego tytułu, że się ktoś urodził w mieście, a nie na wsi, że przyszedł na świat w niedzielę, a nie w dzień powszedni. Gdy wszystkie te wypadki próbuje się ująć w jedną formułę, nasuwa się zasada następująca. Żadne wyjątkowe uprawnienia nie przysługują nikomu za to, co otrzymał w darze losu, a do czego sam się nie przyczynił. Wyjątkowe uprawnienia mogą przysługiwać ludziom tylko za to, co jest ich własnym dziełem. (tamże)

Można by tę zasadę wypowiedzieć jeszcze inaczej w następujących słowach: za coś, co nie jest dziełem pewnego człowieka, nie należy mu się nic dobrego ani nic złego, chyba że należy się to każdemu. Zasada ta zdaje się w sposób bardziej wyczerpujący niż omówiona przedtem zasada równej miary odpowiadać temu, co miano na myśli, gdy mówiono o równości praw wszystkich ludzi. Nazwiemy ją przeto zasadą równouprawnienia. (tamże)

Tu potrzebna jest pewna uwaga. Ajdukiewiczowi chodzi o wstępne równouprawnienie, a nie o jakieś uprawnienie przysługujące w sposób trwały. Nie broni egalitaryzmu ani socjalizmu. Mówi, że konkretne żądania „niejednokrotnie idą w sprzecznych kierunkach” (Ajdukiewicz: 365). Zatem nie ustanawia prawa do wiecznego wyrównywania szans. Żąda równego startu dla wszystkich i apeluje o publiczną zgodę na to, by każdy mógł się wyrwać z wstępnego egalitaryzmu własnymi siłami albo zbiorowym wysiłkiem grupy, do której należy. Dodaje do tego, że upośledzeni przez naturę zasługują na wyjątkową opiekę i że uprawnienia przysługują ludziom nie tylko za ich dzieła (por. Ajdukiewicz: 376). Niestety, nie dostajemy wyjaśnienia, jak te oczekiwania mają być spełnione, jeśli rozwiązania egalitarne i socjalistyczne zostaną wykluczone.

Natura rozdaje nie tylko talenty, lecz i upośledzenia. Rodzą się ludzie ślepi, głusi, kulawi itd. Upośledzenie to nie jest ich własnym dziełem. Czyż mimo to z tytułu tego upośledzenia nie przysługuje tym nieszczęśliwym wyjątkowe uprawnienie do szczególnej opieki?

Poczucie słuszności zdaje się odpowiadać na to pytanie twierdząco. W takim jednak razie przeczy ono zasadzie, jakoby szczególne uprawnienia przysługiwały ludziom tylko za ich dzieła. (Ajdukiewicz: 376)

Czyli sprawiedliwość wymaga działań motywowanych współczuciem i chęcią pomocy. Być może Ajdukiewicz zgodziłby się, że w sprawiedliwym społeczeństwie niedopuszczalny jest wyzysk, prześladowanie, wykorzystywanie słabszych i niezaradnych, że sprawiedliwe społeczeństwo nie stawia sobie celów militarnych i grabieżczych, że nie poddaje się bezwolnie zasadom walki rynkowej. Być może uznałby też, że istnieją dobra, których nie powinno się kupować ani sprzedawać. Współczesny stosunek do tego wymagania omawia przywoływany już wyżej Michael Sandel.

W rozmowie z Edwardem Luce'em, dziennikarzem z „Financial Times”, Sandel wskazuje, że można uszeregować społeczeństwa ze względu na to, jak wielu rzeczy nie da się u nich dostać za pieniądze. W USA i w Chinach niemal wszystko jest na sprzedaż. W pozostałej części Azji dalekowschodniej, a także w Europie, Wielkiej Brytanii, Indiach i Brazylii sprzedawanie pewnych dóbr jest nie do pomyślenia<sup>2</sup>.

Co wydaje się Sandelowi najbardziej szokujące? W książce: *What Money Can't Buy* (2012) pisze, jakie propozycje kupna i sprzedaży wstrząsnęły nim najmocniej. W więzieniu w Santa Anna w Kalifornii, przestępcy, którzy dopuścili się innych wykroczeń niż użycie przemocy, mogą być przeniesieni do izolowanego wygodnego hotelu za cenę \$82 za noc. W okolicach Minneapolis pojedynczy kierowca w aucie musi jechać powolnym pasem. Auta wiozące kilka osób jadą szybkim pasem. Ale za \$8 każda pojedyncza osoba może kupić sobie przejazd szybkim pasem. Prawo emigracji do USA wynosi pół miliona dolarów pod warunkiem wykorzystania przywiezionych pieniędzy do stworzenia co najmniej 10 miejsc pracy. W Afryce za prawo do zastrzeżenia zagrożonego wymarciem czarnego nosorożca oficjalnie płaci się \$150.000 (Sandel: 3–4).

Nie mniej szokujące wydają się Sandelowi korzyści uzyskiwane za jakiś pożądaný sposób postępowania. Biuro turystyczne z Nowej Zelandii zapłaciło trzydziestu osobom po \$777 za ogolenie głów i noszenie nietrwałego tatuażu z napisem: „Potrzebujesz zmiany? Przyjeżdżaj do Nowej Zelandii”. Za poddanie się w zasadzie nieszkodliwym testom badającym nowe lekarstwa można otrzymać po \$7500 na osobę. Za udział w wojnie na terenie Somalii lub Afganistanu ochotnicy dostają żołd w wysokości do \$1000 za dzień. Opłata za utrzymanie miejsca w kolejce do Kongresu USA, by wystąpić jako lobby-

<sup>2</sup> <http://www.ft.com/cms/s/2/bd509112-9c55-11e2-9a4b-0144feabdc0.html#ixzz2WB-FWHEEL>.

sta, wynosi przeciętnie \$20 za godzinę. Szkoła w Dallas płaci drugoklasistom \$2 za każdą przeczytaną książkę (Sandel: 4–5).

Sandel nie twierdzi, że wszystkie wymienione obciążenia finansowe i nagrody są niemoralne lub niesprawiedliwe. Szkoła w Dallas otrzymuje od niego nawet skromną pochwałę za dobre wyniki w nauczaniu czytania. Widzi inny problem – dezintegrację kultury moralnej i obyczajów. Jeśli wszystko można kupić, to nic już nie jest złe ani dobre samo przez się. Nie ma nadużyć, niestosowności lub niesprawiedliwości finansowych. Są tylko niskie lub wysokie ceny, zyski i straty. Jedynym celem w życiu staje się zarabianie i wydawanie pieniędzy. Rządzi rynek.

## Radykalny konwencjonalizm w etyce

Mogę dodać, że dzieje się coś jeszcze gorszego. Z horyzontu społecznej wyobraźni znika obraz niezasłużonej ludzkiej krzywdy. Pozostają tylko ludzie zadowoleni z siebie, bo bogaci; i winni sami sobie, bo biedni. Współczesne społeczeństwa nie chcą widzieć krzywdy i nie chcą uznać, że krzywda jest niesprawiedliwością. Jeśli ktoś został skazany na niekorzystną dla siebie sytuację bez żadnej winy, wyłącznie pod wpływem przypadku, mówi się, że to jego problem.

Czy są to wnioski, pod którymi podpisałby się Ajdukiewicz? Nie wiem. Żądał pomocy dla osób upośledzonych przez naturę, ale nie wspominał, że należy też pomagać tym, których upośledzają warunki życia społecznego. Dlaczego? Możemy tylko zgadywać. Ubolewał nad losem osób trwale poszkodowanych przez okoliczności niezależne od ich woli, ale nie miał zaufania do komunizmu, ani do egalitaryzmu, ani do żadnej innej prostej teorii naprawiania świata. Wierzył w możliwość zdobycia życiowego powodzenia własnym wysiłkiem, ale była to, jak się zdaje, wiara osnuta poważnymi wątpliwościami, które nie tak łatwo rozwiązać. Sprawiedliwość jest trudnym zagadnieniem i Ajdukiewicz prosił, by nie brać jego refleksji na temat sprawiedliwości za gotową teorię.

Podane sformułowanie trzech zasad odnoszących się do pojęcia sprawiedliwości stanowi surową tylko próbę uchwycenia kilku zasad, którymi kierujemy się przy ocenianiu ludzkich poczynań z punktu widzenia sprawiedliwości. (Ajdukiewicz: 376)

Wyrażał też wątpliwość, czy sprawiedliwość da się w ogóle zdefiniować.

Może jednak poczucie sprawiedliwości, któremu pragnęliśmy w przytoczonych zasadach nadać uchwytny wyraz, jest zbyt chwiejne, aby się dało ująć w zasady niewątpliwe i ściśle sprecyzowane. (Ajdukiewicz: 376)

Co zatem mamy robić dalej? Nie znajduję w pismach Ajdukiewicza żadnej wskazówki na ten temat. Sądzę jednak, że Ajdukiewicz zalecałby stosowanie metod konwencjonalizmu i empiryzmu także do etyki, bo zalecał to bodaj w każdym przypadku. I nie jest to zła sugestia, nawet jeśli na pierwszy rzut oka wydaje się mało wykonalna. Taką się wydaje, ponieważ przeciw konwencjonalizmowi w etyce przemawia powszechnie dostrzegana powierzchowność moralnego relatywizmu, a przeciw empiryzmowi działa groźba błędu naturalistycznego. Żadna z tych dwóch trudności nie jest jednak barierą nie do pokonania.

Konwencjonalizm w etyce jest utożsamiany z konserwatyzmem – pisze David Miller.

Konwencjonalizm to taki pogląd, który przyjmuje, że sprawiedliwość opisuje wyłącznie zbiór zasad wybranych przez jakieś społeczeństwo lub jego sektor dla uporządkowania praktyk podziału. Nie jest możliwe stworzenie dystansu między tym, jak sprawiedliwość jest rozumiana przez społeczeństwo *S*, i czym sprawiedliwość jest naprawdę. (...) Sceptycyzm wobec sprawiedliwości ma w praktyce zawsze konserwatywne implikacje. (Miller: 50)

Inaczej mówiąc, konwencjonalizm usuwa z pola teoretycznych rozważań każde pojęcie sprawiedliwości, które jest niezależne od konwencji, czyli od utrwalonych praktyk społecznych. David Miller ma rację. Nigdy nie mamy zaufania dla radykalizmu moralnego. Hedoniści, asceci, religijni fanatycy, komuniści i anarchiści sprawiają zawsze wrażenie ludzi o rażąco wąskich horyzontach myślowych. Chcą zniszczyć starą konwencję moralną i wprowadzić nową, choć ani przeciw starej konwencji, ani za przyjęciem nowej nie mają rozstrzygających argumentów. Nawet jeśli im się uda narzucić swe ulubione rozumienie wartości reszcie społeczeństwa, wprowadzonych ustaleń muszą bronić siłą, czego zresztą nie dostrzegają, łudząc się przekonaniem, że to same wartości szukają swych obrońców pośród talibanów rozmaitych wyznań. Fanatykami moralnymi kieruje fantastyka, która musi gorszyć rozsądnego człowieka. Konwencjonalizm pojmowany jako konserwatyzm ma więc *a priori* znaczną wiarygodność. Wtórnie czerpie ją z refleksji, że radykałowie etyczni niszczą nie tylko konwencję moralną zaatakowaną przez siebie, ale wszelką inną moralność, zwalczając ją widmem jakiegoś nieomylnego absolutyzmu. Każdy, kto określa swoje stanowisko etyczne jako bardziej wiarygodne od innych stanowisk, podnosi bezpodstawnie własne opinie do rangi niewzruszonych zasad. To wydaje się dość jasne.

Kwestią sporną jest natomiast to, czy tradycja wyznacza sposób, w jaki powinniśmy świat opisywać, czy też wyznacza sposób, w jaki powinniśmy go interpretować. Tradycyjny konwencjonalizm – lub w terminologii Ajdukiewi-

cza: „zwykły konwencjonalizm” – przyjmuje to pierwsze rozwiązanie. David Miller przyjmuje to drugie. To znaczy, zwykły konwencjonalizm konstruuje interpretacje na temat sprawiedliwości, konserwatywny konwencjonalizm Millera dotyczy konkretnych przekonań moralnych na temat sprawiedliwości. Swoje własne poglądy określa jednak Ajdukiewicz jako niezgodne z tymi obydwoma stanowiskami. Píše o tym w artykule *Obraz świata i aparatura pojęciowa* z 1934 roku.

Jedyna różnica między zdaniem sprawozdawczym a interpretacyjnym polega więc na tym, że pierwsze są rozstrzygane w językach, w których wyrosliśmy, stworzonych bez naszego świadomego udziału, gdy drugie mogą być rozstrzygnięte dopiero w takich językach, przy których budowie braliśmy świadomie udział. (Ajdukiewicz: 186)

Własne stanowisko Ajdukiewicza jest zatem różne zarówno od tradycyjnego stanowiska konwencjonalistycznego, jak i od stanowiska wybranego przez Millera. Zdaniem Ajdukiewicza różnica między zdaniem sprawozdawczym (czyli empirycznymi) a zdaniem interpretacyjnym (czyli teoretycznymi) jest nieistotna.

Nasze stanowisko jest znacznie bardziej skrajne niż stanowisko omówionego konwencjonalizmu. Nie widzimy żadnej istotnej różnicy pomiędzy zdaniem sprawozdawczym a interpretacją. Sądzimy, że same dane doświadczenia nie zmuszają nas do uznania ani jednych, ani drugich. Możemy wstrzymać się od uznania zarówno samych zdań, jak i ich przekładów, jeśli zechcemy wybrać aparaturę pojęciową, w której ich znaczenie nie występuje. Słusznie więc nazywamy nasze stanowisko skrajnym konwencjonalizmem. (Ajdukiewicz: 186)

Czy to stanowisko ma zastosowanie do etyki? Może nawet bardziej wyraźnie niż do nauki. Konwencjonalizm w etyce ma wiele zalet, i są to te same zalety, na które zwraca uwagę Ajdukiewicz odnosząc się do teorii poznawczych (por. Ajdukiewicz: 188–189). Po pierwsze konwencjonalizm demaskuje jako bezzasadne wszelkie tendencje do uniwersalności, po drugie podważa naiwną wiarę w istnienie jednej prawdy, po trzecie wskazuje na pozytywną rolę ewolucyjnych zmian aparatury pojęciowej. Trzeci punkt rozpada się na cztery zagadnienia.

Uniwersalność (kwestionowana przez Ajdukiewicza) polega na tym, że każdemu stanowisku pretendującemu do prawdy przyznaje się częściową rację. W dyskusjach etycznych jest to często demonstrowana postawa, rzekomo ugodowa i bezstronna. Uniwersaliści są zdania, że wszyscy ludzie dobrej woli mówią w zasadzie to samo, tylko posługują się innymi językami. Ci, którzy np. twierdzą, że dziecka nie wolno karcić witką, i ci, którzy takie upomnienie zalecają, w gruncie rzeczy twierdzą to samo – uważają uniwersaliści – tylko w róż-



nych językach opisują to, co dla dziecka jest dobre. Bo o tym właśnie mówią, a nie o stosowaniu witki. Ajdukiewicz odrzuca takie wyjaśnienia i wskazuje, że uniwersalistyczny język jest niespójny. Nie można zalecać i zabraniać tego samego postępowania pod pretekstem, że twierdzi się to samo na dwa różne sposoby. Kontrowersje etyczne to realne spory, dla których nie warto szukać takiego języka, w którym różnice poglądów są niewyraźne.

Z tego, co wyżej powiedziano, wynika, że taki język [uniwersalny] musiałby być (...) luźnym zlepkiem aparatów pojęciowych. Nie wierzymy, by rozwój nauki wykazywał tendencję do języka uniwersalnego albo do uniwersalnego obszaru znaczeniowego. Rozwój nauki zdaje się, przeciwnie, zmierzać do spójnego obrazu świata, który nie zgadza się z tendencją do uniwersalności. (Ajdukiewicz: 188)

Możemy to uznać za ciekawe, że żyjemy w świecie, w którym konkurują ze sobą różne teorie etyczne. Nie ma jednak sensu twierdzić, że wszystkie mają rację. Wolno natomiast od każdej teorii żądać, by wyjaśniła, jakim prawem zgłasza swoje postulaty normatywne. Chcemy słyszeć od hedonisty, że przyjemność jest najważniejsza w gruncie rzeczy tylko dlatego, że on ją tak wysoko ceni, a nie z jakiegoś innego powodu. Chcemy słyszeć od utilitarysty, że powszechne szczęście jest najważniejsze, ponieważ tak właśnie twierdzą utilitaryści. Chcemy słyszeć od zwolennika religii objawionej, że właściwe nakazy moralne są zalecone przez tego Boga, o którym ta religia opowiada, choć ten Bóg od wieków się nie objawia i nakazy swe przekazuje tylko przez wybrane sługi. Chcemy słyszeć od formalisty, że słuszne moralnie jest to, co się znajdzie w prawie moralnym, jeśli takie prawo będziemy umieli poprzeć niewątpliwymi, niepodważalnymi argumentami, ale które argumenty są niewątpliwe – tego niestety nie wiemy. Chcemy – ogólnie rzecz biorąc – wyraźnie widzieć, że to, co nam się przedstawia jako ostateczną prawdę moralną, jest tylko lokalnie obnoszoną, odświętną konwencją, przy użyciu której depcze się pozostałe.

Po drugie, czy jakakolwiek konwencja może być prawdziwa poza swoimi granicami? Czyli, czy może istnieć „nad-konwencja”, „jedynie słuszna konwencja”, „konwencja nie do odrzucenia”? Ajdukiewicz taką możliwość odrzuca. Prawda jest silniej zrelatywizowana do języka, w którym się ją wyraża, niż do świata, który ma opisywać. Te same fakty mogą być przedstawiane w różnych językach wzajemnie nieprzekładalnych. Wtedy nie można ustalić, który opis jest prawdziwy, a który nie. Nie powinna nas też ośmielać tendencja do uznawania za prawdę tego, co naszym zdaniem jest prawdą.

Ta gotowość nazwania prawdziwym każdego wypowiedzianego z przekonaniem zdania godzi się całkowicie ze skromnym powątpiewaniem, czy wszystko, co wypowia-

dam z przekonaniem, i wobec tego nazywam prawdziwym, jest też prawdziwym. (Ajdukiewicz: 190)

Sceptycyzm wobec własnych przekonań jest wartą zalecenia cnotą (choć pod groźbą popadnięcia w niespójność nie wolno radykalnemu konwencjonalistcie zalecać tej cnoty jako powszechnie obowiązującej normy). W etyce każdy powinien mówić tylko za siebie i za konwencję, którą wybrał. Nikt nie ma podstaw do mówienia za wszystkich, wykraczając poza własny język i własną aparaturę pojęciową.

Nie widzimy (...) dla teoretyka poznania możliwości zajęcia stanowiska neutralnego, na którym mógłby nie dawać pierwszeństwa żadnej aparaturze pojęciowej. Musi on tkwić w jakiejś skórze, chociaż może zmieniać swą skórę jak kameleon. (Ajdukiewicz: 192)

Po trzecie jednak, nie każda skóra jest równie dobra i trwała, choć nie mamy ogólnej teorii na temat tego, która skóra jest najlepsza. Intelktualne linienie ujawnia jednak coraz lepsze teorie i konwencje poznawcze. Ajdukiewicz wymienia cztery tendencje ewolucyjne, które powodują, że nowe konwencje są z reguły lepsze od starych. Przede wszystkim odrzucamy konwencje, w których znajdziemy sprzeczność. Po drugie, wybieramy te, które pozwalają rozwiązać więcej problemów, czyli są bardziej pojemne. Trzecią pomyślną tendencją ewolucyjną jest doskonalenie aparatury pojęciowej.

Tendencja ta przejawia się w przechodzeniu od języków, w których pewne problemy są zasadniczo nierozstrzygalne, do języków, w których problemy takie stają się coraz rzadsze. (Ajdukiewicz: 193)

Czwartą tendencją jest przechodzenie od empirycznie mniej czulej aparatury pojęciowej do empirycznie bardziej czulej aparatury. Ta tendencja charakteryzowana jest w sposób czysto formalny. Lepsza jest ta aparatura, która ignoruje mniej danych doświadczenia i różne dane opisuje w różny sposób. Nie jest to jakaś zaleta ceniona bezwzględnie, ponieważ wiemy skądinąd, że inteligentny opis wymaga pominięcia nieistotnych aspektów badanego zagadnienia. Ajdukiewicz zastrzega się, że wspomniane cztery tendencje wymienia „bez uzasadnienia i bez szczególnej dbałości o ścisłość” (Ajdukiewicz: 193).

W świetle tych ustaleń może nam się wydać właściwe, że Ajdukiewicz nie stara się przedstawić ścisłej koncepcji sprawiedliwości. Poprzestaje na ogólnej uwadze, którą już przytoczyłem, że każda krzywda jest czymś złym i niesprawiedliwym (Ajdukiewicz: 366) i dodaje do tego, że „[p]oczucie słuszności (...) przeczy (...) zasadzie, jakoby szczególne uprawnienia przysługiwa-

ły ludziom tylko za ich dzieła” (Ajdukiewicz: 376). Nie wyjaśnia jednak, co mamy zrobić z przypadkami krzywdy. Zdać się na filantropię, poprzestać na miłosierdziu, konstruować państwo opiekuńcze, wierzyć w zapobiegliwość lokalnych społeczności lub skuteczność napomnień moralizatorów? Ajdukiewicz milczy. Ogólnej teorii sprawiedliwości nie proponuje i prawdopodobnie gotów jest pozostawić nas w zawieszaniu, dopóki nie będziemy mieli w miarę ujednoczonych poglądów wywołanych przez ewolucyjne zmiany aparatury pojęciowej. Do tego czasu musimy testować różne konwencje i rejestrować różne przypadki niesprawiedliwości. Musimy się nastroić na „wrażliwość empiryczną” i próbować ująć swe wstępne intuicje normatywne w jakąś systematyczną konwencję. Swoje propozycje powinniśmy konfrontować z cudzymi pomysłami i uzgadniać je tak długo, aż znajdziemy w miarę spójny program działania. Radykalny konwencjonalista niczego ponadto zrobić nie może. Czy to mało? Jeśli tak uważamy, to znaczy, że gotowi jesteśmy swe warunkowo podtrzymywane przekonania moralne zamienić na cudzą, rzekomo niepodważalną teorię, która jest niczym więcej niż absolutystyczną uzurpacją poznawczą.

## Literatura

- Ajdukiewicz, Kazimierz (1934), *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. I, PWN, Warszawa 1960.
- Ajdukiewicz, Kazimierz (1939), *O sprawiedliwości*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. I, PWN, Warszawa 1960.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V: *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, Warszawa: PWN.
- Miller, David (2013), *Justice for Earthlings*, Cambridge University Press.
- Sandel, Michael (2012), *What Money Can't Buy*, Penguin Books.

## Streszczenie

Czyny sprawiedliwe muszą spełniać trzy warunki, zdaniem Ajdukiewicza: „zasadę równej odpłaty i zapłaty”, „zasadę równej miary” i „zasadę równouprawnienia”. Opis tych zasad wskazuje, że trafniej byłoby je nazywać: „warunkiem ekwiwalentnej wymiany”, „warunkiem anonimowości” i „warunkiem wstępnej równości”. Pierwszy warunek wymaga, by każdy, kto godzi się na wymianę dóbr, otrzymał coś, co ma taką samą wartość, co przedmiot, z którym się rozstaje. W transakcjach handlowych poza wolnym rynkiem taka

zasada jest być może słuszna, jednak w warunkach wolnego rynku wolno ją uznać za zbędną, ponieważ sam rynek dba o ekwiwalentność ustalając ceny. Także poza transakcjami handlowymi pierwszy warunek wydaje się zbędny. Przekonuje o tym Arystoteles, gdy opisuje dary między przyjaciółmi. Drugi warunek żąda bezstronności i bezinteresowności. Ajdukiewicz potępia egoizm grupowy i faworyzowanie wybrańców z własnej wspólnoty. Ponieważ nie dokonuje przy tym żadnych zastrzeżeń, można odnieść wrażenie, że domaga się, byśmy również o cudze dzieci i rodziny dbali jak o własne. Nie wydaje się, by takie żądanie było przekonujące. Więcej nawet, mamy prawo – jak sądzę – obdarzyć szczególną życzliwością i hojnością każdego, kogo nam się podoba, w szczególności osoby nam najbliższe. Trzecia zasada przewiduje, że mamy prawo domagać się czegokolwiek tylko wtedy, gdy to, czego żądamy, będzie nagrodą za pracę i starania, a nie za jakieś dary natury, jak talent lub uroda. Zatem wstępnie – czyli zanim zbierzemy procentujący kapitał – każdy powinien być traktowany tak samo. Wydaje się, że te trzy zasady pozwalają empirycznie ustalać, komu się dzieje krzywda, i testować konkurencyjne metody jej usunięcia.