

Włodzimierz Galewicz

## Dobro dla kogoś i dobro dla świata<sup>1</sup>

**Słowa kluczowe:** *dobro, wartość relacyjna i wartość neutralna, utylitaryzm, priorytaryzm, Ph. Foot, G.E. Moore, Th. Nagel, D. Parfit, L. Temkin*

Pośród różnych zastosowań wyrazów „dobry” lub „dobro” – a także ich przeciwieństw lub bliskoznaczników – jest jedno, które wypada uznać za klasyczne. To tradycyjne zastosowanie można by również nazwać teleologicznym, ponieważ „dobry” znaczy w nim z grubsza tyle, co: wart pożądanego, godny wyboru, nadający się na cel dążenia. Wnikając nieco bardziej w teleologiczne rozumienie „dobra”, zaczynamy jednak wątpić, czy jest ono naprawdę i istotnie jedno – czy nie łączą się z nim raczej dwa różne pojęcia.

Thomas Nagel w swoich uwagach na temat wartości – jako kwalifikacji dobra albo zła – poleca nam przeprowadzić taki oto eksperyment:

Wyobraźmy sobie, że zostałem uratowany z pożaru i umieszczono mnie w szpitalu na oddziale poparzeń. Pragnę dostać jakiś środek przeciwbólowy; tego samego pragnie człowiek, leżący w sąsiednim łóżku. Wyraża on nadzieję, że obaj dostaniemy morfinę, ja jednak tego nie rozumiem. Wiem, że ma on powód, aby pragnąć dla siebie morfiny, dlaczego jednak chce, abym ja również ją dostał? Czyżby przeszkadzały mu moje jęki?<sup>2</sup>

Gdyby moje jęki drażniły pacjenta z sąsiedniego łóżka, miałby on niewątpliwie pewien naturalny, niekwestionowany przez nikogo powód, by życzyć sobie także mojej ulgi – mój ból byłby także dla niego czymś złym. Czy jednak to życzenie można wytłumaczyć, jeżeli mój ból nie sprawia mu żadnej przykrości ani niewygody, a więc nie jest niczym złym dla niego samego? Nagel argumentuje, że nie dostrzegając takiej możliwości – nie rozumiejąc, dlaczego

---

<sup>1</sup> Poniższy tekst wiąże się z moim projektem badawczym „Sprawiedliwość w opiece zdrowotnej” (nr 2013/08/A/HS1/00079), finansowanym przez Narodowe Centrum Nauki.

<sup>2</sup> Nagel 1997, s. 198.

mój szpitalny sąsiad pragnie ulgi w bólu nie tylko dla samego siebie, ale i dla mnie, cierpiącego obok – ujawniałbym jakieś głębokie etyczne upośledzenie, wręcz „rozdwojenie jaźni”. Wynika to stąd, że moje doznawanie bólu lub innego rodzaju cierpienie jest czymś złym, i to nie tylko czymś złym dla mnie – dla samego cierpiącego; jest ono równocześnie pewnym złem po prostu lub – mówiąc nieco przenośnie – pewnym „złem dla świata”: jest po prostu złe, gdy ktoś w świecie cierpi. W terminologii Nagela oznacza to również, że negatywna wartość zła, które stanowi ból, jest nie tylko wartością względną w stosunku do podmiotu (*agent-relative*), lecz także wartością neutralną. Albo dokładniej, że złu cierpienia przysługują obie te wartości – tak odnosząca się do danego podmiotu, jak niemająca tego odniesienia – w pewien sposób ze sobą splecione.

Dwóm rozróżnionym ujęciom zła można też naturalnie przyporządkować dwa analogiczne rozumienia dobra. W jednym z nich dobro oznacza to, co dobre dla kogoś – dla pewnego podmiotu, mającego „swoje dobro”, któremu coś może służyć lub nie służyć. W drugim rozumieniu mówiąc o dobru mamy na myśli coś, co jest po prostu dobre lub „dobre po prostu” – co zatem nie może być w ogóle określane jako „dobre dla”, chyba że metaforycznie jako „dobre dla świata”<sup>3</sup>. Tym dwóm ujęciom „dobra” w znaczeniu bardziej konkretnym, tzn. w sensie tego, co dobre, odpowiadają też dwa rozumienia „dobra” w znaczeniu bardziej abstrakcyjnym, – w sensie bycia dobrem lub wartości dobra. Wartość dobra przysługującą dobru po prostu możemy również określać – w ślad za Nagelem – jako wartość *neutralną*, natomiast tę, która przysługuje dobru dla kogoś, jako wartość *relacjonalną*.

Zarysowane w ten sposób przeciwieństwo wartości relacjonalnej i wartości neutralnej wymaga jeszcze uwyrażnienia. W tym celu należy je przede wszystkim odróżnić od trzech innych opozycji, które również występują w zakresie wartości dobra, ale nie pokrywają się z nim, a tylko krzyżują: przeciwieństwa wartości wewnętrznej i wartości zewnętrznej, przeciwieństwa wartości relatywnej i wartości bezwzględnej, oraz przeciwieństwa wartości subiektywnej i wartości obiektywnej.

Po pierwsze zatem, pośród rzeczy dobrych dla pewnej osoby tradycyjnie rozróżnia się takie, które są dla niej dobre z racji swojej wewnętrznej natury, i inne, które są dla niej dobre ze względu na pewną relację zewnętrzną – jako części wartościowych całości lub jako przyczyny pożądaných następstw. Pierwszym przypisuje się wartość wewnętrzną (pierwotną lub własną), drugim zaś zewnętrzną (pochodną lub zapożyczoną), przy czym w obu wypadkach chodzi o wartość dla kogoś. To samo rozróżnienie, które stosuje się do wartości relacjonalnej, może być jednak zastosowane również do wartości neutralnej:

---

<sup>3</sup> Por. Heathwood 2008, s. 52.

także zatem rzeczy, które są dobre po prostu lub dobre dla świata, mogą być takie albo z samej swojej natury, albo z uwagi na ich relację do czegoś innego. Stąd widać, że stanów lub zdarzeń dobrych dla świata nie należy mieszać z tymi, które są dobre wewnętrznie, mimo iż jedno i drugie określa się nieraz dwuznacznie jako „dobre same w sobie”.

Następnie, zarówno wartość wewnętrzną, jak wartość zewnętrzną w podanym znaczeniu można orzekać bądź o indywidualnych zdarzeniach lub stanach, bądź o ogólnych rodzajach stanów czy też zdarzeń. Ogólne sądy orzekające pewną wartość relacyjną przyznają ją bądź to bez wyjątku wszystkim (czy też prawie wszystkim), bądź tylko wybranym egzemplarzom danego rodzaju. W pierwszym wypadku mówi się o rzeczach dobrych dla każdego, w drugim – o dobrych tylko dla niektórych. Nawet jednak te rzeczy, które są dobre dla każdego lub dobre dla wszystkich – i z tego względu uchodzą za dobra bezwzględne lub nierelatywne – mają w dalszym ciągu naturę relacyjną, pozostają dobrami dla kogoś. Stąd widać, że przeciwieństwa między wartością neutralną i wartością relacyjną nie należy utożsamiać z tak rozumianym przeciwieństwem między wartością bezwzględną i wartością relatywną<sup>4</sup>.

Nie należy go również mieszać z przeciwieństwem dobra bezwzględnego i dobra względnego – tego co dobre dla wszystkich i tego co dobre tylko dla niektórych – rozumianym w inny nasuwający się sposób. Mówiąc o tym, co dobre dla wszystkich (czy też prawie wszystkich), mamy nieraz na myśli nie ogólne rodzaje stanów czy też zdarzeń, które byłyby dla kogoś dobre w każdym (lub prawie każdym) z ich indywidualnych przypadków, lecz właśnie te indywidualne stany lub zdarzenia pewnego rodzaju, oecniane jako dobre dla wszystkich (lub prawie wszystkich) jednostek lub stron, dla których w ogóle mają jakąś wartość. Tak na przykład możemy powiedzieć, że w odróżnieniu od zwycięstwa jednego państwa nad innym – zdarzenia, które było czymś dobrym dla zwycięzców, lecz niekoniecznie dla zwyciężonych – odnotowana wkrótce po tym epidemia, która zdziesiątkowała obydwie narody, była czymś złym dla wszystkich (wyjąwszy być może grabarzy). Trzeba jednak podkre-

---

<sup>4</sup> Zgodnie z pewną utartą koncepcją, dobre dla wszystkich byłoby to, co dobre samo w sobie, natomiast dobre tylko dla niektórych to, co dobre zewnętrznie lub dobre wszystko razem wzięwszy. Ta teza może być jednak w najlepszym razie generalizacją, dopuszczającą dwojaki wyjątki. Z jednej więc strony niektóre rzeczy dobre tylko ze względu na swoje następstwa mogą być mimo to dobre dla wszystkich; taki status miałyby na przykład dobra pierwszorzędne (*primary goods*) w rozumieniu Rawlsa – rzeczy, które są potrzebne każdej osobie, bez względu na realizowany przez nią lub racjonalny dla niej plan życiowy. Z drugiej zaś strony można wskazać rzeczy, które są wprawdzie dobre same w sobie, ale tylko dla niektórych. Niewykluczone, że tego typu dobrem jest teoretyczna kontemplacja w agatologii Arystotelesa. Arystoteles twierdził wprawdzie, że *theoria* jest dobrem najwyższym, ale to można rozumieć również w tym sensie, że ma ona najwyższą wartość dla wszystkich, dla których ma w ogóle wartość, a nie że jest ona najwyższym dobrem dla każdego.

ślić, że również tak rozumiane dobro dla wszystkich jest w dalszym ciągu dobrem dla kogoś, a nie czymś dobrym dla świata lub dobrym po prostu, choć oczywiście można się zastanawiać, czy to, co uchodzi za dobre dla świata, nie musi być zarazem dobre przynajmniej dla większości zamieszkujących go osób lub istot.

A wreszcie, przeciwieństwa dobra dla kogoś i dobra dla świata nie należy również utożsamiać z przeciwieństwem dobra subiektywnego i dobra obiektywnego. Wartość dobra dla kogoś, czyli dla pewnego podmiotu, stanowi wprawdzie w pewnym sensie wartość subiektywną, ale w pewnym innym znaczeniu może być interpretowana zarówno w duchu subiektywizmu, jak w sposób mieszczący się w ramach obiektywizmu. Jej subiektywistyczną interpretację przyjmuje się na przykład twierdząc, że dobre dla jakiegoś podmiotu jest to, czego on faktycznie pożąda lub pragnie. Jeżeli jednak to, co dobre dla pewnej osoby, utożsamia się raczej z tym, co stanowiłoby przedmiot jej pragnień, gdyby te spełniały określone krytyczne warunki, np. nie opierały się na żadnych błędach – wówczas dobro dla kogoś jest pojmowane w sposób obiektywny, mimo iż w dalszym ciągu pozostaje „dobrem dla”.

\*\*\*

Rozróżniwszy te dwa zasadniczo odmienne sposoby użycia wyrazów z „rodziny dobra” – takich jak „dobry” i „zły”, „lepszy” i „gorszy” – stajemy przed całym szeregiem pytań, diskutowanych we współczesnej etyce czy też aksjologii. Przede wszystkim musimy rozstrzygnąć, czy oba te sposoby wyrażania się można uważać za poprawne czy też uprawnione, a w szczególności – czy możemy sensownie mówić zarówno o tym, co dobre dla kogoś, czyli dobru relacyjnym, jak i o tym, co dobre po prostu, czyli dobru neutralnym. Pogląd reprezentowany przez tych, którzy – tak jak Nagel – przyznają w swojej teorii dobra prawo obywatelstwa obu tym pojęciom, można nazwać należącym do tej teorii, czyli „agatologicznym” *dualizmem*. Przeciwstawiają się mu dwa rodzaje takiegoż monizmu:<sup>5</sup> ten, który uznaje wyłącznie dobro dla kogoś, czyli *monizm relacyjny*, oraz odwrotny, który przyjmuje jedynie dobro po prostu lub dobro dla świata, czyli *monizm neutralny*. Jedna i druga z tych monistycznych koncepcji dobra – można je również nazywać skrajnym relacjonizmem i skrajnym neutralizmem – ma swoich zdeklarowanych zwolenników we współczesnej etyce, aksjologii lub agatologii. Przedstawicielem monizmu neutralnego, czyli skrajnego neutralizmu, jest przede wszystkim George Edward Moore, który argumentuje, że chociaż coś dobrego jest zawsze – lub niemal

---

<sup>5</sup> O dwóch monistycznych teoriach dobra (*goodness monists*) w tym znaczeniu mówi również Rønnow-Rasmusen 2013, s. 2207.

zawsze – dobrem czyimś, czyli należącym do pewnej osoby, to jednak nie ma sensu ujmować go jako czegoś, co jest dobre „dla” tej osoby<sup>6</sup>. Monizm relacyjny, czyli skrajny relacjonizm, ma w etyce współczesnej szereg wybitnych reprezentantów<sup>7</sup>, lecz jego główną ideę najwyraźniej bodaj przedstawia Philippa Foot (1985/2002). W swojej polemice z utilitaryzmem autorka ta krytykuje jego konsekwencjalistyczną tezę, która każe nam w każdej sytuacji urzeczywistniać najlepszy możliwy stan rzeczy, a ostatecznie wspierającą ją supozycję, że stany rzeczy lub zdarzenia w świecie w ogóle mogą być oceniane jako nierelacyjnie dobre albo złe, po prostu lepsze lub po prostu gorsze. Zgodnie z jej „rewizjonistyczną” interpretacją, oceniając coś jako lepsze lub gorsze, uznajemy to zawsze za lepsze lub gorsze dla kogoś lub z jakiegoś punktu widzenia. To samo zdarzenie, które jest oceniane jako dobre dla jednej strony (np. osoby lub grupy osób), bywa złe dla innej, i bardzo często nie ma sensu pytać, czy jest ono złe, czy też dobre, gdy rozpatruje się je z perspektywy bezstronnego obserwatora<sup>8</sup>.

\*\*\*

Odsuwając na bok dwie monistyczne koncepcje wartości dobra, w dalszym ciągu skupię moją uwagę na tej, według której dobru można przypisywać zarówno wartość relacyjną, jak i neutralną. W obrębie tak rozumianego dualizmu agatologicznego można jeszcze rozważać szereg spornych kwestii i w zależności od ich rozstrzygnięcia wyróżniać jego rozmaite odmiany.

Jak już zaznaczyłem, wartość relacyjną, czyli wartość dobra dla kogoś, nie musi być wartością relatywną, czyli wartością czegoś, co jest dobre dla jednego, lecz nie dla innego; może być również wartością dobra, które jest dobre dla każdego, ktokolwiek je posiada lub realizuje. Nawet takie dobro powszechne pozostaje jednak szczególnym dobrem relacyjnym czy też „dobrem dla”, mianowicie dla każdego jego (potencjalnego lub aktualnego)

---

<sup>6</sup> Pełniejszą prezentację stanowiska Moore’a podaję w: Galewicz 2013, s. 27–28.

<sup>7</sup> W pewien sposób przychyła się do niego – a przynajmniej zbliża – już Peter Geach (1956); por. także Galewicz 2014. Oprócz Foot do prowokującej analizy Geacha nawiązuje również Judith Thomson (1997, 2010a, 2010b).

<sup>8</sup> Foot przyznaje co prawda, że nie w każdej naszej ocenie musimy mówić o czymś, co jest dobre albo złe dla nas samych lub też dla innych jednostek. Można też oceniać pewne stany rzeczy z punktu widzenia podmiotu, który kieruje się powszechną życzliwością, a zatem chce jak najwięcej dobra dla wszystkich w ogóle (wszystkich ludzi lub nawet wszystkich istot, dla których coś może być dobre). Jednak i tego typu oceny, najbliższe intencjom utilitarystów, nie mówią właściwie o tym, co jest po prostu dobre lub po prostu złe, ani nawet o tym, co trzeba uznać za dobre lub złe z moralnego punktu widzenia. Powszechna życzliwość, która leży u ich podstaw, jest bowiem tylko jedną z cnót moralnych i często powinna ustępować miejsca innym, jak choćby cnocie sprawiedliwości (por. tamże, s. 61).

posiadacza. Od tego dobra powszechnego trzeba wszakże odróżnić przypadek, w którym pewien stan rzeczy – a w szczególności fakt, że ktoś posiada lub realizuje coś, co ma wartość dla niego – jest zarazem czymś dobrym dla wszystkich. Tak rozumiane dobro dla wszystkich, chociaż niewolne od pewnego elementu relacjonalnego, można by już utożsamiać z dobrem neutralnym, rozumiejąc to ostatnie jako dobro intersubiektywne – takie, którego wartość jest dla każdego z nas racją skłaniającą do tego, aby je urzeczywistniać. Jak jednak zauważa Christine Korsgaard (1993), wartość neutralna może być interpretowana nie tylko w duchu intersubiektywizmu; można ją także pojmować „zgodnie z obiektywnym realizmem”. Ten ostatni, jak gdyby czystszy wariant agatologicznego neutralizmu, cytowana autorka charakteryzuje jako pogląd, który przyjmuje, że „tak jak słońce istniałoby w świecie pozbawionym istot zdolnych widzieć i reagować na światło, tak też wartości istniałyby w świecie pozbawionym istot zdolnych widzieć i reagować na racje”<sup>9</sup>.

Oprócz dwóch wskazanych wersji, w których może występować agatologiczny dualizm ze względu na przyjmowaną w nim intersubiektywną lub skrajnie obiektywną interpretację dobra neutralnego, w zakresie tej dualistycznej koncepcji można wyodrębnić inne jej odmiany, biorąc pod uwagę to, jaki stosunek ustala ona pomiędzy jedną i drugą wartością. Pytanie „jaki stosunek” jest jednak wieloznaczne i daje się rozszcześcić na co najmniej dwa różne pytania:

1. *jaki jest stosunek zakresu* wartości neutralnej i wartości relacjonalnej: czy zakresy tych wartości pokrywają się, czy też oprócz stanów posiadających zarówno wartość neutralną, jak relacjonalną, są również takie, które są dobre jedynie dla kogoś (np. szczęście niegodziwca) lub też takie, które są dobre jedynie dla świata (np. potępienie niegodziwców)?
2. *jaki jest stosunek wielkości* wartości neutralnej i wartości relacjonalnej w tych przypadkach, w których są one ze sobą zbieżne, tzn. w których jeden i ten sam stan jest dobry dla kogoś i dobry dla świata; czy wielkość wartości neutralnej jest funkcją jedynie związanej z nią wartości relacjonalnej, czy też zależy również od innych czynników?

Gdy chodzi o stosunek zakresów dobra neutralnego i dobra relacjonalnego, wielu autorów uważało, że są one częściowo rozbieżne. Z jednej więc strony przyjmowano, że istnieją pewne takie własności lub stany, które są dobre dla ich posiadacza, lecz które – z takich czy innych powodów – nie mogą być uznane za dobre po prostu. Do takich czysto relacjonalnych dóbr, nienakładających na nas żadnego obowiązku pomocy w ich realizacji, zaliczano i stany, których

---

<sup>9</sup> Tłumaczę to zdanie na podstawie (niezawierającej paginacji) elektronicznej wersji tekstu Korsgaard, dostępnej na stronie [https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/3196321/Korsgaard\\_ReasonsShare.pdf?sequence=2](https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/3196321/Korsgaard_ReasonsShare.pdf?sequence=2).

obecność w świecie z pewnych etycznych względów wydaje się niepożądana (jak powodzenie lub szczęście osoby nikczemnej<sup>10</sup>), i te, w wypadku których jest ona dla innych raczej obojętna<sup>11</sup>. Z drugiej strony wskazywano na pewne takie sytuacje w świecie, które ocenia się jako dobre i godne urzeczywistnienia, choć trudno ujmować je jako dobra dla określonej osoby lub też grupy osób. Jako przykład takiego „impersonalnego”, a tym samym czysto neutralnego dobra wymienia się chociażby sprawiedliwość, zwłaszcza w rozdziale szczęścia i nieszczęścia odpowiednio do zasługi i winy – która wydaje się czymś pożądanym, nawet gdy nie służy niczyjemu dobru<sup>12</sup>.

Można jednak również uznawać koncepcję, zgodnie z którą zakresy wartości relacyjnej i wartości neutralnej pokrywają się z sobą: dobre po prostu jest tylko to i wszystko to, co dobre dla kogoś. Co więcej, taka *koncepcja koincydencji*, jak będę ją dalej nazywał, wydaje się nie tylko możliwa, lecz także mniej lub bardziej wyraźnie reprezentowana w pewnej obszernej grupie teorii etycznych.

Derek Parfit w swoim znanym tekście *Equality and Priority* (1997) – artykule poświęconym głównie normatywnej zasadzie, która w dystrybucji dóbr niewystarczających dla wszystkich każe nam przyznawać pierwszeństwo osobom w gorszym położeniu (*worse off*) – formułuje przy sposobności inną etyczną lub aksjologiczną tezę, którą nie bez podstaw nazywa zasadą użyteczności (*the Principle of Utility*). Głosi ona:

jest czymś samym w sobie lepszym, jeżeli ludzie znajdują się w lepszej sytuacji<sup>13</sup>.

Przytoczone zdanie można by również sparafrazować mówiąc, że stan rzeczy, w którym ludziom wiedzie się lepiej, jest sam w sobie lepszy, lub że sam w sobie lepszy jest świat, w którym ludziom jest lepiej. Tak czy inaczej, we wszystkich podanych przekładach widzimy, że oceniające słówko „lepiej” czy też „lepszy” występuje w nich dwukrotnie: raz odnosi się do stanu, który jest lepszy dla ludzi, a za drugim razem oznacza stan lepszy sam w sobie. Zasada użyteczności stwierdza przy tym wyraźnie, że stan lepszy dla ludzi – czy też fakt, że ludzie znajdują się w tym lepszym stanie – należy również oceniać jako stan lepszy sam w sobie, a (trochę mniej wyraźnie) zakłada także słusz-

<sup>10</sup> Por. moją interpretację stanowiska Kanta w: Galewicz 2013, s. 29.

<sup>11</sup> Tego typu dobra ma na myśli Nagel (1997, s. 201 i n.), mówiąc o pewnych celach – jak zdobycie szczytu Kilimandżaro – które stają się dobre dla pewnej osoby w wyniku jej autonomicznego wyboru, ale nie wnoszą się przez to do rangi dóbr ważnych dla świata.

<sup>12</sup> Por. zwłaszcza Temkin 1993 i 2000.

<sup>13</sup> Parfit 2015, s. 114; w oryginale: „It is in itself better, if people are better off” (Parfit 1997, s. 205).

ność oceny odwrotnej, tzn. głoszącej, że lepszy sam w sobie może być jedynie taki stan rzeczy, w którym komuś jest lepiej.

W przytoczonej „zasadzie użyteczności” znajduje więc wyraz pewna interpretacja dobra neutralnego i dobra relacjonalnego, którą nazwałem wyżej koncepcją ich koincydencji. Jak zaznaczyłem, podana przez Parfita nazwa tej zasady wydaje się niebezpieczna, ponieważ można uznać, że koncepcja koincydencji występuje jako pewna *opinio communis* w obrębie teorii utylitarysty, czy raczej w całej obszernej rodzinie tego typu teorii etycznych. Typowy utylitarysta będzie jednak nie tylko zakładał zbieżność wartości neutralnych i relacjonalnych. Będzie też skłonny interpretować ich relację jako pewną mocniej rozumianą równoważność, dotyczącą już nie zakresu, lecz właśnie „wagi” lub wielkości obydwu wartości.

\*\*\*

Tym samym przechodzimy do drugiego z pytań, które należy rozważyć na gruncie dualistycznej koncepcji uznającej zarówno wartości relacjonalne, jak i (przynajmniej w pewnym zakresie) towarzyszące im wartości dóbr neutralnych. Wartości relacjonalne mogą być większe lub mniejsze. Dobra dla kogoś podlegają zatem sądom porównawczym, które mogą mieć charakter zarówno intra-, jak i intersubiektywny, tzn. odnosić się tak do stanów jednego podmiotu, jak do stanów należących do różnych podmiotów. Tak więc można stwierdzić, że pewien stan *A* jest dla określonego podmiotu lepszy niż stan *B*. Albo też można uznać, że stan *A* jest lepszy dla podmiotu *X* niż stan *B* dla podmiotu *Y*. Czy w obu tych wypadkach wolno nam wnioskować, że stan *A* jest *ceteris paribus* lepszy niż stan *B* także i sam w sobie, tzn. z neutralnego punktu widzenia?

Przeciw pierwszemu wnioskowi nasuwa się zarzut, że stosunek neutralnej wartości stanów jakiegoś podmiotu nie musi być zgodny z porządkiem jego preferencji; z faktu, że ktoś na przykład woli być sławny niż zdrowy i stara się osiągać sukcesy w wyczynowym sporcie przez rujnujące środki dopingowe, nie wynika jeszcze, że jego sława jest także z neutralnego punktu widzenia czymś lepszym od jego dobrej kondycji zdrowotnej<sup>14</sup>. Istotniejsza wydaje się jednak kwestia możliwości „neutralizacji” porównawczych ocen stanów różnych osób: czy stosunek relacjonalnej wartości tych stanów musi znajdować odzwierciedlenie w stosunku ich wartości neutralnej?

---

<sup>14</sup> Ten zarzut nie jest co prawda niszczący, ponieważ można by podnieść, że z preferencji ambitnego wyczynowca nie wynika nawet, by sława okupiona przez utratę zdrowia była czymś dobrym dla niego samego.



Jak już zaznaczyłem, w pozytywny sposób na tak sformułowaną kwestię zdaje się odpowiadać „typowy” przedstawiciel utilitaryzmu. Ta pozytywna odpowiedź – czyli koncepcja mocnej równoważności wartości neutralnych i relacyjnych – nie jest jednak oczywistością, i to nawet w rodzinie szerzej rozumianych teorii utilitarystycznych. Aby zarysować koncepcję alternatywną, warto przytoczyć inną normatywną tezę, pojawiającą się w cytowanym już tekście Parfita. Jest nią tzw. *zasada pierwszeństwa*, w myśl której:

przysparzanie ludziom korzyści jest tym ważniejsze, im gorsza jest ich sytuacja<sup>15</sup>.

Przytoczona zasada, nieco uwyrażniona, stwierdzałaby zatem, że przysporzenie pewnej korzyści osobie w gorszym położeniu znaczy więcej – ma większą normatywną wagę – niż przysporzenie *równie wielkiej* korzyści osobie w lepszym położeniu. Nasuwa się pytanie, co znaczy tutaj „równie wielka” korzyść. Wydaje się, że nie możemy mieć przez nią na myśli jedynie korzyści o równie dużej wielkości fizycznej. Taką wielkością fizyczną, czy też deskryptywną, byłaby na przykład wysokość kwoty pieniężnej. Nie potrzebowalibyśmy bowiem specjalnej zasady, by dojść do wniosku, że np. podarowanie pewnej kwoty człowiekowi bogatemu – o ile w ogóle ważne – nie jest aż tak ważne jak ofiarowanie równej sumy biedakowi. Przez równie wielką korzyść przysparzaną dwóm osobom – jednej, której wiedzie się lepiej, i innej, której powodzi się gorzej – należy więc tutaj raczej rozumieć korzyść, która ma równie wielką *wartość dla tych osób*, jest dla nich obu równie wielkim dobrem. Stwierdzając, że dostarczenie pewnego dobra dla osoby w gorszym położeniu jest normatywnie ważniejsze niż dostarczenie równie wartościowego dobra dla osoby w lepszej sytuacji, sama zasada pierwszeństwa nie przesądza jeszcze, jak mamy rozumieć tę większą normatywną wagę. Możemy więc interpretować tę zasadę jako tezę etyki deontologicznej, opozycyjnej wobec wszelkiego konsekwencjalizmu, który każe nam czynić jak najwięcej dobra; w takim wypadku traktowałaby ona normatywną wagę wybieranych czynów jako cechę niemającą nic wspólnego z wartością ich następstw i na równi z tą ostatnią – lub nawet wbrew niej – rozstrzygającą o etycznej słuszności wyboru. Jednakże większa normatywna waga, jaką posiada przysporzenie pewnej korzyści osobie w gorszym położeniu, w porównaniu z wagą podarowania równie wielkiego dobra osobie, której wiedzie się lepiej, może być także rozumiana w inny sposób. Można ją również interpretować jako pewną względną *wartość* porównywanych korzyści lub dóbr, tyle że nie jako ich wartość relacyjną, czyli ich wartość dla obdarowanych osób, lecz jako wartość przysługującą tym korzy-

---

<sup>15</sup> Parfit 2015, s. 123; w Parfit 1997: „Benefiting people matters more the worse off these people are” (s. 213).

ściom lub dobrom z neutralnego punktu widzenia. Tak doprecyzowana zasada pierwszeństwa mieści się w ramach ogólnie rozumianego konsekwencjalizmu, jako poglądu, który każe nam urzeczywistniać w świecie jak najwięcej dobra. Jeżeli bowiem łączy się z nią oczywista supozycja, że powinniśmy zawsze wybierać działanie, które ma większą normatywną wagę, wówczas i ona ostatecznie każe nam urzeczywistniać w świecie pewne „większe dobro”. Tyle że chodzi tutaj o dobro większe nie ze względu na jego wartość relacyjną – ta bowiem w omawianym przypadku ma być właśnie równa – lecz ze względu na przysługującą mu wartość dla świata; zapewnienie pewnej korzyści człowiekowi w gorszym położeniu jest właśnie dlatego *ceteris paribus* ważniejsze niż przysporzenie równie wielkiej korzyści komuś, komu wiedzie się lepiej, że z neutralnego punktu widzenia powoduje w świecie większą ilość dobra.

Aby wyraźniej uchwycić tę interpretacyjną możliwość, powróćmy do przytoczonego na wstępie przykładu Nagela – do owych dwóch ofiar pożaru leżących w szpitalu na sąsiednich łóżkach. Możemy założyć, że wyczekiwany środek przeciwbólowy sprawi mi taką samą ulgę jak mojemu sąsiadowi, na przykład zmniejszy intensywność doznawanego przez nas obu bólu o tyle samo stopni w skali od 1 do 10. Jeśli ulga w cierpieniu będzie równie wielka, także jej wartość dla cierpiącego powinna być taka sama: złagodzenie bólu doświadczanego przeze mnie będzie więc dla mnie równie wielkim dobrem, jak dla pacjenta na sąsiednim łóżku złagodzenie bólu, który on odczuwa. Czy jednak stąd wynika, że także neutralna wartość jednego i drugiego dobra – wartość, jaką zmniejszenie mojego bólu i złagodzenie bólu mojego sąsiada posiada „dla świata” – musi być oceniana jako równie wielka? Otóż wydaje się, że niekoniecznie. Przyjmijmy bowiem, że mój szpitalny sąsiad, choć doznający równie wielkiej ulgi, wychodzi dzięki niej z głębszego bólu, a w rezultacie nadal cierpi ciężiej ode mnie; albo też pomyślmy sobie, że chociaż w danej chwili cierpi on tak samo jak ja, pod jakimś innym względem znajduje się jednak w gorszym położeniu, na przykład przez to, że doświadczył więcej cierpienia w swym dotychczasowym życiu lub że jest na nie skazany w najbliższej przyszłości. W tej sytuacji priorytaryzm każe nam przyznawać „większą wagę” – a w razie konieczności wyboru także większą pilność – uldze w cierpieniu sprawianej memu sąsiadowi, niż równie wielkiej uldze, której ja doznaję. Jak dokładniej rozumieć tę większą wagę czy też większą pilność, to pozostaje jeszcze do dyskusji. Jedną z nasuwających się tutaj możliwości jest jednak koncepcja, zgodnie z którą ulga w bólu doznawana przez mego sąsiada i ulga w bólu, której ja doznaję, choć równe co do wartości, jaką mają dla nas, różnią się swoją wartością „dla świata”: z tego „światowego” lub neutralnego punktu widzenia będzie zatem lepiej, jeżeli nie mogąc ulżyć nam obu, sprawi się ulgę raczej memu sąsiadowi, właśnie ze względu na jego gorsze położenie.

## Bibliografia

- Foot Philippa (1985/2002), *Utilitarianism and the Virtues*, „Mind” 94; przedr. w: *Moral Dilemmas: and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford 2002, s. 60–77.
- Galewicz Włodzimierz (2013), *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Galewicz Włodzimierz (2014), *Geach o niedobrym rozumieniu dobra*, „Przegląd Filozoficzny” nr 3 (91), s. 135–150.
- Geach Peter T. (1956), *Good and Evil*. „Analysis” 17, s. 33–42.
- Heathwood Chris (2008), *Fitting Attitudes and Welfare*, „Oxford Studies in Metaethics” 3, s. 47–73.
- Korsgaard Christine (1993), *The reasons we can share: An attack on the distinction between agent-relative and agent-neutral values*, w: *Altruism*, ed. E.F. Paul, F.D. Miller, J. Paul, Cambridge: Cambridge University Press; wcześniejsza publikacja w „Social Philosophy and Policy” 10, nr 1, s. 24–51.
- Nagel Thomas (1997), *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia.
- Parfit Derek (1997), *Equality and Priority*, „Ratio” 10 (3), s. 202–221.
- Parfit Derek (2015), *Równość i pierwszeństwo*, przeł. I. Zwiech, w: *Antologia bioetyki*, t. 4: *Sprawiedliwość w medycynie*, cz. 2: *Dystrybucja zasobów w opiece zdrowotnej*, red. nauk. W. Galewicz, TAIWPN Universitas, Kraków 2015, s. 111–132.
- Rønnow-Rasmussen Toni (2013), *Good and Good for*, w: H. LaFollette (ed.), *The International Encyclopedia of Ethics*, Wiley-Blackwell, s. 2205–2212.
- Temkin Larry (1993), *Inequality*, Oxford University Press 1993.
- Temkin Larry (2000), *Equality, Priority, and the Levelling Down Objection*, w: M. Clayton, A. Williams (eds.), *The Ideal of Equality*, Macmillan, s. 126–161.
- Thomson Judith Jarvis (1997), *The Right and the Good*, „Journal of Philosophy” 94 (6), s. 273–298; doi: 10.2307/2564542.
- Thomson Judith Jarvis (2010a), *Normativity*, „Analysis” 70 (4), s. 713–715. doi: 10.1093/analys/anq084.
- Thomson Judith Jarvis (2010b), *Reply to Critics*, „Analysis” 70 (4), s. 753–764. doi: 10.1093/analys/anq085.

## Streszczenie

Artykuł omawia dwa rozumienia wartości dobra w klasycznym znaczeniu tego, co warte pożądania lub godne wyboru: pojęcie wartości relacjonalnej (przysługującej temu, co dobre „dla kogoś”) i pojęcie wartości neutralnej (przypisywanej temu, co dobre „dla świata”). Aby uwyraźnić przeciwieństwo

wartości relacyjnej i wartości neutralnej, odróżniam je od trzech innych przeciwieństw: wartości wewnętrznej i wartości zewnętrznej, wartości relatywnej i wartości bezwzględnej, oraz wartości subiektywnej i wartości obiektywnej. Typ teorii dobra, która uznaje obie rozpatrywane wartości, nazywam agatologicznym dualizmem, przeciwstawiając mu dwa rodzaje monizmu: skrajny neutralizm, który uznaje wyłącznie dobro po prostu, i skrajny relacjonizm, uznający jedynie dobro dla kogoś. Dualistyczna teoria dobra występuje w różnych odmianach zależnie od tego, jak odpowiada na pytanie o stosunek zakresów wartości relacyjnej i wartości neutralnej, a także na pytanie o stosunek ich wielkości. Jako teorię zakładającą koincydencję dobra dla kogoś i dobra dla świata interpretuję utylitaryzm. W swojej standardowej postaci uznawał on także równowagę obu tych wartości. Jak jednak pokazuję, w uogólnionej teorii utylitarystycznej jest miejsce również na priorytaryzm, interpretowany jako pogląd, zgodnie z którym neutralna wartość dobra przysparzanego pewnej osobie jest zależna nie tylko od jego wartości relacyjnej, lecz także od lepszego lub gorszego położenia tej osoby.