

# RONALD DWORKIN



## SPRAWIEDLIWOŚĆ WEDŁUG JEŻY

przedmowa Jerzy Zajadło  
tłumaczenie Anna Sorówka-Łach



RONALD  
DWORKIN

**SPRAWIEDLIWOŚĆ  
WEDŁUG JEŻY**

przedmowa Jerzy Zajadło  
tłumaczenie Anna Sorówka-Łach

Tytuł oryginału  
*Justice for Hedgehogs*

Wydawczyni  
Joanna Dzwonnik

Redaktorka prowadząca  
Joanna Ołówek

Adaptacja projektu okładki na potrzeby polskiego wydania  
Grafos

Ilustracja na okładce  
GlobalP/iStock

prawolubni

Ta książka jest wspólnym dziełem twórcy i wydawcy. Prosimy, byś przestrzegał przysługujących im praw. Książkę możesz udostępnić osobom bliskim lub osobiście znanym, ale nie publikuj jej w internecie. Jeśli cytujesz fragmenty, nie zmieniaj ich treści i koniecznie zaznacz, czyje to dzieło. A jeśli musisz skopiować część, rób to jedynie na użytek osobisty.

Szanujmy prawo i własność  
Więcej na [www.legalnakultura.pl](http://www.legalnakultura.pl)  
Polska Izba Książki

Copyright © 2011 by Ronald Dworkin  
All rights reserved  
Published by arrangement with Harvard University Press

© Copyright by Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o., 2025

ISBN 978-83-8358-905-3

Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o.  
Dział Praw Autorskich  
01-208 Warszawa, ul. Przyokopowa 33  
tel. +48 728 313 462  
e-mail: [PL-ksiazki@wolterskluwer.com](mailto:PL-ksiazki@wolterskluwer.com)

księgarnia internetowa [www.profinfo.pl](http://www.profinfo.pl)





## SPIS TREŚCI

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Sprawiedliwość według jeży – testament Ronalda Dworkina</i> ..... | 9   |
| <b>Przedmowa</b> .....                                               | 23  |
| 1. Bedeker .....                                                     | 27  |
| <b>Część pierwsza</b>                                                |     |
| Niezależność                                                         |     |
| 2. Prawda w moralności .....                                         | 49  |
| 3. Sceptycyzm zewnętrzny .....                                       | 66  |
| 4. Moralność i jej źródła .....                                      | 99  |
| 5. Sceptycyzm wewnętrzny .....                                       | 124 |
| <b>Część druga</b>                                                   |     |
| Interpretacja                                                        |     |
| 6. Odpowiedzialność moralna .....                                    | 135 |
| 7. Ogólnie o interpretacji .....                                     | 158 |
| 8. Interpretacja pojęciowa .....                                     | 191 |
| <b>Część trzecia</b>                                                 |     |
| Etyka                                                                |     |
| 9. Godność .....                                                     | 225 |
| 10. Wolna wola i odpowiedzialność .....                              | 252 |

**Część czwarta****Moralność**

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| 11. Od godności do moralności ..... | 291 |
| 12. Pomoc .....                     | 307 |
| 13. Szkoda .....                    | 321 |
| 14. Zobowiązania .....              | 336 |

**Część piąta****Polityka**

|                                           |            |
|-------------------------------------------|------------|
| 15. Prawa i pojęcia polityczne .....      | 363        |
| 16. Równość .....                         | 387        |
| 17. Wolność .....                         | 403        |
| 18. Demokracja .....                      | 418        |
| 19. Prawo .....                           | 440        |
| <b>Epilog: niepodzielna godność .....</b> | <b>457</b> |
| <b>Indeks .....</b>                       | <b>463</b> |

# SPRAWIEDLIWOŚĆ WEDŁUG JEŻY – TESTAMENT RONALDA DWORKINA

## Przedmowa

We współczesnej filozofii prawa i filozofii polityki zmarły 14 lutego 2011 r. Ronald Dworkin miał opinię zdecydowanego, chociaż specyficznego liberała. Specyfika jego poglądów polegała głównie na tym, że wolność uznawał on za wartość tak oczywistą, że nigdy nie sformułował żadnej bardziej rozbudowanej jej teorii. Próbował natomiast pogodzić wolność z innymi wartościami, zwłaszcza z równością. Krótko przed swoją niespodziewaną śmiercią Dworkin napisał dwie książki, których treść rzuca pewne nowe światło na rzeczywiste poglądy amerykańskiego filozofa prawa i które można do pewnego stopnia uznać za jego naukowy testament. Pierwsza z nich to prezentowana tutaj w polskim tłumaczeniu *Justice for Hedgehogs (Sprawiedliwość według jeży, dalej – JfH)* opublikowana w 2011 r.<sup>1</sup>, druga natomiast to wydana już po śmierci autora *Religion without God (Religia bez Boga)*<sup>2</sup>. W tym wprowadzeniu koncentruję się wyłącznie na *JfH*, ponieważ ta druga pozycja wykracza poza problematykę filozoficznoprawną, chociaż trzeba przyznać, że też jest wyjątkowo interesująca<sup>3</sup>.

W wywiadzie udzielonym jesienią 2005 r.<sup>4</sup> Dworkin wspominał o pracy nad prezentowaną pozycją: „Ta książka będzie dobrą okazją do zrekapitulowania tego, co napisałem w zakresie różnych problemów: równości, prawa, moralności, ludzkich wartości i znaczenia ludzkiego życia. Wszystko to będzie wymagało pokazania wzajemnych zależności pomiędzy nimi. W dotychczasowych pracach próbowałem potraktować sprawy szerzej niż, by tak powiedzieć, czyni to większość filozofów prawa, teraz trzeba połą-

---

<sup>1</sup> R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge (Mass.) 2011.

<sup>2</sup> R. Dworkin, *Religion without God*, Cambridge (Mass.)–London 2013 (polskie wydanie R. Dworkin, *Religia bez Boga*, przekł. B. Baran, Warszawa 2014).

<sup>3</sup> Omówienie w literaturze polskiej J. Zajadło, *Ronald Dworkin i religijny ateizm (artykuł recenzyjny)*, „Państwo i Prawo” 2016/3, s. 99–107.

<sup>4</sup> A. Liptak, *The Transcendent Lawyer*, „New York University – The Law School Magazine”, t. XV, Autumn 2005, s. 13–23; trzeba podkreślić, że w języku angielskim słowo *transcendent* oznacza zarówno „transcendentny”, jak i „najwyższy” (w sensie autorytetu), ale także „nieokreślony” (*Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 2002, s. 1247) – biorąc pod uwagę treść całego wywiadu, wydaje się, że *transcendent lawyer* oznacza w tym przypadku „prawnika o najwyższym autorytecie”, *transcendentnego* w tym sensie, że przekraczającego utrwalone granice i sposoby myślenia.

czyć to wszystko w całość”. Z tego punktu widzenia *JfH* zasługuje z pewnością na szczególną uwagę polskiego czytelnika, ponieważ stanowi rodzaj podsumowania różnych wątków relatywnie dosyć dobrze znanej w naszym kraju filozofii prawa Dworkina<sup>5</sup>.

Książka jest tak szczególna i wyjątkowa, że jeszcze przed jej oficjalnym wydaniem (*sic!*) poświęcono jej specjalną konferencję naukową z udziałem wybitnych ekonomistów, etyków, filozofów, politologów i prawników<sup>6</sup>. Pozwoliło to Dworkinowi na dokonanie zmian w pierwotnym rękopisie, które uwzględniają przynajmniej niektóre z uwag jego adwersarzy<sup>7</sup>, ale jednocześnie już w pierwszym zdaniu wstępu do *JfH* (niżej s. 23) pisze tak: „Nie jest to książka o tym, co sądzą inni – pomyślana jest jako niezależny wywód”. W słowie wstępnym do wspominatej konferencji autor przyznaje zresztą, że docenia szczególność sytuacji, gdy o książce dyskutuje się w takim gronie jeszcze przed jej opublikowaniem.

Trzeba przyznać, że te uwagi świadczą u dużym poczuciu humoru amerykańskiego prawnika. Dworkin przypomina bowiem w tym kontekście anegdotę z życia swojego mistrza, wybitnego sędziego Learneda Handa<sup>8</sup>. Otóż Hand wielokrotnie opowiadał, jak wyobraża sobie po śmierci niebo, i jednym z elementów tej wizji był bankiet z udziałem wybitnych filozofów, m.in. Sokratesa, Kartezjusza, Franklina, a mówcą wieczoru był Wolter. Już po kilku wstępnych słowach tłum filozofów krzyczał: „Wolter, zamknij się i siadaj. Chcemy Handa!” [tak w oryginale: „Shut up Voltaire and sit down. WE WANT HAND”]. Dworkin nawiązuje do tej opowieści i w tym kontekście pisze, że teraz sam ma własną wizję nieba, skoro zgromadziły się tak wybitne osoby, by „dyskutować nad jeszcze nieskończoną książką, dając mi szansę skorzystania z tego, co powiedzą. Ale nie to jest najlepsze. Najlepsze jest to, że wcale nie zamierzam umierać”. Dworkin kończy swój wstęp, parafrazując Handa: „A teraz zamierzam się zamknąć i słuchać”<sup>9</sup>.

Kilka słów wyjaśnienia wymaga tytuł pracy (*Sprawiedliwość według jeży*<sup>10</sup>), ponieważ determinuje on zarówno jej treść, jak i zastosowaną metodę. Inspiracją dla Dworkina był znany esej Isaiaha Berlina opublikowany po raz pierwszy w 1953 r., w którym au-

<sup>5</sup> Por. polskie wydania prac Dworkina: *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998, oraz *Imperium prawa*, Warszawa 2006 (dalej cytowane wg tej edycji; nowe wydanie Warszawa 2022).

<sup>6</sup> Konferencja odbyła się 25–26 września 2009 r. na Uniwersytecie w Bostonie, a jej wyniki zostały opublikowane w „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 465–1087 (*Symposium: Justice for Hedgehogs. A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book*, z udziałem m.in. K.A. Appiaha, J.E. Fleminga, S. Freemann, F.M. Kamma, D. Lyonsa, S. Macedo, M. Minow, A. Sena, T.M. Scanlona, L.S. Soluma, J. Waldrona oraz z odpowiedzią R. Dworkina).

<sup>7</sup> R. Dworkin, *Response*, „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 1059: „Spróbuję wskazać w opublikowanej wersji, gdzie zmieniłem istotnie wcześniejszy projekt w odpowiedzi na krytykę i z góry przepraszam, jeśli pominę zaznaczenie niektórych zmian dokonanych w ten sposób”. W *JfH* znalazło to wyraz przede wszystkim w przypisach, gdzie autor odwołuje się do niektórych z referatów wygłoszonych w trakcie konferencji.

<sup>8</sup> W literaturze polskiej szerzej na temat tej interesującej postaci – J. Zajadło, *Hand*, Sopot 2023.

<sup>9</sup> R. Dworkin, *Keynote Address. Justice for Hedgehogs*, „Boston University Law Review” 2009, t. 90, nr 2, s. 469 i 477.

<sup>10</sup> Wydaje się, biorąc pod uwagę treść książki Dworkina i semantykę języka polskiego, że takie tłumaczenie jest właściwsze niż *Sprawiedliwość dla jeży*.

tor dokonał własnej interpretacji następującego zdania Archilocha, greckiego poety z VII w. p.n.e.: „Lis wie wiele rzeczy, ale jeż jedną miała”. W potocznym rozumieniu tego aforyzmu wskazuje się najczęściej na to, że na wiele podstępnych sztuczek lisa jeż ma wprowadzić tylko jedną, ale za to bardzo skuteczną metodę obrony – zwija się w kłębek. Berlin starał się natomiast nadać mu nieco głębszy sens. Jego zdaniem: „Uczeni różnie interpretowali te niejasne słowa, które zapewne znaczą tylko tyle, że lis, przy całej swej przebiegłości musi skapitulować przed jedną bronią jeża. Rozumiane przenośnie słowa te mogą jednak ujawnić sens uwypuklający jedną z najgłębszych różnic, jakie dzielą pisarzy i myślicieli, a być może ludzi w ogóle. Istnieje bowiem ogromna przepaść między tymi, co sprowadzają wszystko do jednej centralnej wizji, jednego mniej lub bardziej spójnego czy artykułowanego systemu, w którego ramach rozumieją, myślą i czują – do jednej, powszechnej, organizującej zasady, dzięki której wszystko, czym są i co mówią ma znaczenie – a z drugiej strony tymi, którzy zmierzają do rozlicznych celów, często niezwiązanych, nawet sprzecznych ze sobą, a jeśli w ogóle jakoś pokrewnych, to tylko jakby *de facto*, z pewnych psychologicznych czy fizjologicznych przyczyn, niepowiązanych żadną zasadą moralną lub estetyczną; żywot, jaki pędzą ci ostatni, czyny, których dokonują, idee, którym hołdują, można określić raczej jako odśrodkowe niż dośrodkowe, ich myśl rozprasza się, czy też rozpływa, błądzi na wielu poziomach, chwytając istotę najprzeróżniejszych doświadczeń i rzeczy jako coś, czym są same w sobie, i nie starając się, świadomie czy nieświadomie, umieścić ich w obrębie – lub pozostawić poza obrębem – jakiejś jednej niezmiennej, wszechogarniającej, czasem wewnętrznie sprzecznej i niepełnej, niekiedy fantastycznej, jednolitej perspektywy wewnętrznej. Pierwszy typ intelektualno-artystycznej osobowości zalicza się do jeży, drugi do lisów”<sup>11</sup>. Sam Berlin twierdził później, że ta metafora była dla niego tylko pewną intelektualną grą i nigdy nie zakładał, iż jego interpretacja stanie się w literaturze wręcz metodologicznym paradygmatem<sup>12</sup>.

Dworkin przyjmuje zdecydowanie postawę jeża i stąd bierze się nie tylko tytuł omawianej pracy, lecz w ogóle metodologiczna charakterystyka całego jego systemu filozoficzno-prawnego, zwanego przecież „integralną filozofią prawa”<sup>13</sup>. To jest zresztą coś, co budzi największe wątpliwości komentatorów *JfH* – cechą wyróżniającą Berlina był bowiem jego programowy pluralizm aksjologiczny, tymczasem Dworkin jawi się nam jako zdecydowany zwolennik jedności wartości. Rzeczywiście Dworkin, tak jak to pisze Berlin, charakteryzując uczonych-jeży, w ramach ogólnej filozoficznej refleksji nad prawem ma jego „jedną, centralną wizję” podporządkowaną „jednej, powszechnej, organizującej zasadzie”. W przypadku *JfH* jest w to dalszym ciągu konsekwentne traktowanie prawa jako idei moralnej oraz uznanie nierozzerwalności i homogeniczności ucieleśnionych w nim wartości, których treść i wzajemne związki

<sup>11</sup> Polskie wydanie: I. Berlin, *Jeż i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tolstoja*, Warszawa 1993, s. 27 i n. (także w: I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, Warszawa 2003, s. 21 i n.).

<sup>12</sup> R. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, London 2000, s. 188 (polskie wydanie: *Rozmowy z Isaiah Berlinem*, Warszawa 2002).

<sup>13</sup> M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Kraków 2000, s. 197 i n.

ustalamy w drodze interpretacji<sup>14</sup>. W rezultacie „wartości” i „interpretacja” stanowią dwa centralne pojęcia, wokół których ogniskuje się myślenie Dworkina przyjmującego postawę jeża.

Trzeba podkreślić też jeszcze jedną cechę tej metody rozumienia świata – otóż zdaniem amerykańskiego prawnika w procesie interpretacji nie potrzebujemy, jak twierdził Archimedes, „punktu oparcia, by poruszyć ziemię”. Wręcz przeciwnie, interpretacja powinna odbywać się bez z góry przyjętych założeń w rozumieniu archimedesowskiego punktu oparcia, ponieważ w przeciwnym wypadku tylko utrudniamy sobie osiągnięcie konsensusu w drodze dochodzenia do prawdy i w tym sensie, jak podkreśla się w literaturze<sup>15</sup>, system Dworkina ma charakter antyarchimedesowski.

Trudno przecenić rolę Dworkina we współczesnej filozofii prawa. Według oficjalnych statystyk jest on jednym z najczęściej cytowanych w amerykańskich naukach prawnych autorem, podobnie jak jego podstawowe dzieła<sup>16</sup>. Nie można się więc dziwić, że w literaturze istnieje relatywnie wyjątkowo dużo opracowań poświęconych zarówno całej twórczości Dworkina<sup>17</sup>, jak i poszczególnym jego dziełom<sup>18</sup>. Już po śmierci autora i głównie w związku z *JfH* zaczęto to opatrywać hasłem „dziedzictwo Ronalda Dworkina” (*The Legacy of Ronald Dworkin*)<sup>19</sup>.

Można się z Dworkinem zgadzać bądź nie, ale trudno nie doceniać rozmiarów i jakości jego twórczości oraz ogromnego zaangażowania w dyskusję nad bieżącymi problemami moralno- i polityczno-prawnymi. Pod tym względem Dworkin był rzeczywiście wyjątkowym filozofem prawa, „prezentuje on wręcz inny typ filozofa prawa, filozofa przebojowo przedzierającego się przez zastany stan nauki, spierającego się o aktualne problemy polityczne i społeczne, wpływającego bezpośrednio na prawnicze umysły i opinię publiczną, zakorzenionego bezpośrednio w praktyce

<sup>14</sup> Trzeba podkreślić, że idea jedności wartości w kontekście metaforyki odwołującej się do postawy jeża nie pojawia się w recenzowanej książce jak *Deus ex machina*, lecz była już wcześniej rozwijana przez Dworkina – por. np. R. Dworkin, *Do Values Conflict? A Hedgehog's Approach*, „Arizona Law Review” 2001, t. 43, nr 2, s. 259. Na takiej metodologii opiera Dworkin zwłaszcza swoją wizję relacji zachodzących pomiędzy równością i wolnością, co widać zwłaszcza w pracy *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge 2000.

<sup>15</sup> A. Ripstein, *Introduction: Anti-Archimedeanis w: Ronald Dworkin*, red. A. Ripstein, New York 2007, s. 5 i n.

<sup>16</sup> W 2000 r. Dworkin zajmował na tej liście drugie miejsce, zaraz za Richardem Posnerem i tuż przed Oliverem Wendellem Holmesem – F.R. Shapiro, *The Most-Cited Legal Authors*, „The Journal of Legal Studies” 2000, t. 29, nr S1, s. 424; jeśli natomiast chodzi o najczęściej cytowane dzieła, to w ścisłej czołówce znajdują się trzy książki Dworkina (*Law's Empire* – 2. miejsce, *Taking Rights Seriously* – 9. miejsce, *A Matter of Principle* – 11. miejsce) – F.R. Shapiro, *The Most-Cited Legal Books Published Since 1978*, „The Journal of Legal Studies” 2000, t. 29, nr S1, s. 401.

<sup>17</sup> Por. np. *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, red. M. Cohen, London 1984; *Reading Dworkin Critically*, red. A. Hunt, New York 1992; S. Guest, *Ronald Dworkin*, Edinburgh 1997; *Dworkin and His Critics. With Replies by Dworkin*, red. J. Burley, Malden–Oxford–Carlton 2005; *Ronald Dworkin*, red. A. Ripstein, New York 2007.

<sup>18</sup> Por. np. *Exploring Law's Empire: The Jurisprudence of Ronald Dworkin*, red. S. Hersovitz, Oxford–New York 2006; oraz specjalny numer czasopisma „Ethics” 2002, t. 113, nr 1, s. 5–143, *Symposium on Ronald Dworkin's Sovereignty Virtue*.

<sup>19</sup> *The Legacy of Ronald Dworkin*, red. W. Waluchow, S. Sciaraffa, New York 2016 oraz L.A. Jacobs, M. McManus, *Against Post-Liberal Courts and Justice. Rescuing Ronald Dworkin's Legacy*, Cham 2023.

prawniczej”<sup>20</sup>. Ten wpływ dotyczy zresztą nie tylko jurysprudencji amerykańskiej, lecz także innych krajów – wystarczy wskazać np. na szeroką recepcję tych koncepcji w orzecznictwie niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego<sup>21</sup>.

Przez całe życie Dworkin angażował się nie tylko w krytykę pozytywizmu prawniczego<sup>22</sup>, lecz także w centralny dla filozofii polityki spór o istotę zasady równości<sup>23</sup> i podstawowe dylematy moralne związane z aborcją i eutanazją<sup>24</sup>. Początkowo jądro filozofii prawa Dworkina w jego polemice z Hartem stanowiła głównie kwestia granic i istoty prawa, ale później był to przede wszystkim problem jego stosowania i jego interpretacji w praktyce<sup>25</sup>, w tym także praktyczne problemy moralnej interpretacji amerykańskiej konstytucji<sup>26</sup>. Dworkin miał wyjątkowy talent polemiczny i duszę nie tylko uczonego, lecz także zaangażowanego publicysty żywo reagującego na otaczającą rzeczywistość – pewnie to było źródłem jego licznych felietonów publikowanych przez wiele lat na łamach „New York Review of Books”, „The Times Literary Supplement” i „The Guardian”. Prawdziwą legendą obrosły też jego debaty prowadzone z filozofem Thomasem Nagelem na specjalnych seminariach organizowanych przez New York University – zjeżdżali się na nie uczeni z całego świata. Zaowocowało to także wydaniem większych prac będących reakcją na negatywne zjawiska występujące w amerykańskiej demokracji<sup>27</sup> i funkcjonowaniu Sądu Najwyższego<sup>28</sup> w czasie prezydentury George’a W. Busha.

Jeśli omawiana tutaj *JfH* jest w istocie, jak twierdzi sam autor, rodzajem podsumowania różnych wątków dotychczasowej twórczości naukowej, to trzeba przyznać, że Dworkin rzeczywiście miał co rekapitulować. W literaturze podkreśla się, że wielowątkowość zainteresowań Dworkina – od krytyki pozytywizmu prawniczego, przez rolę interpretacji w procesie stosowania prawa, filozofię polityczną egalitarnego liberalizmu, dylematy moralne związane z istotą ludzkiego życia, aż po problemu amerykańskiego systemu polityczno-prawnego – wynikała po części z jego osobowości i charakteru, a po części z jego biografii.

W tym ostatnim aspekcie chodzi przede wszystkim o wpływ, jaki na koncepcje Dworkina mieli inni wybitni prawnicy i filozofowie: Herbert L.A. Hart, wspomnia-

<sup>20</sup> T. Kozłowski, *Autorytet versus przemoc. Ronald Dworkin w obronie imperium prawa*, „Studia Iuridica” 1996, t. XXXI, s. 47.

<sup>21</sup> J.B. Hall, *Taking „Rechts” Seriously: Ronald Dworkin and Federal Constitutional Court of Germany*, „German Law Journal” 2008, t. 9, nr 6, s. 771–797.

<sup>22</sup> Tak już w: *Taking Rights Seriously*, Cambridge 1977, później w *Law’s Empire*, Cambridge 1986, a ostatnio po części także w: *Justice in Robes*, Cambridge 2006.

<sup>23</sup> *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (Mass.)–London 2000.

<sup>24</sup> *Life’s Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, New York 1993.

<sup>25</sup> *A Matter of Principle*, Cambridge–London 1985.

<sup>26</sup> *Freedom’s Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge 1996.

<sup>27</sup> *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*, Princeton–Oxford 2006.

<sup>28</sup> *The Supreme Court Phalanx: The Court’s New Right-Wing Bloc*, New York 2008; przedruk tekstu dotyczącego tego problemu ukazał się także w Polsce na łamach „Gazety Wyborczej” z 31.10.2008 r. – *Ameryka musi spokojnieć*.

ny już wyżej sędzia Learned Hand oraz, *last but not least*, John Rawls<sup>29</sup>. Każdy z nich był dla Dworkina źródłem nieocenionej inspiracji, ale też z każdym z nich Dworkin polemizował – w największym stopniu z Hartem, w nieco mniejszym z Handem i w najmniejszym z Rawlsem. Polemice z Hartem zawdzięczamy przede wszystkim krytykę pozytywizmu prawniczego i poszukiwanie tzw. trzeciej drogi; Hand wpłynął na rozumienie procesu stosowania prawa i wykładni prawa oraz stanowił do pewnego stopnia pierwowzór paradygmatycznego sędziego Herkulesa; wreszcie teoria sprawiedliwości Rawlsa była inspiracją, aczkolwiek nie bezkrytyczną, dla liberalizmu i egalitaryzmu Dworkina.

Kiedy parę lat temu wydano antologię tekstów będących kanonami amerykańskiej myśli prawniczej ostatniego stulecia, to zamieszczony tam klasyczny już dzisiaj artykuł Dworkina na temat tzw. trudnych przypadków opatrzone bardzo charakterystycznym tytułem: „Liberalizm: interpretacja i rola sędziego”<sup>30</sup>. Trudno się z tym nie zgodzić – integralna filozofia prawa to rzeczywiście położenie szczególnego akcentu na sędziego realizującego w procesie interpretacji określone wartości moralne i polityczne. W tym sensie sędzia, zwłaszcza sędzia konstytucyjny, to nie tylko „filozof prawa”, to także „filozof polityki”<sup>31</sup>.

Filozofia prawa Ronalda Dworkina jest wyjątkowo wyrazista (co nie oznacza, że niekontrowersyjna) i właściwie łatwo ją scharakteryzować w kilku zasadniczych punktach: po pierwsze, prawo może być przedmiotem sporu (*legal disagreement*); po drugie, prawo powinno podlegać twórczej interpretacji (*constructive interpretation*); po trzecie wreszcie, prawo tworzy integralną całość (*law as integrity*)<sup>32</sup>.

W *JfH* mamy do czynienia z powrotem do wszystkich tych, i nie tylko tych, wątków. Potwierdza to postawioną wyżej tezę, że Dworkin był wprawdzie przede wszystkim filozofem prawa, ale nie tylko filozofem prawa – także filozofem moralności i filozofem polityki. Praca składa się bowiem z kilku zasadniczych części, wyznaczonych tymi trzema podstawowymi obszarami zainteresowań autora i poruszaną (a właściwie – rekapitulizowaną) problematyką: niezależność [sfery moralnej – J.Z.] (niżej s. 49–131), interpretacja (niżej s. 135–222), etyka (niżej s. 225–288), moralność (niżej s. 291–360) oraz polityka (niżej s. 363–455). Całość spięta jest klamrą rozdziału pierwszego stanowiącego rodzaj mapy drogowej po książce (niżej s. 27–45) oraz epilogu uznającego niepodzielność ludzkiej godności (s. 457–462).

<sup>29</sup> A. Ripstein, *Introduction...*, s. 2–5.

<sup>30</sup> *The Canon of American Legal Thought*, red. D. Kennedy, W.W. Fischer III, Princeton 2006, s. 549 i n. (pierwotnie R. Dworkin, *Hard Cases*, „Harvard Law Review” 1975, t. 88, nr 6, s. 1057–1108).

<sup>31</sup> R. Dworkin, *Hart's Postscript and the Character of Political Philosophy*, „Oxford Journal of Legal Studies” 2004, t. 24, nr 1, s. 1–37 (także w: *Justice in...*, s. 140–186); szerzej na ten temat D. Robertson, *The Judge as Political Theorist: Contemporary Constitutional Review*, Princeton 2010.

<sup>32</sup> A.R. Reeves, Ronald Dworkin, w: *Handbook of the History of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, vol. 3, *From Ross to Dworkin and Beyond*, red. G. Zanetti, M. Sellers, S. Kirste, Cham 2023, s. 53–61.

Wydawać by się mogło, że w *JfH* jest stosunkowo mało problematyki filozoficzno-prawnej, a omawiana książka poświęcona jest przede wszystkim teorii moralności, ale są to tylko pozory. W rzeczywistości u Dworkina immanentny związek pomiędzy moralnością i prawem jest cechą całej jego twórczości poczynwszy od *Taking Rights Seriously*, przez *A Matter of Principle*, *Law's Empire*, *Freedom's Law* oraz *Justice in Robes*, aż po *JfH*<sup>33</sup>. W literaturze taką filozofię prawa (np. formuła Radbrucha, integralna filozofia prawa Dworkina) określa się w tym kontekście mianem „etyczno-prawnego esencjalizmu” – w odróżnieniu od „nihilizmu” (np. skandynawski realizm prawniczy, teoria autopojezy), „redukcjonizmu” (np. czysta teoria prawa Kelsena) i „normatywizmu” (np. umiarkowany pozytywizm Harta, relatywistyczny idealizm wczesnego Radbrucha)<sup>34</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że jeśli nawet uznamy filozofię prawa Dworkina za rodzaj prawnego moralizmu (*legal moralism*), to nie ma on nic wspólnego z paternalizmem i taką formą związków prawa z moralnością, jaką proponował swego czasu Patrick Devlin w swoim słynnym sporze z Herbertem L.A. Hartem<sup>35</sup>. Niezależnie od wszelkich różnic pomiędzy Hartem i Dworkinem w kwestii istoty prawa, obaj fundamentalnie krytykowali moralizm (paternalizm) prawny Devlina z pozycji liberalnej tolerancji. Dworkin nie kwestionował wprawdzie wpływu moralności publicznej na prawo, ale zadawał jednocześnie pytanie o to, co jest moralnością publiczną i jakie jej treści powinny być prawnie relewantne<sup>36</sup>.

W *JfH* mamy jednak do czynienia z czymś więcej niż tylko etycznym kognitywizmem – Dworkin nie tylko twierdzi, że wartości mogą być przedmiotem obiektywnego poznania, twierdzi wręcz, że o zdaniach dotyczących moralności możemy się wypowiadać w procesie interpretacji w kategoriach prawdy i fałszu<sup>37</sup>. Więcej nawet, dotyczy to nie tylko etyki, lecz także metaetyki. Innymi słowy – prawdziwe bądź fałszywe mogą być także zdania opisujące nasze poglądy moralne i etyczne. Można się było spodziewać, że takie stanowisko będzie przedmiotem radykalnej krytyki ze strony filozofów, co widać już było w niektórych referatach wygłoszonych w trakcie wspomnianej wyżej konferencji w Bostonie. Pewnego wyjaśnienia wymaga jednak przyjęte w *JfH* odróżnienie etyki i moralności. Otóż zdaniem Dworkina etyka dotyczy tej części ludzkiej godności, która wiąże się z dokonywanymi przez nas wyborami

<sup>33</sup> Trzeba podkreślić, że Dworkin nie był pod tym względem odosobniony, ponieważ łączenie filozofii prawa i filozofii moralnej jest bardzo rozpowszechnione w amerykańskiej jurysprudencji – szerzej na ten temat zob. M.D. Adler, *On (Moral) Philosophy and American Legal Scholarship*, w: F.J. Mootz III, *On Philosophy in American Law*, New York, 2009, s. 114–121.

<sup>34</sup> D. v. d. Pfordten, *Rechtsethik*, München 2001, s. 112–203 – etyczno-prawny esencjalizm oznacza tu ścisły związek prawa z etyką; etyczno-prawny nihilizm akcentuje brak jakiegokolwiek tego typu związku; etyczno-prawny redukcjonizm potwierdza wprawdzie istnienie takiego związku, ale uznaje go za niepożądany i w związku z tym nierzeczywisty; wreszcie etyczno-prawny redukcjonizm uznaje istnienie takiego związku za normatywnie i faktycznie możliwe, ale nieistotne z punktu widzenia pojęcia i ontologii prawa (D. v. d. Pfordten, *Rechtsethik...*, s. 113).

<sup>35</sup> M. Glanc, *Debata Hart–Devlin. Studium z filozofii prawa*, Gdańsk 2021.

<sup>36</sup> Tak np. R. Kane, *Ethics and Quest of Wisdom*, Cambridge 2010, s. 251; por. także R. Dworkin, *Biorąc prawa...*, rozdział X, *Wolność i moralizm*, s. 429–460.

<sup>37</sup> Dworkin rozwinął tę myśl szerzej chyba po raz pierwszy w obszernym studium *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, „*Philosophy and Public Affairs*” 1996, t. 25, nr 2, s. 87–139.

w zakresie dobrego i godnego życia; natomiast moralność stanowi zespół norm wyznaczających nasz stosunek do innych ludzi.

Na tym tle powstaje zresztą następujące pytanie: czy do właściwego zrozumienia *JfH* niezbędna jest znajomość całej wcześniejszej twórczości Dworkina? Otóż i tak, i nie. Można bowiem czytać *JfH* jako zupełnie autonomiczny wykład określonej teorii moralnej zastosowanej do problemów polityczno-prawnych. Ale można też czytać tę książkę inaczej – jako rodzaj autorskiego wyjaśnienia, dlaczego we wcześniejszych pracach wyrażono takie, a nie inne poglądy na istotę prawa, równości, wolności, demokracji, godności *etc.* W tym sensie *JfH*, biorąc pod uwagę nagłą i nieoczekiwaną śmierć autora, można rzeczywiście uznać za naukowy testament Dworkina. Dlatego też przed przystąpieniem do szczegółowej lektury *JfH* warto wnikliwie przeczytać rozdział pierwszy, stanowiący, zgodnie ze swoim tytułem (*Baedeker*), rodzaj mapy drogowej<sup>38</sup> po całej pozycji. Dworkin przyjmuje tutaj jedno założenie podstawowe i kilka założeń szczegółowych (przy czym czyni to w odwrotnej kolejności w stosunku do rzeczywistego układu książki), które następnie rozwija w poszczególnych, w sumie dziewiętnastu rozdziałach.

To założenie podstawowe, jak na osobę przyjmującą postawę jeża przystało, brzmi następująco (niżej s. 27): „Książka ta jest obroną potężnej i starej filozoficznej tezy o jedności wartości”. Właśnie wartość jest jedną wielką rzeczą, którą, zdaniem Dworkina, widzi filozof prawa przyjmujący postawę jeża z aforyzmu Archilocha. Chodzi mu przy tym nie o wartości w ogóle, koncentruje się przede wszystkim na wartościach etycznych i moralnych w podanym wyżej sensie. Nie oznacza to jednocześnie, że Dworkin nie uznaje pluralizmu wartości, wręcz przeciwnie – oznacza tylko, że (niżej s. 27) „etyczne i moralne wartości są współzależne”. Tym samym przedmiotem ataku Dworkina jest nie moralny pluralizm, lecz raczej moralny sceptycyzm i relatywizm.

Z kolei założenia szczegółowe przyjęte są, jak już wspomniałem, w odwrotnej kolejności w stosunku do układu książki. Autor rozpoczyna więc od idei sprawiedliwości, na która składają się wartości równości, wolności, demokracji i prawa. Jeśli chodzi o równość, to Dworkin powtarza wszystkie te elementy, jakie wcześniej rozwinął w *Sovereign Virtue*. Powraca więc do swojej znanej dwuczłonowej tezy egalitaryzmu [„równa troska” (*equal concern*) i „równy szacunek” (*equal respect*) wobec jednostki ze strony państwa] oraz do idei oparcia sprawiedliwości dystrybtywnej na „równości zasobów” (*equality of resources*) i odrzuceniu „równości dobrobytu” (*equality of welfare*). Autor podąża tutaj wprawdzie śladem wspomnianego już wyżej Johna Rawlsa, ale z jedną istotną różnicą – nie łączy idei równości z koncepcją umowy społecznej, lecz wyprowadza ją bezpośrednio z określonej teorii etycznej pozwalającej ludziom na

<sup>38</sup> Tak go określa zresztą sam autor – *a road map of the entire argument* (*JfH*, s. IX).

dokonywanie wyboru własnej drogi życia<sup>39</sup>. Dworkin dostrzega, że może dochodzić do konfliktu pomiędzy tak pojętą równością i wolnością, ale w przeciwieństwie do Hayeka, a zwłaszcza w przeciwieństwie do czołowych przedstawicieli współczesnego libertarianizmu, nie uważa, że tego konfliktu nie da się przezwyciężyć<sup>40</sup>. Proponuje więc przede wszystkim, by odróżniać od siebie wolność *in abstracto* (*freedom*) od wolności *in concreto* (*liberty*). Wolność w znaczeniu *freedom* nie podlega żadnym ograniczeniom, ograniczeniom podlega tylko wolność w znaczeniu *liberty*. Tylko tę ostatnią można więc zestawiać z równością – wówczas (niżej s. 30) „znika rzekomy konflikt między wolnością a równością”.

Na to nakłada się jednak problem demokracji i konflikt pomiędzy wolnością pozytywną (*positive liberty*) i wolnością negatywną (*negative liberty*). Zdaniem Dworkina odpowiedzią na to może być odróżnienie od siebie różnych koncepcji demokracji (niżej s. 30–31): „Odróżniam koncepcję większościową lub statystyczną od tej, którą nazywam koncepcją partnerską. Ta druga zakłada, że w prawdziwie demokratycznej wspólnocie każdy obywatel uczestniczy jako równy partner, co oznacza więcej niż tylko to, że ma równe prawo głosu. To znaczy, że ma on równe prawo głosu i równy udział w rezultacie. Zgodnie z koncepcją, której bronię, sama demokracja wymaga ochrony tych właśnie indywidualnych praw do sprawiedliwości i wolności, którym – jak się czasem uważa – demokracja zagraża”.

Wreszcie prawo (*law*) jako ostatni element idei sprawiedliwości (*justice*) – Dworkin powraca tutaj do swojej podstawowej tezy o ścisłym związku prawa z moralnością. Jego zdaniem moralność ma strukturę rozgałęzionego drzewa (niżej s. 31): „Wymagane jest także pojęcie moralności w ogóle, którą metaforycznie obrazuje struktura drzewa: prawo jest gałęzią moralności politycznej, która sama jest gałęzią bardziej ogólnej moralności osobistej, a ta z kolei jest gałęzią jeszcze bardziej ogólnej teorii dobrego życia”.

Te założenia dotyczące sprawiedliwości, równości, wolności, demokracji i prawa autor rozwija szerzej w ostatniej części *JfH* – Polityka (niżej s. 363–455). To jednak jest efekt finalny, wypełniający zaledwie niecałą jedną czwartą część książki. Wszystkie pozostałe fragmenty są jakby drogą dojścia do tego ostatecznego rezultatu. Przede wszystkim więc Dworkin wyjaśnia swoją podstawową metodę – interpretację. Jak wiadomo, jest to kluczowy moment integralnej filozofii prawa – sam Dworkin podkreślał przecież już wcześniej, że istotę prawa widzi w procesie interpretacji i uznaje go za fakt interpretacyjny (*law as interpretation*)<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> M. Schwarzschild, *Constitutional Law and Equality*, w: *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, red. D. Patterson, Malden–Oxford 2010, s. 170.

<sup>40</sup> Problem istnienia bądź nieistnienia koniecznego konfliktu pomiędzy równością i wolnością ciągle budzi zainteresowanie w amerykańskiej filozofii polityki – z nowszej literatury por. zwłaszcza J. Narveson, J.P. Sterba, *Are Liberty and Equality Compatible?*, Cambridge 2010; niezależnie od tego przedmiotem analiz stała się również koncepcja równości samego Dworkina – A. Brown, *Ronald Dworkin's Theory of Equality*, New York 2009.

<sup>41</sup> Por. np. *A Matter of...*, rozdział drugi, *Law as Interpretation*, s. 119–177.

W *JfH* mamy do czynienia z jeszcze szerszym ujęciem problemu – interpretacja jest bowiem dla autora nie tylko procesem zrozumienia istoty prawa, lecz także – w ogóle – metodą podejścia do problemów moralnych, a być może nawet stanowi wręcz określony typ filozofowania, *mos philosophicus*, sposób na poznanie i zrozumienie rzeczywistości. Trzeba przyznać, że takie rozumienie tego pojęcia znacznie wykracza poza tradycyjne prawnicze ujęcie interpretacji jako synonimu wykładni. Paul Ricoeur, analizując swego czasu filozofię prawa Dworkina, zadawał w tym kontekście pytanie o relacje zachodzące pomiędzy tak pojętą interpretacją i argumentacją<sup>42</sup>. Jego zdaniem Dworkinowska interpretacja nie jest wprawdzie tym samym co argumentacja w wydaniu teorii dyskursu prawniczego Roberta Alexy'ego czy Manuela Atienzy, ale bardzo się do niej zbliża, a w każdym razie w pewnym momencie się z nią dialektycznie krzyżuje<sup>43</sup>. Staje się to bardziej jasne i zrozumiałe, kiedy parę pojęć „interpretować/argumentować” zestawimy z parą „zrozumieć/wyjaśnić”<sup>44</sup>. Tak czy inaczej, trudno nie zgodzić się z opinią wyrażaną we współczesnej nauce, iż Dworkinowska interpretacja mieści się w tym nurcie myślenia, które określa się mianem „zwrotu hermeneutycznego w prawie i filozofii”<sup>45</sup>.

W *JfH* tak pojętą interpretację Dworkin zastosował przede wszystkim w celu rekonstrukcji treści takich wartości, jak sprawiedliwość, godność, równość, wolność i demokracja. Pewną nowością omawianej pozycji jest natomiast precyzyjne ustalenie wzajemnych i immanentnych relacji pomiędzy tymi wartościami w ramach podstawowego założenia pracy: „jedności wartości” (*unity of value*) widzianej oczami uczonego przyjmującego postawę jeża<sup>46</sup>.

Wskazałem już wyżej, że może zaistnieć różnica w odbiorze *JfH* pomiędzy tymi czytelnikami, którzy dosyć dobrze znają wcześniejszą twórczość Dworkina z zakresu filozofii prawa, polityki i moralności, oraz tymi, którzy nie mieli z nią wcześniej kontaktu. Wśród tych pierwszych będą zarówno gorący zwolennicy integralnej filozofii prawa, jak i jej radykalni przeciwnicy. Wydaje się że lektura *JfH* tych już przekonanych tylko utwierdzi w ich pozytywnej ocenie, natomiast sceptyków raczej nie pozbawi dotychczasowych wątpliwości, a być może nawet je pogłębi. Z kolei tych, którzy będą mieli po raz pierwszy kontakt z poglądami Dworkina, *JfH* z całą pewnością

<sup>42</sup> P. Ricoeur, *Interpretation and/or Argumentation*, w: P. Ricoeur, *The Just*, Chicago 2000, s. 109–126.

<sup>43</sup> W literaturze polskiej M. Zirk-Sadowski, opisując koncepcje Dworkina, używa nawet zamiennie pojęć „interpretacja” i „argumentacja” – *Wprowadzenie*, w: *Imperium...*, s. XIV i n.

<sup>44</sup> P. Ricoeur, *Interpretation and/or...*, s. 110 i 126.

<sup>45</sup> E.J. Mootz III, *Interpretation*, w: A. Sarat, M. Anderson, C.O. Frank, *Law and the Humanities*, Cambridge–New York 2009, s. 357 (autor podkreśla fakt, że Dworkin w *Law's Empire* odwołuje się wprost do Hansa-Georga Gadamera – zob. *Imperium...*, s. 51 i n., przyp. 2).

<sup>46</sup> Trzeba podkreślić, że pogląd uznający jedność i niekonfliktowość takich wartości, jak godność, równość i wolność, jest coraz bardziej popularny w nauce prawa – na takim stanowisku i to bez powoływania się na Dworkina stoi np. S. Baer, *Dignity, Liberty, Equality: A Fundamental Rights Triangle of Constitutionalism*, „University of Toronto Law Journal” 2009, t. 59, nr 4, s. 417–468. Zdaniem autorki te wartości należy przedstawiać nie formie hierarchicznie zbudowanej piramidy, lecz raczej w formie trzech wierzchołków trójkąta wyznaczającego obszar praw jednostki. Cechą takiego ujęcia jest uznanie konstytucyjnej jedności i konieczności wszystkich tych wartości, bez preferowania którejkolwiek z nich.

zachęci do sięgnięcia po *Taking Rights Seriously, A Matter of Principle, Law's Empire, Freedom's Law, Sovereign Virtue* czy, *last but not least, Justice in Robes*.

Książka Dworkina jest bowiem z całą pewnością niezwykle inspirująca i prowokująca do dyskusji, zarówno w swojej warstwie rekapitulacyjnej, jak i warstwie wspomnianych wyżej nowych akcentów. Jej autor zdawał sobie sprawę z kontrowersyjności i syntetycznego charakteru niektórych postawionych tez. Być może to skłoniło go do poddania ich krytycznej ocenie jeszcze przed oficjalną publikacją. Ale na tym nie koniec – pewnym znamieniem naszych czasów doby Internetu może być fakt, że Dworkin już we wstępie zachęca czytelników do dalszej dyskusji na specjalnie utworzonej stronie w sieci ([www.justiceforhedgehogs.net](http://www.justiceforhedgehogs.net)): (niżej s. 23): „Nie jestem w stanie obiecać, że będę regularnie publikował wpisy, ani że odpowiem na wszystkie komentarze, ale postaram się dokonać koniecznych uzupełnień i poprawek”.

*JfH* wywołała spory rezonans w świecie nauki i doczekała się licznych recenzji (zarówno aprobatywnych, jak i krytycznych), ze strony czołowych przedstawicieli współczesnej filozofii moralnej, filozofii polityki i filozofii prawa. Warto więc na zakończenie przytoczyć kilka z nich, ponieważ dla polskiego czytelnika mogą one stanowić dodatkową zachętę nie tylko do lektury *JfH*, lecz także do podjęcia próby wyrobienia sobie własnego zdania na temat tej szczególnej książki. Szczegółnej, ponieważ Dworkinowi, m.in. dzięki pewnym zabiegom autopromocyjnym (konferencja jeszcze przed oficjalnym wydaniem, strona internetowa jako szerokie forum dyskusyjne), udało się z niej uczynić *sui generis* autonomiczną instytucję. Z uwagi na charakter i znaczenie *JfH* jej recenzje są najczęściej dosyć obszerne i wielowątkowe i trudno je tutaj szczegółowo omawiać – tytułem przykładu zacytuję tylko fragmenty niektórych, być może będą one pewną wskazówką dla czytelników polskiego wydania.

Zacznijmy od znanego filozofa prawa i polityki, Jeremy'ego Waldrona. Ten autor zawsze bardzo różnił się z Dworkinem co do możliwości i potrzeby moralnej interpretacji konstytucji, a zwłaszcza co do roli sądów i sędziów w tym zakresie. Także i tym razem największe wątpliwości Waldrona (podobnie zresztą jak wielu innych komentatorów *JfH*) budzi przede wszystkim nie tylko założony przez Dworkina monizm aksjologiczny, lecz także sposób jego uzasadnienia. Opinii czytelników pozostawiam jednak ocenę, czy trafny jest następujący zarzut Waldrona, że Dworkin tak naprawdę przyjmuje postawę jeża, posługując się metodami lisa: „Dworkin był zabawnym rodzajem jeża. Nie był myślicielem, który zamartwiał się implikacjami jednej monomaniakalnej idei. Jeż Dworkina miał najbardziej zróżnicowane zainteresowania, jakie można sobie wyobrazić. Pracował w ślad za lisem, pokazując, że różne idee, które lisy, takie jak Berlin, uważały za zupełnie odrębne od siebie, takie jak wolność, sprawiedliwość, równość, godność, legalność, religia, sztuka, etyka, demokracja i prawa, mogą być w rzeczywistości połączone w argumentacji w sposób, który wykazuje istotną niespójność”<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> J. Waldron, *Review: Justice for Hedgehogs by Ronald Dworkin*, „The Philosophical Review” 2014, vol. 123, no. 4, s. 544.

W wielu punktach krytyczna jest także opinia teoretyka i filozofa prawa, Williama A. Edmundsona, koncentrująca się na teorii interpretacji Dworkina. To, co zaskakuje Edmundsona, to fakt, że w *JfH* nie pojawia się idealny sędzia Herkules, centralna postać integralnej filozofii prawa, zwłaszcza w *Imperium prawa*: „Czytelnik może zauważyć, że nie wspomniano o Herkulesie, idealnie przenikliwym sędzim, który odgrywał tak ważną rolę w *Imperium prawa*. Co tłumaczy jego nieobecność tutaj, gdzie zadanie interpretacyjne wydaje się tym większe? Jego pozorna niedostępność być może wyjaśnia, dlaczego książka nigdzie nie zawiera wyraźnego moralnego odpowiednika tezy o »jednej słusznej odpowiedzi«, która przyniosła Dworkinowi tak duży rozgłos w filozofii prawa i której Dworkin nigdy nie porzucił. Teza o moralnej »jedynej słusznej odpowiedzi« jest najbliższa twierdzącego pojawienia się we fragmencie, który ignoruje ustępstwo, że wewnętrzny sceptycyzm moralny może wyjść na wierzch i że interpretacyjny projekt moralności może się rozmyć na argumentacyjnych piaskach [...]. Spekuluję, że gdyby Herkules ponownie znalazł się na liście, szersza teoria Dworkina ukazałaby się wielu czytelnikom jako kolejna wersja teorii idealnego obserwatora, zapoczątkowanej przez Hume’a i rozwiniętej przez Rodericka Firtha, R.M. Hare’a, Richarda Brandta i, ostatnio, Michaela Smitha. Istnieje obszerna literatura, w dużej mierze krytyczna. Teoria »idealnego interpretatora« mogłaby wydawać się mniej oryginalna, lub deklaracja autora, że nie chce pisać »książki o tym, co myślą inni ludzie«, mogłaby podlegać jeszcze większej presji wydawniczej, niż najwyraźniej miało to miejsce. Ale bez Herkulesa, który by je przepędził, lisy mogą w końcu dostać się do kurnika<sup>248</sup>.

Ten krytyczny stosunek do koncepcji Dworkina jest czymś charakterystycznym dla teoretyków i filozofów prawa – dotyczy to także polskiego prawoznawstwa, autorzy mu bardzo przychylni, jak np. Wojciech Sadurski czy ja osobiście, należą raczej do mniejszości.

Nieco bardziej entuzjastycznie podchodzą natomiast do *JfH* filozofowie moralności. Thomas Hurka pisze np. tak: „*Justice for Hedgehogs* jest napisana z charakterystycznym dla Dworkina połączeniem elegancji i wigoru, a jego inteligencja, kreatywność i intelektualna pewność siebie są widoczne na każdym kroku. Książka jest ważna nie tylko ze względu na poruszone w niej indywidualne problemy, ale także dlatego, że zawiera wskazówki samego Dworkina dotyczące tego, jak najlepiej czytać jego filozoficzną pracę. A dokładniej, zawiera jego własną interpretację tej pracy, w jej obecnym książkowym rozumieniu interpretacji. Interpretacja jest ujednoliciąca, ponieważ pokazuje różne argumenty jako mające tę samą formę interpretacyjną. Unifikacja jest jedną z teoretycznych zalet książki, ale nie jedyną. I jest kwestią otwartą, czy interpretacyjna prezentacja Dworkina jego własnych argumentów naprawdę jest tą, która czyni je najlepszymi, czy też pozwala im najlepiej realizować ich główny cel, jakim jest doprowadzenie nas w prosty i skuteczny sposób do prawdy moralnej<sup>249</sup>.

<sup>48</sup> W.A. Edmundson, *Review: Justice for Hedgehogs*, „Law and Philosophy” 2012, vol. 31, s. 766 i n.

<sup>49</sup> T. Hurka, *Review: Justice for Hedgehogs by Ronald Dworkin*, „Ethics” 2011, vol. 122, no. 1, s. 194.

Jeszcze bardziej aprobująca zdaje się opinia Gerarda Doppelta: „Sercem i duszą pracy Dworkina jest argument za jednością wartości, który broni oryginalnego ujęcia etyki, moralności i polityki. Jedność wartości opiera się na stworzonym przez Dworkina paradygmacie interpretacji obciążonej wartościami oraz koncepcji ludzkiej godności, która umieszcza ją w centrum wszystkich sfer wartości. Paradygmat interpretacji silnie przemawia do praktyk filozofów, ale także do zwykłych podmiotów moralnych, generując niezwykłą jedność między interpretacją naukową a aktami interpretacji związanymi z codziennym postępowaniem etycznym. Zarówno życie moralne, jak i jego filozofia mogą zostać przekształcone przez ideę, że nie są one tak dobrze rozumiane, jak poszukiwanie abstrakcyjnych zasad lub stałych znaczeń moralnych. Raczej lepiej zrozumiemy, że nasze wspólne wartości wymagają interpretacji w celu znalezienia ich praktycznych implikacji dla postępowania i pogodzenia ich w oparciu o bardziej fundamentalne ideały. Powoduje to głęboką zmianę w naszym rozumieniu etyki. Dalsza myśl, że nasze wartości i ich implikacje są najlepiej identyfikowane i godzone na podstawie leżącego u ich podstaw ideału ludzkiej godności, powinna wywołać znaczącą dyskusję. Dworkin urzeczywistnia ten ideał i określa rolę, jakie może on pełnić w rozwiązywaniu wielu problemów. Jego praca wykazuje głęboką moralną powagę, która angażuje nas i tchnie nowe życie w zadanie dobrego życia i myślenia w sprawiedliwym społeczeństwie. Możemy być słusznie usatysfakcjonowani, że na początku nowego tysiąclecia pojawia się jasne światło tej pracy, aby odnowić nasze dążenie do zrozumienia ludzkiej kondycji”<sup>50</sup>.

Wreszcie na koniec szczególnie miarodajna opinia uczonego z pogranicza filozofii prawa i filozofii moralnej, Matthew H. Kramera: „Jest wiele rzeczy, które można pochwalić w *Justice for Hedgehogs*. Większość wad w początkowych częściach książki jest dość łatwa do naprawienia, a mocne strony tych części są znaczące. Ogólne podejście Dworkina do metaetyki jest świetnym osiągnięciem. Mniej godne pochwały są jego wysiłki zmierzające do połączenia wszystkich wartości etycznych w jedną. Chociaż nie każdy argument w drugiej połowie tomu jest tak ustawiczny, jak jego argumenty dotyczące wolności i chociaż sama skala jego projektu jest imponująca, pluraliści wartości nie mają powodu, by wycofywać się do swoich okopów w odpowiedzi na monizm Dworkina. Mogą i powinni skorzystać z jego pytań o teorie metaetyczne, ale powinni oprzeć się jego żądaniom ujednolicającym wartości”<sup>51</sup>.

Grudzień 2024 roku

Prof. dr hab. Jerzy Zajadło

<sup>50</sup> Notre Dame Philosophical Reviews (<https://ndpr.nd.edu/reviews/justice-for-hedgehogs/>).

<sup>51</sup> M.H. Kramer, *Working on the inside: Ronald Dworkin's moral philosophy*, Analysis, 2013, vol. 73, no. 1, s. 128.



## PRZEDMOWA

Nie jest to książka o tym, co sądzą inni – pomyślana jest jako niezależny wywód. Byłaby dłuższa i trudniejsza w odbiorze, gdyby została wypełniona reakcjami na argumentację, różnicami i przewidywanymi zastrzeżeniami ze strony adwersarzy. Jednakże, jak zauważył anonimowy recenzent wydawnictwa Harvard University Press, siła argumentacji byłaby osłabiona, gdyby książka nie uwzględniała znakomitej różnorodności znaczących teorii w dziedzinach, do których nawiązuje. Zdecydowałem się więc na kompromis i omawiam prace współczesnych filozofów w ramach kilku obszernych przypisów końcowych<sup>1</sup>, do których odniesienia znajdują się w różnych miejscach publikacji. Mam nadzieję, że ta strategia ułatwi czytelnikom decyzję, które części moich rozważań zechcą umieścić w kontekście współczesnej literatury przedmiotu. Niemniej jednak konieczne okazało się pełniejsze odniesienie się do przewidywanych zastrzeżeń w niektórych partiach tekstu, zwłaszcza w Rozdziale 3, który szczegółowiej bada sprzeczne stanowiska. Czytelnicy już przekonani, że sceptycyzm moralny jest sam w sobie materialnym stanowiskiem moralnym, nie będą musieli poświęcać zbyt wiele uwagi tym argumentom. Rozdział 1 wytycza kierunek dla całego wywodu, a dodatkowo, ryzykując powtórzenia, zawarłem w tekście kilka doraźnych podsumowań.

Miałem to szczęście w przeszłości, że przyciągałem krytyków i mam nadzieję, że ta książka będzie poddana równie ostrej ocenie, jak poprzednie. Zamierzam skorzystać z technologii i założyć stronę internetową [www.justiceforhedgehogs.net](http://www.justiceforhedgehogs.net), gdzie będę mógł zamieścić moje odpowiedzi i korekty. Nie jestem w stanie obiecać, że będę regularnie publikował wpisy, ani że odpowiem na wszystkie komentarze, ale postaram się dokonać koniecznych uzupełnień i poprawek.

Wyrażenie wdzięczności wszystkim osobom, które pomogły mi w napisaniu tej książki, jest jednym z trudniejszych etapów tego procesu. Trzech anonimowych recenzentów w wydawnictwie dostarczyło mnóstwa cennych sugestii. Wydział Prawa na Uniwersytecie Bostońskim zasponsorował konferencję zorganizowaną przez Ja-

---

<sup>1</sup> W polskim wydaniu: przypisy dolne [przyp. red.].

mesa Fleminga, z udziałem około trzydziestu prelegentów, w celu przedyskutowania wcześniejszej wersji maszynopisu. Jestem niezmiernie wdzięczny za tę konferencję. Dowiedziałem się wiele z referatów, co uważam znacznie poprawiło treść książki (w przypisach końcowych wskazuję kilka ustępów, w których wprowadziłem zmiany w odpowiedzi na wyrażone uwagi krytyczne). Referaty z konferencji wraz z moją reakcją na wiele z nich zostały opublikowane jako *Symposium: Justice for Hedgehogs: A Conference on Ronald Dworkin's Forthcoming Book* (wydanie specjalne) w czasopiśmie „Boston University Law Review” (vol. 90, nr 2, z kwietnia 2010 roku). Sarah Kitchell, redaktorka naczelna, wykonała świetną pracę, redagując zbiór i udostępniając mi go w krótkim czasie. Nie byłem w stanie uwzględnić większości moich odpowiedzi w niniejszej książce, więc czytelnicy mogą skorzystać z powołanego wydania czasopisma.

Moi współpracownicy wykazali się niezwykle wspaniałomyślnością. Kit Fine przeczytał rozważania na temat prawdy w Rozdziale 8, Terence Irwin – na temat Platona i Arystotelesa w Rozdziale 9, Barbara Hermann – materiał na temat Kanta w Rozdziale 11, Thomas Scanlon – część dotyczącą obietnic w Rozdziale 14, Samuel Freeman – rozważania poświęcone jego własnym pracom oraz Johna Rawlsa w różnych miejscach książki, a Thomas Nagel skonsultował liczne odniesienia do swoich opinii przywołanych w publikacji. Simon Blackburn i David Wiggins skomentowali robocze wersje przypisów końcowych odnoszące się do ich idei. Sharon Street szeroko omówiła swoją krytykę obiektywizmu moralnego, przedstawioną w przypisach końcowych do Rozdziału 4. Stephen Guest przeczytał cały maszynopis i przekazał wiele cennych sugestii i poprawek. Charles Fried przeprowadził seminarium w oparciu o wstępną wersję książki na Wydziale Prawa Uniwersytetu Harvarda i podzielił się bardzo pomocnymi spostrzeżeniami swoimi i swoich studentów. Michael Smith korespondował ze mną, kontynuując rozważania na temat zagadnień, które poruszył w swojej publikacji w „Boston University Law Review”. Kevin Davis i Liam Murphy spierali się ze mną na temat składania obietnic. Bardzo skorzystałem też z dyskusji nad kilkoma rozdziałami podczas kolokwium zorganizowanego na Uniwersytecie Nowojorskim (NYU) na temat filozofii prawa, filozofii politycznej i społecznej, a także na podobnym kolokwium poprowadzonym przez Marka Greenberga i Seanę Shiffrin na Wydziale Prawa Uniwersytetu Kalifornijskiego (UCLA). Drucilla Cornell i Nick Friedman szczegółowo zrecenzowali maszynopis w artykule pod tytułem *The Significance of Dworkin's Non-Positivist Jurisprudence for Law in the Post-Colony*.

Jestem wdzięczny fundacji NYU, Filomen D'Agostino Foundation, za stypendia umożliwiające mi pracę nad książką podczas wakacji. Dziękuję również Wydziałowi Prawa NYU za program wsparcia badań, który pozwolił mi zatrudnić wielu doskonałych asystentów. Osoby, które pracowały nad znacznymi fragmentami książki, to Mihailis Diamantis, Melis Erdur, Alex Guerrero, Hyunseop Kim, Karl Schafer, Jeff Sebo i Jonathan Simon. Jeff Sebo sprawdził w zasadzie cały maszynopis i przedstawił bardzo cenne uwagi krytyczne. Asystenci wspólnie przygotowali prawie wszystkie

powołania w przypisach końcowych, za co jestem im szczególnie wdzięczny. Irene Brendel podzieliła się wieloma wnikliwymi przemyśleniami na temat interpretacji. Lavinia Barbu, najbardziej wyjątkowa asystentka, jaką znam, była nieoceniona w swojej pracy. I jeszcze jedno, nieco innego rodzaju, podziękowanie. Mam niezrównane szczęście, że moimi najbliższymi przyjaciółmi są trzej z najwybitniejszych filozofów naszych czasów: Thomas Nagel, Thomas Scanlon i nieżyjący już Bernard Williams. Ich wpływ na tę książkę widać już po indeksie, ale mam nadzieję, że jest on również zauważalny na każdej stronie.



# 1

## BEDEKER

### O lisach i jeżach

Książka ta jest obroną potężnej i starej filozoficznej tezy o jedności wartości. Nie jest apelem w obronie praw zwierząt ani przeciwko zachłanności różnych fundacji. Jej tytuł nawiązuje do wersetu greckiego poety Archilocha, który spopularyzował Isaiah Berlin: „Lis wie wiele rzeczy, a jeź jedną ważną rzecz”<sup>1</sup>. Wartość jest ważną rzeczą. Prawda o dobrym życiu, byciu dobrym oraz o tym, co jest wspaniałe, jest nie tylko spójna, ale również wewnętrznie się uzasadniającą; to, co myślimy o jednej z tych trzech spraw, musi ostatecznie stanowić argument, który uznamy za przekonujący w odniesieniu do pozostałych. Próbuję zilustrować jedność przynajmniej etycznych i moralnych wartości, opisując teoretycznie, co oznacza życie w dobry sposób oraz, co – jeśli chcemy żyć dobrze – musimy czynić dla innych lub nie czynić innym ludziom.

Idea ta – mówiąca, że etyczne i moralne wartości są współzależne – stanowi credo; jest propozycją sposobu życia. Jest jednak również olbrzymią i złożoną teorią filozoficzną. Odpowiedzialność intelektualna za wartości jest sama w sobie ważną wartością, musimy więc poruszyć szeroki wachlarz zagadnień filozoficznych, które zwykle nie są rozważane w ramach jednej publikacji. W kolejnych rozdziałach omawiane są: metafizyka wartości, charakter prawdy, natura interpretacji, warunki prawdziwej zgody i niezgody, zjawisko odpowiedzialności moralnej oraz tak zwany problem wolnej woli, jak również bardziej tradycyjne zagadnienia z zakresu teorii etycznej, moralnej i prawnej. Stawiana przeze mnie ogólna teza jest obecnie niepopularna – lis od dziesiątek lat przewodzi w akademickich kręgach i literaturze filozoficznej, zwłaszcza w tradycji anglo-amerykańskiej<sup>2</sup>. Jeże wydają się być naiwne lub

---

<sup>1</sup> Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1953, s. 3 [polskie wydanie: Isaiah Berlin, *Jeź i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tolstoja*, Warszawa: Fundacja „Aletheia” & „Pavo”, 1993; przyp. tłum.].

<sup>2</sup> Znaczna część argumentów lisa opiera się na zasadniczym pluralizmie moralnym: tezie, że logiczne zasady i ideały moralne nieuchronnie wchodzą ze sobą w konflikt. Zob. Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*:

szarlatanami, może nawet niebezpiecznymi. Postaram się zidentyfikować źródła tego popularnego podejścia i założenia, które rodzą takie podejrzania. W tym wstępnym rozdziale przedstawiam plan wywodu, który pokazuje, co przyjmuję za te źródła.

Moje wstępne streszczenie można by zacząć od dowolnego rozdziału i rozwinąć w poszukiwaniu implikacji tego rozdziału dla pozostałych. Uważam jednak, że lepiej rozpocząć od końca książki, czyli od moralności politycznej i sprawiedliwości, tak aby czytelnicy szczególnie zainteresowani polityką mieli wstępne rozeznanie, dlaczego uważam, że bardziej abstrakcyjne rozważania filozoficzne w książce stanowią niezbędne etapy dojścia do tego, co ich najbardziej zajmuje. Mam nadzieję, że rozpoczęcie od tego miejsca będzie również zachętą dla tych, którzy interesują się głównie zagadnieniami filozoficznymi głównego nurtu (metaetyką, metafizyką i znaczeniem), do odnalezienia praktycznej roli, jaką mogą odgrywać zawile w ich mniemaniu kwestie filozoficzne.

## Sprawiedliwość

*Równość.* Żaden rząd nie jest prawowity, jeśli nie przestrzega dwóch nadrzędnych zasad. Po pierwsze, musi wykazać równą troskę o los każdej osoby, nad którą sprawuje władzę. Po drugie, musi w pełni szanować odpowiedzialność każdej osoby i jej prawo do samodzielnego decydowania o tym, jak uczynić własne życie wartościowym. Te zasady przewodnie wyznaczają granice akceptowalnym teoriom sprawiedliwości dystrybtywnej – teoriom określającym zasoby i możliwości, które rząd powinien zapewnić ludziom, którym przewodzi. Ujmuję tę kwestię w taki sposób – czyli co rządy powinny zrobić – ponieważ każdy podział dóbr jest konsekwencją panującego prawa i przyjętej polityki; nie istnieje dystrybucja politycznie neutralna. Biorąc pod uwagę dowolną kombinację indywidualnych cech, takich jak talent, osobowość i szczęście, to, co dana osoba będzie posiadała w postaci zasobów i możliwości, będzie zależało od praw obowiązujących w danym miejscu. Każda dystrybucja zatem musi być uzasadniona poprzez wskazanie, w jaki sposób to, co zrobił rząd, odnosi się do tych dwóch podstawowych zasad: równej troski o los i pełnego poszanowania odpowiedzialności osoby.

Polityka leseferyzmu w gospodarce nie wpływa na konsekwencje funkcjonowania wolnego rynku, na którym ludzie kupują i sprzedają swoje produkty i pracę, tak jak chcą i potrafią. Nie pokazuje to równej troski o wszystkich. Każdy, kto zubożał przez taki system, ma prawo zapytać: „Skoro istnieją inne, bardziej regulacyjne i redystrybucyjne zbiory przepisów, dzięki którym moja sytuacja byłaby lepsza, jak rząd może twierdzić, że ten system w równej mierze troszczy się o mnie?”. Odpowiedzią nie jest to, że ludzie muszą brać odpowiedzialność za swój los. Ludzie nie są odpowiedzialni

za znaczną część czynników decydujących o ich miejscu w tak rozumianej gospodarce. Nie ponoszą odpowiedzialności za dziedziczone predyspozycje i wrodzone talenty. Nie odpowiadają za szczęście lub jego brak w swoim życiu. Nie ma nic w drugiej zasadzie dotyczącej indywidualnej odpowiedzialności, co uprawniałoby rząd do przyjęcia takiego stanowiska.

Przypuśćmy jednak, że rząd dokona całkowicie przeciwnego wyboru i rozdzieli zasoby w równy sposób bez względu na indywidualne decyzje podjęte przez ludzi. Co kilka lat, jak w grze w Monopol, rząd wzywałby każdego do zapłaty i redystrybuowałby majątek w równych częściach. Nie stanowiłoby to poszanowania ludzkiej odpowiedzialności za decydowanie o własnym życiu, ponieważ to, co ludzie postanowiliby zrobić – w związku z pracą, odpoczynkiem, oszczędzaniem lub inwestowaniem – nie miałyby żadnych osobistych konsekwencji. Ludzie nie są odpowiedzialni, jeśli nie podejmują decyzji, mając na uwadze koszty wyborów, których dokonują. Jeśli spędzam życie, nie pracując zbyt wiele lub wykonuję zawód, w którym nie wytwarzam wystarczająco dużo dóbr, których inni potrzebują i pożądamy, to powinienem wziąć odpowiedzialność za koszty wynikające z tego wyboru: w rezultacie powinienem mieć mniej.

Sprawiedliwość dystrybucyjna wymaga więc rozwiązania układu równań. Musimy spróbować znaleźć rozwiązanie, które uwzględni obie nadrzędne zasady: równej troski o każdego i indywidualnej odpowiedzialności. Trzeba jednak starać się dokonać tego w sposób, który nie naruszy żadnej z zasad, ale doprowadzi do atrakcyjnej koncepcji każdej z nich, w pełni realizującej obie. Taki jest cel ostatniej części tej książki. Oto fikcyjny przykład takiego rozwiązania. Wyobraźmy sobie wstępną aukcję wszystkich dostępnych zasobów, w której każdy rozpoczyna licytację z tą samą liczbą żetonów. Aukcja trwa bardzo długo i będzie powtarzana tak długo, jak będą chętni. Musi się zakończyć sytuacją, w której nikt nie zazdrości nikomu puli zasobów; w ten sposób każdy jest potraktowany z równą troską przy ich dystrybucji. Następnie wyobraźmy sobie kolejną aukcję, w której ludzie opracowują i wybierają kompleksowe polisy ubezpieczeniowe, wpłacając ustalone na rynku składki obejmujące wybrany przez siebie zakres ubezpieczenia. Aukcja ta nie eliminuje konsekwencji powodzenia lub pecha, ale czyni ludzi odpowiedzialnymi za samodzielne zarządzanie ryzykiem.

Możemy skorzystać z tego fikcyjnego modelu do obrony rzeczywistych struktur dystrybucyjnych. Możemy zaprojektować systemy podatkowe, które będą odwzorowaniem tych wyimaginowanych rynków, na przykład możemy zdefiniować stawki podatkowe imitujące składki, które jak można by rozsądnie założyć, ludzie wpłaciliby na hipotetycznym rynku ubezpieczeń. W ten sposób zdefiniowane stawki podatku byłyby raczej stromo progresywne, bardziej niż stawki obecnie. Możemy zaprojektować system ochrony zdrowia naśladujący ubezpieczenie, którego – jak racjonalnie można założyć – ludzie by potrzebowali: wymagałoby to powszechnej opieki zdrowotnej. Nie uzasadniałoby to jednak wydatkowania, jak to obecnie dzieje się w ame-

rykańskim systemie ubezpieczeń zdrowotnych Medicare, olbrzymich kwot na podtrzymanie ludzi przy życiu w czasie ostatnich kilku miesięcy ich życia, ponieważ nie miałyoby to sensu, by ludzie rezygnowali z funduszy przydatnych przez resztę ich życia, żeby pokryć bardzo wysokie składki wymagane przy tego rodzaju ubezpieczeniu.

*Wolność.* Sprawiedliwość wymaga teorii wolności, jak również teorii równości zasobów, a konstruując tę teorię, musimy być świadomi zagrożenia, że wolność i równość będą ze sobą w sprzeczności. Isaiah Berlin twierdził, że taki konflikt jest nieunikniony. W Rozdziale 17 argumentuję za teorią wolności, która eliminuje to zagrożenie. Wprowadzam rozróżnienie między naszą całkowitą wolnością (swobodą), która jest po prostu zdolnością do działania według własnego uznania bez ograniczeń narzuconych przez rząd, a naszą wolnością będącą częścią swobody, której rząd nie powinien ograniczać. Nie popieram żadnego ogólnego prawa do wolności. Zamiast tego twierdzę, że istnieją prawa do wolności, które opierają się na różnych podstawach. Ludzie mają prawo do etycznej niezależności, które wypływa z zasady osobistej odpowiedzialności. Mają oni prawa, w tym wolność słowa, narzucone przez ogólne prawo do samostanowienia o sobie, a to również wynika z osobistej odpowiedzialności. Mają też prawa do rzetelnego procesu oraz własności, które mają źródło w prawie do równej troski.

Ta idea wolności wyklucza rzeczywisty konflikt z wyżej opisaną koncepcją równości, ponieważ obie koncepcje są całkowicie zintegrowane: każda zależy od tego samego rozwiązania układu równań. Nie można określić, czego wymaga wolność, nie decydując jednocześnie, jaki podział własności i możliwości świadczy o równej trosce o wszystkich. Z tego powodu powszechny pogląd, że opodatkowanie narusza wolność, jest fałszywy, pod warunkiem że to, co rząd nam zabiera, może być uzasadnione na gruncie moralnym, a więc, że rząd nie odbiera niczego, co mamy prawo zatrzymać. Teoria wolności zostaje w ten sposób osadzona w bardziej ogólnej moralności politycznej i czerpie z innych elementów tej teorii. Znika rzekomy konflikt między wolnością a równością.

*Demokracja.* Istnieje jednak inny pozorny konflikt między naszymi wartościami politycznymi. Jest to konflikt między równością i wolnością z jednej strony a prawem do równego uczestniczenia w samodzielnym zarządzaniu sobą z drugiej strony. Teoretycy polityki czasem określają to ostatnie prawem do wolności pozytywnej i zakładają, że prawo to może wchodzić w konflikt z wolnością negatywną – prawami do wolności względem rządu, które właśnie opisałem – a także z prawem do sprawiedliwej dystrybucji zasobów. Zgodnie z tym poglądem konflikt ten jest realizowany, kiedy większość głosuje za niesprawiedliwym systemem podatkowym lub odrzuceniem istotnych wolności. Odpowiadam na to twierdzenie dotyczące konfliktu poprzez rozróżnienie między koncepcjami demokracji. Odróżniam koncepcję większościową lub statystyczną od tej, którą nazywam koncepcją partnerską. Ta druga zakłada, że w prawdziwie demokratycznej wspólnocie każdy obywatel uczestniczy jako równy

partner, co oznacza więcej niż tylko to, że ma równe prawo głosu. To znaczy, że ma on równe prawo głosu i równy udział w rezultacie. Zgodnie z koncepcją, której bronię, sama demokracja wymaga ochrony tych właśnie indywidualnych praw do sprawiedliwości i wolności, którym – jak się czasem uważa – demokracja zagraża.

*Prawo.* Filozofowie polityki twierdzą, że istnieje jeszcze jeden konflikt wartości politycznych: między sprawiedliwością a prawem. Nic nie gwarantuje, że przepisy prawa będą sprawiedliwe; kiedy będą one niesprawiedliwe, urzędnicy i obywatele mogą być zobowiązani, zgodnie z zasadą praworządności, do poświęcenia tego, czego wymaga sprawiedliwość. W Rozdziale 19 odnoszę się do tego konfliktu: opisuję koncepcję prawa pojmowanego nie jako konkurencyjny system reguł, które mogłyby być sprzeczne z moralnością, ale jako dziedzinę moralności. Aby uczynić tę sugestię wiarygodną, konieczne jest podkreślenie tego, co można by nazwać sprawiedliwością proceduralną, moralnością uczciwego rządzenia, jak również sprawiedliwym wynikiem. Wymagane jest także pojęcie moralności w ogóle, którą metaforycznie obrazuje struktura drzewa: prawo jest gałęzią moralności politycznej, która sama jest gałęzią bardziej ogólnej moralności osobistej, a ta z kolei jest gałęzią jeszcze bardziej ogólnej teorii dobrego życia.

Na pewno można już na tym etapie mieć pewne zastrzeżenia. Syn Posejdona, Prokrustes, dostosowywał gości do swego łóża, rozciągając ich ciała lub podcinając aż się dopasowali. Można by mnie uznać za Prokrustesa, rozciągającego i skracającego koncepcje wielkich wartości politycznych, aby dokładnie pasowały do siebie nawzajem. Osiągnąłbym wtedy jedność tanim kosztem: nic nieznaczące zwycięstwo. Moją intencją jest jednak poddanie każdej koncepcji politycznej, którą opisuję, testowi przekonania. Nie będę polegał na założeniu, że jakaś teoria jest wiarygodna tylko dlatego, że pasuje do innych teorii, które również uznajemy za akceptowalne. Mam nadzieję na stworzenie zintegrowanych koncepcji, z których każda wydaje się prawdziwa sama w sobie, przynajmniej po zastanowieniu. Wysuwam jednak niezależne i bardzo silne twierdzenie. Dowodzę w tej książce, że w moralności politycznej integracja jest warunkiem koniecznym dla prawdy. Nie zapewnimy ostatecznie przekonujących koncepcji kilku wartości politycznych, jeśli te koncepcje nie będą się *zazębiać*. Lis wygrywa zbyt łatwo i to jego pozorne zwycięstwo, obecnie powszechnie celebrowane, jest bezwartościowe.

## Interpretacja

Pierwszy krok w dochodzeniu do tego ważnego wniosku, dotyczącego integracji i prawdy, wymaga stawienia czoła bezpośredniemu wyzwaniu. Nakreśliłem szereg twierdzeń na temat prawdziwego znaczenia różnych pojęć politycznych. Jak mogę wykazać, że jedna koncepcja równości lub wolności czy demokracji jest prawidłowa, a konkurencyjne koncepcje są błędne? Musimy zastanowić się w tym miejscu, czym

są pojęcia polityczne oraz na jakiej podstawie można powiedzieć, że zgadzamy się lub nie zgadzamy co do ich zastosowania. Jeśli każdy z nas rozumie zupełnie co innego przez „demokrację”, to nasza dyskusja na temat tego, czy demokracja wymaga, aby obywatele mieli równy udział w decydowaniu, jest bezcelowa – po prostu mówimy o różnych sprawach. Moje twierdzenia na temat tego, jak najlepiej zrozumieć cnoty polityczne, liczyłyby się wtedy tylko jako propozycje użycia pewnych słów. Nie mógłbym utrzymywać, że mam rację, a inni nie.

Musimy zadać pytanie: Kiedy dzielimy dany pogląd na tyle, by można uznać, że nasze porozumienie lub niezgoda są rzeczywiste? Dzielimy niektóre pojęcia, ponieważ zgadzamy się (z wyjątkiem przypadków, które wszyscy uznamy za graniczne) co do tego, jakie kryteria zastosować przy wyłanianiu przykładów. Zgadzamy się zasadniczo na temat tego na przykład, ile książek jest na stole, ponieważ stosujemy te same testy, odpowiadając na to pytanie. Nie zawsze jesteśmy zgodni, gdyż nasze kryteria czasem nieco się różnią: moglibyśmy się nie zgodzić, ponieważ ktoś uznaje obszerną broszurę za książkę, a ja nie. W tym przypadku z pogranicza nasza niezgoda jest pozorna – tak naprawdę nie mamy różnych opinii. Sprawiedliwość i inne pojęcia polityczne są jednak inne. Uważamy, że nasze różnice zdań co do tego, czy podatki progresywne są sprawiedliwe, są prawdziwe, chociaż nie zgadzamy się, w niektórych przypadkach bardzo ostro, jeśli chodzi o właściwe kryteria decydowania o tym, czy dana instytucja jest sprawiedliwa.

Musimy zatem uznać, że dzielimy niektóre z naszych idei, w tym pojęcia polityczne, w różny sposób: służą nam one jako pojęcia *interpretacyjne*. Dzielimy je, ponieważ mamy wspólne praktyki i doświadczenia społeczne, w ramach których te pojęcia występują. Przyjmujemy, że pojęcia te opisują wartości, ale nie zgadzamy się, czasem w znacznym stopniu, co do tego, czym są te wartości i jak powinny być wyrażane. Nie zgadzamy się, gdyż interpretujemy wspólne praktyki inaczej: mamy różne teorie na temat tego, które wartości najlepiej uzasadniają, co akceptujemy jako centralne lub paradygmatyczne cechy naszych praktyk. Ta struktura sprawia, że nieporozumienia dotyczące koncepcji wolności, równości i innych wartości są autentyczne. Powoduje też, że są to raczej spory o wartości niż nieporozumienia dotyczące faktów czy znaczenia słownikowego lub standardowego. Oznacza to, że obrona jakiejś konkretnej koncepcji wartości politycznej, takiej jak równość czy wolność, musi opierać się na wartościach wykraczających poza nią samą – odwoływanie się do wolności w celu obrony koncepcji wolności byłoby słabą argumentacją i zmierzającą donikąd. Tak więc pojęcia polityczne *muszą* być zintegrowane ze sobą. Nie możemy bronić koncepcji żadnego z nich bez wykazania, jak nasza koncepcja pasuje i dopasowuje się do przekonujących koncepcji pozostałych pojęć. Fakt ten stanowi ważną część argumentu przemawiającego za jednością wartości.

Szerzej omawiam pojęcia interpretacyjne w Rozdziale 8. Rozdział 7 podejmuje bardziej podstawowy zestaw zagadnień dotyczących interpretacji. Dokonujemy inter-

pretacji w wielu dziedzinach poza polityką: w rozmowie, prawie, poezji, religii, historii, socjologii i psychologii psychodynamicznej. Czy jesteśmy w stanie przedstawić ogólną teorię interpretacji, która ma zastosowanie we wszystkich tych dziedzinach? Jeśli tak, to lepiej zrozumiemy standardy, które powinny decydować o naszej interpretacji ściśle politycznych pojęć. Opisuję popularną ogólną teorię interpretacji: zawsze ma ona na celu zrozumienie intencji lub innego stanu psychicznego autora lub twórcy. Teoria ta jest trafna w pewnych okolicznościach w niektórych dziedzinach, a nieadekwatna w innych. Potrzebujemy bardziej ogólnej teorii interpretacji, która wyjaśnia, kiedy i dlaczego cel, jakim jest poszukiwanie intencji, jest uzasadniony. Proponuję ogólną teorię opartą na wartościach. Obowiązkiem interpretatorów jest analiza krytyczna, a najlepszą interpretacją przepisu prawa, wiersza lub epoki jest wykładnia, która w danym momencie najskuteczniej wypełnia to zadanie. Najlepszą interpretacją wiersza W.B. Yeatsa *Żeglując do Bizancjum* jest ta, która wykorzystuje lub zakłada najlepsze ujęcie wartości interpretacji poezji i pozwala odczytać wiersz tak, aby pokazać jego wartość w tym świetle. Ale ponieważ interpretatorzy nie zgadzają się co do swoich obowiązków i co do wartości interpretacji poezji, nie są zgodni też, jak odczytywać ten wiersz lub jakkolwiek inny przedmiot interpretacji.

## Prawda i wartość

Twierdę zatem, że moralność polityczna zależy od interpretacji, a interpretacja zależy od wartości. Jak przypuszczam jest już oczywiste, że moim zdaniem istnieją obiektywne prawdy na temat wartości. Sądzę, że niektóre instytucje są rzeczywiście niesprawiedliwe, a niektóre czyny są naprawdę złe bez względu na to, jak wiele osób uważa inaczej. Przeciwny pogląd jest jednak obecnie powszechny. Wielu filozofom – i wielu innym ludziom również – wydaje się absurdem przypuszczenie, że „gdzieś tam” we wszechświecie istnieją wartości oczekujące na odkrycie przez człowieka, który posiada tajemniczą zdolność ich rozumienia. Musimy, twierdzą oni, pojmować sądy wartościujące w zupełnie inny sposób. Należy uznać, że nie ma obiektywnej prawdy na temat wartości, która jest niezależna od zapatrywań lub postaw ludzi oceniających wartość: musimy pojmować twierdzenia na temat tego, co jest sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, słuszne lub niesłuszne, szlachetne lub niegodziwe, jako po prostu wyraz postaw lub emocji, czy też jako zalecenia, którymi inni powinni się kierować, lub osobiste zobowiązania, jakie ludzie podejmują, albo proponowane wskazówki dla ich własnego życia.

Większość filozofów wyznających ten pogląd nie uważa się za pesymistów czy nihilistów. Wręcz przeciwnie. Przypuszczają oni, że możemy wieść całkiem dobre – a intelektualnie bardziej odpowiedzialne – życie, jeśli odrzucimy mit o obiektywnych, niezależnych wartościach i przyznamy, że nasze sądy wartościujące wyrażają jedynie nasze postawy i zobowiązania. Przytaczane przez nich argumenty i przykłady pokazują jednak, że mają oni na myśli raczej życie prywatne, a nie politykę. Uważam, że

mylą się co do życia prywatnego: w Rozdziale 9 argumentuję, że nasza godność wymaga od nas uznania, że to, czy żyjemy dobrze, nie jest jedynie kwestią tego, że nam się tak wydaje. Ale jeszcze bardziej mylą się co do polityki: to polityka, bardziej niż jakikolwiek inny aspekt naszego życia, odmawia nam luksusu pozostawiania sceptycznym wobec wartości.

Polityka jest oparta na przymusie: nie jesteśmy w stanie udźwignąć naszej odpowiedzialności jako zarządzający czy obywatele, jeśli nie założymy, że zasady moralne i inne, w oparciu o które działamy lub głosujemy, są obiektywnie prawdziwe. Nie wystarczy, by urzędnik lub wyborca oświadczył, że podoba mu się teoria sprawiedliwości, na podstawie której działa, albo że dokładnie wyraża ona jego emocje, postawy lub trafnie określa, jak zamierza żyć. Albo że jego zasady polityczne wywodzą się z tradycji jego narodu, a więc nie ma potrzeby domagać się większej prawdy<sup>3</sup>. Historia każdego narodu i współczesna polityka są kalejdoskopem sprzecznych zasad i zmieniających się uprzedzeń: każde zdefiniowanie „tradycji” narodu musi być zatem interpretacją, która – jak argumentuję w Rozdziale 7 – jest zakorzeniona w niezależnych założeniach na temat tego, co jest rzeczywiście prawdziwe. Oczywiście ludzie nie będą zgodni co do tego, która koncepcja sprawiedliwości jest prawdziwa, ale ci, którzy są u władzy, muszą wierzyć, że to, co mówią, jest prawdą. Tak więc stare pytanie filozofów o to, czy sądy moralne mogą być prawdziwe, jest fundamentalnym, nieuniknionym pytaniem w moralności politycznej. Nie możemy bronić teorii sprawiedliwości, nie broniąc jednocześnie, w ramach tego samego przedsięwzięcia, teorii obiektywizmu moralnego. Próba obejścia się bez takiej teorii jest nieodpowiedzialna.

Muszę w tym miejscu podsumować to, co może wydawać się filozoficznie najbardziej radykalnym poglądem, którego bronię: metafizyczną niezależność wartości<sup>4</sup>. Jest to znana, całkowicie zwyczajna idea, że niektóre czyny – jak torturowanie niemowląt dla zabawy – są złe same w sobie, a nie tylko dlatego, że ludzie uważają je za złe. Byłyby złe nawet jeśli, co brzmi niewiarygodnie, nikt by tak nie uważał. Można w to nie wierzyć; jakaś forma moralnego subiektywizmu może wydawać się bardziej wiarygodna, ale to, czy jest prawdą, jest kwestią osądu moralnego i argumentacji. Większość filozofów moralności uważa wręcz przeciwnie, że idea tego, co nazywają „niezależną od umysłu” prawdą moralną, przenosi nas poza sferę moralności do metafizyki, że skłania nas do rozważenia, czy istnieją chimeryczne właściwości lub byty „w świecie”, które są w połowie moralne (jak inaczej niezależne od umysłu twierdzenia moralne byłyby prawdziwe?), ale także w połowie niemoralne (jak inaczej mogłyby „uzasadnić” twierdzenia moralne lub uczynić je obiektywnie prawdziwymi?). Postulują oni filozofię ko-

<sup>3</sup> Zob. John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996.

<sup>4</sup> Po raz pierwszy opisałem i obroniłem tę tezę dawno temu. Zob. Ronald Dworkin, *Objectivity and Truth: You'd Better Believe It*, „Philosophy & Public Affairs” (Spring 1996) 25(2), s. 87–139. Od tamtego czasu prowadzę wykłady na temat tej i innych kwestii poruszonych w niniejszej książce i jestem niezmiernie wdzięczny wielu komentatorom i krytykom za lata współpracy.

lonialną: ustanowienie ambasad i garnizonów nauki w ramach dyskursu dotyczącego wartości, aby prawidłowo nim zarządzać.

Ludzie czasem wyrażają pogląd, że niektóre czyny są złe same w sobie, odwołując się do „faktów” moralnych, na przykład twierdzą, że „faktem moralnym jest to, że tortury są zawsze niewłaściwe”. Problem powstaje jednak, kiedy filozofowie skupiają się nadmiernie na tych niewinnych odniesieniach, zakładając, że zawierają one dalsze twierdzenie dodające coś do początkowego twierdzenia moralnego: coś metafizycznego na temat częstotek lub właściwości moralnych – możemy nazwać je „moronami”. W związku z tym komunikują coś, co uważam za całkowicie fałszywe projekty filozoficzne. Mówią, że filozofia moralna musi dążyć do „pogodzenia” świata moralnego i naturalnego. Albo że powinna ona dostosować „praktyczną” perspektywę, którą przyjmujemy w życiu, do perspektywy „teoretycznej”, dzięki której badamy siebie jako część natury. Albo że ma pokazać, w jaki sposób możemy pozostawać „w kontakcie” z chimerami, a jeśli nie możemy, to jaki powód moglibyśmy mieć, by uznawać nasze opinie moralne za rozsądne, a nie zwykłe przypadki. Te fałszywe problemy i projekty powodują konsternację po każdej stronie. Samozwańczy „realiści” próbują zrealizować te projekty, czasami twierdząc, że istnieje tajemnicza interakcja między nami a „moronami”. Omawiam te próby w Rozdziale 4. Samozwańczy „antyrealiści” zaś, odkrywając, że na „świecie” nie ma „moronów” lub że w żadnym razie nie mamy sposobu, by mieć do nich „dostęp”, twierdzą, że musimy sami wymyślać wartości, co jest całkowicie zadziwiającym zadaniem. Jak mogą to być wartości, skoro możemy je po prostu wymyślić? Opisuję te wysiłki w Rozdziale 3.

Każde z tych rozmaitych „realistycznych” i „antyrealistycznych” przedsięwzięć staje się ulotne, gdy poważnie potraktujemy niezależność wartości. Nie ma więc już potrzeby „pogodzenia” praktycznego i teoretycznego punktu widzenia, tak jak nie ma potrzeby godzenia fizycznych faktów dotyczących książki lub psychicznych faktów na temat jej autora z interpretacją zawartą w niej poezji, która nie uwzględnia żadnego z tych aspektów. Jedynym zrozumiałym argumentem na poparcie „niezależności od umysłu” jakiegos osądu moralnego jest argument moralny pokazujący, że osąd ten byłby prawdziwy, nawet gdyby nikt tak nie uważał; jedynym zrozumiałym argumentem przeciwnym jest argument moralny przemawiający za przeciwnym twierdzeniem. W Rozdziale 6 opisuję teorię wiedzy moralnej, odpowiedzialności i konfliktu, a w Rozdziale 8 – teorię prawdy moralnej. Teorie te wywodzą się z moralności – same są osądami moralnymi. To właśnie oznacza niezależność w filozofii moralnej. Jest to naturalny i całkowicie znany pogląd: tak właśnie myślimy. Nie ma przeciwko niemu żadnego argumentu, który nie byłby błędnym kołem. Nie ma argumentu, który by nie zakładał, ale tworzył zapotrzebowanie na filozoficzny kolonializm.

Filozofowie, którzy odrzucają niezależność wartości, forsują rozróżnienie między dwiema dziedzinami filozofii moralnej. Odróżniają oni problemy moralne (na przykład czy sprawiedliwość wymaga powszechnej opieki zdrowotnej) od problemów

dotyczących moralności (czy twierdzenie, że sprawiedliwość wymaga opieki zdrowotnej, może być prawdziwe czy też wyraża jedynie postawę). Te pierwsze nazywają zagadnieniami „materialnymi” lub „pierwszego rzędu”, a te drugie – zagadnieniami „metaetycznymi” lub „drugiego rzędu”. Zakładają oni, że zajmowanie się kwestiami metaetycznymi wymaga raczej argumentacji filozoficznej niż osądu moralnego. Następnie dzielą się na dwa wspomniane przeze mnie obozy. Realisci twierdzą, że najlepsze pozamoralne argumenty filozoficzne wskazują, że osąd moralny może być obiektywnie prawdziwy, są oparte na faktach lub opisują rzeczywistość i tym podobne. Antyrealisci utrzymują, że najlepsze argumenty pokazują dokładnie coś przeciwnego, czymkolwiek to przeciwieństwo jest (ostatnimi czasy inni filozofowie zastanawiają się, czy te dwa stanowiska tak naprawdę się różnią, a jeśli tak, to jak można je rozróżnić<sup>5</sup>).

Niezależność wartości odgrywa ważną rolę w ramach ogólnej tezy tej książki, zgodnie z którą różne pojęcia i obszary wartości są ze sobą powiązane i wzajemnie się podtrzymują. Onieśmielające pytania filozofów, o których wspomniałem, wydają się zachęcać do lisiej odpowiedzi. Skąd pochodzą wartości? Czy naprawdę są „tam” we wszechświecie, częścią tego, co ostatecznie po prostu jest? Jeśli rozumiemy je jako pytania metafizyczne dotyczące fundamentalnego charakteru rzeczywistości, a nie pytania wymagające ocen moralnych lub wartościujących, to jesteśmy na dobrej drodze do znacznego pluralizmu wartości. Przypuśćmy, że wartości naprawdę są „tam gdzieś”, oczekując na dostrzeżenie, że są one na swój sposób tak bezrozumne i fizyczne, jak gazy i skały. Nie byłoby powodu sądzić, że te bezrozumne wartości są zawsze zgrabnie wzajemnie powiązane w dogodny sposób, który jeze sobie wyobrażają. Wręcz przeciwnie, wydawałoby się bardziej prawdopodobne, że wartości są sprzeczne, tak jak z pewnością wydaje się być, na przykład gdy aktem dobroci byłoby powiedzenie komuś kłamstwa lub gdy policja może uratować pewnych ludzi przed okrutną śmiercią tylko poprzez torturowanie innych ludzi.

Przeciwna opinia metafizyczna daje taki sam rezultat. Mówimy: „Szaleństwem jest sądzić, że wartości są tam gdzieś i czekają na odkrycie. Nie ma więc niczego, co mogłoby uczynić osąd moralny prawdziwym. Nie znajdujemy wartości, my je wymyśliłyśmy. Wartości są jedynie gustami i upodobaniami, którym nadajemy zaszczytne tytuły”. Utrzymywanie, że istnieje jakaś wielka jedność tych wartości, wydawałoby się więc tym bardziej niemądre. Możemy chcieć i pragniemy wielu różnych rzeczy, ale nie możemy mieć ich wszystkich w tym samym czasie, a właściwie to nigdy. Jeśli wartości są jedynie gloryfikacją naszych pragnień, to dlaczego nie miałyby odzwierciedlać naszej niekontrolowanej i sprzecznej chciwości?

Z drugiej strony, jeśli mam rację, że nie istnieją niewartościujące, drugiego rzędu, metaetyczne prawdy na temat wartości, to nie możemy wierzyć również, że sądy

<sup>5</sup> Zob. Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992; oraz Kit Fine, *The Question of Realism*, „Philosophers' Imprint” (June 2001) 1(2), [www.philosophersimprint.org/001001/](http://www.philosophersimprint.org/001001/).

wartościujące są prawdziwe, gdy pasują do specjalnych bytów moralnych lub że nie mogą być prawdziwe, ponieważ nie ma specjalnych bytów, do których by pasowały. Sądy wartościujące są prawdziwe, gdy są prawdziwe nie na podstawie jakiegokolwiek dopasowania, ale z uwagi na materialne uzasadnienie, które można dla nich stworzyć. Sfera moralna jest sferą argumentów, a nie fizycznych, surowych faktów. Dlatego prawdopodobne jest przypuszczenie, że w tej sferze nie ma konfliktów, a jedynie wzajemne wsparcie lub – co sprowadza się do tego samego – że wszelkie sprzeczności, które uważamy za trudne do rozwiązania, nie pokazują braku jedności, ale bardziej fundamentalną jedność wartości, która stwarza te konflikty w postaci istotnych rezultatów. Tych wniosków bronię w Rozdziałach 5 i 6.

Jak zaklasyfikować tezę o niezależności wartości? W jakiej filozoficznej szufladce się ona mieści? Czy jest to rodzaj realizmu moralnego? Albo konstruktywizmu? A może nawet antyrealizmu? Czy sama w sobie jest pozamoralną teorią metafizyczną? Czy też bierną lub minimalistyczną teorią, która po prostu ignoruje, a nie ucieka od kłopotliwej metafizyki? Żadne z tych określeń nie pasuje dokładnie – lub zupełnie nie pasuje – ponieważ każde z nich jest obciążone błędnym założeniem, że istnieją ważne filozoficzne pytania dotyczące wartości, na które nie należy odpowiadać za pomocą sądów wartościujących. Czytając tę książkę, trzeba zapomnieć o zaszufładowaniu.

## Odpowiedzialność

Jeśli, jak twierdzę, udana teoria sprawiedliwości jest całkowicie teorią moralną, to wszelkie ostre spory dotyczące sprawiedliwości prawdopodobnie przetrwają również na każdym poziomie. Nie istnieje neutralna, obiektywna płaszczyzna naukowa lub metafizyczna, która pomogłaby ostatecznie rozstrzygnąć, który z różnych poglądów na temat równej troski, wolności, demokracji albo tego, co słuszne lub fałszywe, dobre lub złe, jest najlepszy czy prawdziwy. Oznacza to, że musimy zwrócić szczególną uwagę na inną ważną cnotę moralną: odpowiedzialność moralną. Chociaż nie możemy oczekiwać zgody od naszych współobywateli, możemy jednak wymagać od nich odpowiedzialności. Musimy zatem opracować teorię odpowiedzialności, która będzie miała wystarczającą siłę pozwalającą stwierdzić: „Nie zgadzam się z tobą, ale uznaję uczciwość twoich argumentów. Uznaję twoją moralną odpowiedzialność”. Albo: „Zgadzam się z tobą, ale nie byłeś odpowiedzialny w formułowaniu swojej opinii. Rzuciłeś monetą lub uwierzyłeś w to, co usłyszałeś w stronnicznej sieci telewizyjnej. To tylko przypadek, że dotarłeś do prawdy”.

Teorię odpowiedzialności moralnej można by określić w sposób bardziej imponujący epistemologią moralną. Nie możemy być w żaden przyczynowy sposób „w kontakcie” z prawdą moralną. Jesteśmy w stanie jednak myśleć, dobrze lub źle, o kwestiach moralnych. To, czym jest dobre i złe myślenie, jest oczywiście już kwestią moralną: epistemologia moralna jest częścią materialnej teorii moralnej. Używamy części na-

szej ogólnej teorii wartości, aby sprawdzić rozumowanie w innych częściach. Musimy więc upewnić się, aby ta część naszej teorii była wystarczająco odrębna od innych części i mogła funkcjonować jako kontrola dla pozostałych. W tym wstępnym podsumowaniu przewidziałem już moje główne twierdzenie dotyczące rozumowania moralnego: w Rozdziale 6 argumentuję, że rozumowanie moralne musi mieć charakter interpretacyjny.

Nasze sądy moralne są interpretacjami podstawowych pojęć moralnych i testujemy te interpretacje, umieszczając je w szerszych ramach wartości, aby sprawdzić, czy są one zgodne i mają oparcie w tym, co uważamy za najlepsze koncepcje innych pojęć. Uogólniamy, czyli stosujemy podejście interpretacyjne, które opisałem. Musimy przyjąć takie podejście do wszystkich naszych pojęć moralnych i politycznych. Moralność jako całość, a nie tylko moralność polityczna, jest przedsięwzięciem interpretacyjnym. Pod koniec Rozdziału 8 przedstawiam, jako klasyczną i paradygmatyczną ilustrację podejścia interpretacyjnego, moralną, polityczną i etyczną filozofię Platona i Arystotelesa.

W Rozdziale 10 odnoszę się do odwiecznego zagrożenia, które może uczynić bezcelowym mój opis odpowiedzialności: jest to pozornie katastrofalny pomysł, że nie możemy ponosić żadnej odpowiedzialności, ponieważ brak nam wolnej woli. Opowiadam się za tym, co filozofowie nazywają poglądem „kompatybilistycznym”, a więc że odpowiedzialność jest zgodna z każdym założeniem, które możemy rozsądnie przyjąć na temat przyczyn naszych różnych decyzji i ich systemowych konsekwencji. Twierdzę, że charakter i zakres odpowiedzialności za nasze działania zależą raczej od pytania *etycznego*: jaki jest charakter dobrze przeżytego życia? Podkreślam tu i w całej książce rozróżnienie między etyką, która bada, jak dobrze żyć, a moralnością, która jest studium tego, jak mamy traktować innych ludzi.

## Etyka

Jak zatem powinniśmy żyć? W Części trzeciej argumentuję, że każdy z nas ponosi autonomiczną etyczną odpowiedzialność za uczynienie czegoś wartościowego we własnym życiu, tak jak malarz korzysta w wartościowy sposób ze swojego płótna. Opieram się przy tym na Części pierwszej, mówiącej o prawdzie w wartościach, aby dowiedzieć, że odpowiedzialność etyczna jest obiektywna. Chcemy żyć dobrze, ponieważ uznajemy, że powinniśmy żyć dobrze, a nie na odwrót. W Części czwartej argumentuję, że nasze rozmaite obowiązki i zobowiązania wobec innych wynikają z tej osobistej odpowiedzialności za nasze własne życie. Jednakże tylko w przypadku niektórych szczególnych ról i okoliczności – głównie w polityce – te obowiązki wobec innych obejmują wymóg bezstronności między nimi a nami.

Musimy potraktować kształtowanie naszego życia jako wyzwanie, któremu możemy sprostać dobrze lub źle. Powinniśmy uznać, jako główny wśród naszych prywatnych interesów, ambicję, aby nasze życie było dobre: autentyczne i wartościowe, nie zaś podłe lub poniżające. W szczególności musimy dbać o swoją godność. Pojęcie godności zostało zdeprecjonowane przez płytkie nadużywanie w retoryce politycznej: każdy polityk składa gołosłowne deklaracje na jej temat, a niemal każda konwencja praw człowieka przyznaje jej honorowe miejsce. Potrzebujemy jednak tej idei i pokrewnej idei szacunku do samego siebie, jeśli chcemy nadać sens naszej sytuacji i naszym dążeniom. Przepęłnia nas umiłowanie życia i strach przed śmiercią; jako jedyni wśród zwierząt mamy świadomość tej pozornie absurdalnej sytuacji. Jedyną wartością, jaką możemy znaleźć, zdążając do śmierci, jest wspomniana wartość adverbialna, określająca, jak powinniśmy żyć. Musimy znaleźć wartość życia – sens życia – w dobrym życiu, tak jak znajdujemy wartość w dobrym kochaniu kogoś, malowaniu, pisaniu, śpiewaniu czy nurkowaniu. Nie ma innej trwałej wartości lub znaczenia w naszym życiu, ale ta wartość i znaczenie są wystarczające. W rzeczywistości jest to wspnianie.

Godność i szacunek do samego siebie – cokolwiek będą oznaczać – są niezbędnymi warunkami życia w dobry sposób. Dowody na to twierdzenie znajdujemy w tym, jak większość ludzi chce żyć: chcą z dumą walczyć o wszystkie rzeczy, których pragną. Znajdziemy więcej dowodów w skądinąd tajemniczej fenomenologii wstydu i zniewagi. Musimy zbadać wymiary godności. Na początku tego podsumowania opisałem dwie fundamentalne zasady polityki: wymóg, aby rząd traktował tych, którymi zarządza, z równą troską, i kolejny wymóg, aby szanował, jak możemy to teraz ująć, obowiązki etyczne swoich obywateli. W Rozdziale 9 przedstawiam etyczne analogie dla tych dwóch zasad politycznych. Ludzie muszą traktować swoje życie poważnie i zaakceptować to, że sposób, w jaki żyją, jest obiektywnie ważny. Muszą również poważnie traktować swoją odpowiedzialność etyczną: domagać się i korzystać z prawa do podejmowania etycznych decyzji, ostatecznie dla siebie samych. Każda z tych zasad wymaga szerszego omówienia. Część zagadnienia opisuję w Rozdziale 9, ale omówienie zastosowania tych dwóch zasad w kolejnych rozdziałach, jak również dyskusja na temat determinizmu i wolnej woli, o czym już wspomniałem, dostarczają znacznie więcej szczegółów.

## Moralność

Filozofowie pytają: Po co być moralnym? Niektórzy traktują to pytanie jako strategiczne. Jak możemy skłonić całkowicie amoralnych ludzi, by zmienili swoje postępowanie? Pytanie to ma większy pożytek, jeśli jest rozumiane w zupełnie inny sposób: jako pytanie o to, jak możemy wyjaśnić atrakcyjność moralności, którą już odczuwamy. Jest to korzystne pytanie, ponieważ odpowiedź na nie umożliwia nie tylko lepsze zrozumienie siebie, ale pomaga też udoskonalić treść moralności. Pomaga nam lepiej pojąć, co powinniśmy robić, jeśli mamy być moralni.

Jeśli uda nam się powiązać moralność z etyką godności w proponowany przeze mnie sposób, uzyskamy skuteczną odpowiedź na tak rozumiane pytanie filozofów. Możemy wtedy odpowiedzieć, że pociąga nas moralność w podobny sposób, jak inne wymiary szacunku do samego siebie. Używam wielu idei już wspomnianych w tym podsumowaniu, aby uzasadnić tę odpowiedź: w szczególności charakter interpretacji i prawdy interpretacyjnej oraz niezależność zarówno prawdy etycznej, jak i moralnej od nauki i metafizyki. Opieram się jednak głównie na tezie Immanuela Kanta mówiącej, że nie możemy odpowiednio szanować naszego własnego człowieczeństwa, jeśli nie szanujemy człowieczeństwa innych. Rozdział 11 przedstawia abstrakcyjną podstawę dla tej interpretacyjnej integracji etyki i moralności oraz rozważa zastrzeżenia co do wykonalności tego przedsięwzięcia. Rozdziały 12, 13 i 14 podejmują szereg najistotniejszych kwestii moralnych. Kiedy ktoś, kto właściwie ceni swoją własną godność, powinien pomagać innym? Dlaczego nie może ich skrzywdzić? W jaki sposób i dlaczego ponosi szczególną odpowiedzialność wobec niektórych z nich poprzez celowe działania, takie jak składanie obietnic, a także poprzez relacje z innymi, które często są mimowolne? Napotykamy na odwieczne pytania filozoficzne dotyczące tych tematów. W jaki sposób liczby powinny się liczyć w naszych decyzjach o tym, komu powinniśmy pomagać? Jaką odpowiedzialność ponosimy za niezamierzone szkody? Kiedy możemy wyrządzić krzywdę pewnym osobom, aby pomóc innym? Dlaczego obietnice rodzą zobowiązania? Czy mamy zobowiązania tylko z racji naszej przynależności do społeczności politycznych, etnicznych, językowych i innych?

## Polityka

Część czwarta kończy się przejściem do Części piątej, a cała książka kończy się w miejscu, w którym rozpocząłem to podsumowanie: teorią sprawiedliwości. Czerpię tę teorię z tego, co było wcześniej. Mam nadzieję, że przedstawiając moją argumentację wstecz w tym rozdziale wprowadzającym, podkreślę współzależność kilku tematów poruszonych w tej publikacji. W Rozdziale 15 dowodzę, że znaczna część filozofii polityki cierpi z powodu nietraktowania głównych pojęć politycznych jako interpretacyjnych, a pozostałe rozdziały próbują naprawić ten błąd. Bronię koncepcji tych pojęć, które streściłem wcześniej, i twierdzę, że stanowią rodzaj prawdy, której może dowieść tylko zakończona powodzeniem integracja. Ostatni rozdział jest epilogiem: powtarza się w nim twierdzenie, teraz przez pryzmat godności, że wartość ma w sobie prawdę i że wartość jest niepodzielna.

## Krótki przegląd myśli

Nie proszę o poważne potraktowanie poniższych dywagacji jako historii poznania; nie są one ani wnikliwe, ani szczegółowe, ani – jestem tego pewien – wystarczająco poprawne. Ale niezależnie od tego, jakie wady ma mój przegląd teorii, może on

pomóc czytelnikom lepiej zrozumieć wywód, który właśnie podsumowałem, przez pokazanie, jak wyobrażam sobie jego miejsce na szerszym, historycznym tle. Na końcu, w Epilogu, opowiadał tę samą historię w sposób bardziej zwięzły i odmienny – i dodaję pewne wyzwanie.

Starożytni filozofowie moralności byli filozofami autoafirmacji. Platon i Arystoteles postrzegali sytuację ludzką w kategoriach, które przedstawiłem: mamy życie do przeżycia i powinniśmy chcieć przeżyć je dobrze. Etyka, mówili, nakazuje nam poszukiwać „szczęścia”; nie mieli oni na myśli epizodycznych chwil przyjemności, ale spełnienie udanego życia pojmowanego jako całość. Moralność ma również swoje nakazy: są one ujęte w zestawie cnót, które obejmują sprawiedliwość. Zarówno natura szczęścia, jak i treść tych cnót są początkowo niejasne: jeśli chcemy być posłusznymi jednocześnie nakazom etyki i moralności, musimy odkryć, czym naprawdę jest szczęście i czego wymagają cnoty. Jest to zadanie interpretacyjne. Musimy zidentyfikować koncepcje szczęścia i znanych cnót, które dobrze do siebie pasują, tak aby jak najlepsze zrozumienie moralności wpływało z najlepszego zrozumienia etyki i pomagało je zdefiniować.

Odurzeni Bogiem filozofowie okresu wczesnego chrześcijaństwa i średniowiecza mieli ten sam cel, ale otrzymali – albo tak im się wydawało – oczywisty przepis na jego osiągnięcie. Dobre życie oznacza życie w Bożej łasce, co z kolei oznacza przestrzeganie prawa moralnego ustanowionego przez Boga jako prawo natury. Ta formuła ma szczęśliwą konsekwencję w postaci zespolenia dwóch pojęciowo odrębnych kwestii: sposobu, w jaki ludzie doszli do swoich poglądów etycznych i moralnych, oraz powodu, dla którego te etyczne i moralne poglądy są poprawne. Moc Boga wyjaśnia genezę przekonania: wierzymy w to, co robimy, ponieważ Bóg objawił nam to bezpośrednio lub poprzez zdolności rozumu, które w nas stworzył. Dobroć Boga uzasadnia również treść następującego przekonania: jeśli Bóg jest twórcą naszego zmysłu moralnego, to oczywiście nasz zmysł moralny jest poprawny. Fakt naszego przekonania jest sam w sobie dowodem naszego przekonania: to, co mówi Biblia i kapłani, musi zatem być prawdą. Formuła ta nie do końca wszystko ułatwiła. Filozofowie chrześcijańscy mieli trudność przede wszystkim z tym, co nazywali problemem zła. Jeśli Bóg jest wszechmocny i stanowi gwarancję dobra, to dlaczego na świecie jest tyle cierpienia i niesprawiedliwości? Nie znaleźli jednak powodu, by wątpić, że takie zagadki można rozwiązać w ramach szablonu dostarczonego przez ich teologię. Moralność autoafirmacji wyraźnie dominowała.

Filozoficzne eksplozje późnego oświecenia zakończyły długie panowanie tej formy moralności. Najbardziej wpływowi filozofowie postulowali wprowadzenie sztywnego kodeksu epistemologicznego. Dowodzili oni, że możemy uznać nasze poglądy za prawdziwe tylko wtedy, gdy najlepsze wyjaśnienie, dlaczego mamy te poglądy, świadczy o ich prawdziwości. Jest to możliwe jedynie poprzez wykazanie, że te przekonania są produktem niepodważalnego rozumowania, jak w przypadku matematyki, albo

wynikają z wpływu świata przyrody na nasze mózgi, jak empiryczne odkrycia rodzących się dopiero, ale już zadziwiających nauk przyrodniczych. Ten nowy reżim epistemologiczny stanowił od razu problem dla przekonanych na temat wartości, który od tamtej pory jest wyzwaniem dla filozofii. Według niego nie jesteśmy uprawnieni do przyjęcia naszych przekonań moralnych za prawdziwe, chyba że zostaną uznane za konieczne przez czysty rozum lub wytworzone przez coś „tam gdzieś” w świecie. W ten sposób narodziła się najtrwalsza z wszystkich blokad mentalnych: że coś innego niż wartość musi uzasadniać wartość, jeśli mamy brać wartość na poważnie.

Chrześcijańscy i inni filozofowie religii mogli uznać część zasad nowego kodeksu epistemologicznego, ponieważ znaleźli coś „tam gdzieś”, co stanowiło uzasadnienie dla przekonań. Ale mogli to zrobić tylko poprzez naruszenie naturalistycznego warunku. Filozofowie, którzy zaakceptowali ten dodatkowy warunek, uznali kodeks za trudniejszy do wypełnienia. Jeśli najlepszym uzasadnieniem, dlaczego uważamy kradzież lub morderstwo za złe, nie jest dobroczynna wola Boga, ale na przykład jakaś naturalna skłonność istot ludzkich do współczucia czy wrażliwości na cierpienie innych lub wygoda konwencjonalnych ustaleń dotyczących własności i bezpieczeństwa, które wymyśliliśmy, to najlepsze wyjaśnienie tych przekonań nie wnosi nic do ich uzasadnienia. Wręcz przeciwnie, rozbieżność między przyczyną naszych poglądów etycznych i moralnych a jakimkolwiek uzasadnieniem tych poglądów sama w sobie stanowi podstawę, by sądzić, że te poglądy nie są w rzeczywistości prawdziwe, a przy najmniej, że nie mamy powodu, by je za takie uważać.

Powszechnie uważa się, że to wielki szkocki filozof David Hume stwierdził, iż żadna liczba empirycznych odkryć dotyczących stanu świata – czy to na temat biegu historii, ostatecznej natury materii lub prawdy o ludzkiej naturze – nie pozwala wyciągnąć wniosków na temat tego, co powinno być, bez dalszych przesłanek lub założeń dotyczących tego, co powinno być<sup>6</sup>. Sądzi się często, że zasada Hume’a (jak będę określał to ogólne twierdzenie) ma surową, sceptyczną konsekwencję, ponieważ sugeruje, że nie możemy odkryć, poprzez jedyne dostępne nam sposoby poznania, czy którekolwiek z naszych przekonań etycznych lub moralnych są prawdziwe. W rzeczywistości,

<sup>6</sup> W tomie III swojego *Traktatu o naturze ludzkiej* Hume stwierdził: „W każdym systemie moralności (...) autor podąża przez pewien czas zwykłą drogą rozumowania i ustala istnienie Boga lub czyni spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; kiedy to nagle ze zdziwieniem stwierdzam, iż zamiast zwykłych orzeczeń w zdaniach, *jest i nie jest*, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane z *powinien* albo *nie powinien* (...) [nie wskazano żadnej racji] tego, co wydaje się całkiem niezrozumiałe, mianowicie, jak ta nowa relacja może być wydedukowana z innych relacji, które są zupełnie od niej różne” (David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739, wyd. L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1896, s. 469). Interpretacja przedstawiona w tekście została zaakceptowana przez wielu filozofów, w tym Richarda Hare’a (por. R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1952, s. 29, 44), który podsumował ją pod nazwą „Prawo Hume’a”. Ale została ona również zakwestionowana, na przykład przez Alistaira MacIntyre’a, który argumentował, że wykluczając „dedukcję” od faktu do normy, Hume nie odrzucił innych metod wnioskowania (Alistair MacIntyre, *Hume on Is and Ought*, „Philosophical Review” 1959/68), i który zauważył, że sam Hume zdawał się często przechodzić od opisów psychologicznych do twierdzeń moralnych. Dla mojej argumentacji nie ma znaczenia, czy mój opis i zastosowanie zasady Hume’a są błędną interpretacją jego wywodu, czy też on sam naruszył tę zasadę. Jak jednak zobaczymy w Rozdziale 3, zasada Hume’a, przynajmniej tak, jak ją sformułowałem, nie jest wcale niekontrowersyjna.

jak argumentuję w Części pierwszej, jego zasada ma odwrotną konsekwencję. Podważa ona sceptycyzm filozoficzny, ponieważ zdanie mówiące, że nieprawdą jest, iż ludobójstwo jest złe, jest samo w sobie zdaniem moralnym, a jeśli zasada Hume'a jest słuszna, sąd ten nie może być ustalony za pomocą odkryć logiki lub faktów dotyczących podstawowej struktury wszechświata. Właściwie rozumiana zasada Hume'a nie przemawia za sceptycyzmem wobec prawdy moralnej, ale raczej za niezależnością moralności jako odrębnego działu wiedzy z własnymi standardami dociekania i uzasadniania. Wymaga to od nas odrzucenia oświeceniowych zasad epistemologicznych w odniesieniu do dziedziny moralnej.

Starożytna i średniowieczna koncepcja własnego interesu, która traktuje pożytek własny jako ideał etyczny, była kolejną ofiarą rzekomo nowej sofistyki. Rozczarowanie, a następnie psychologia wytworzyły stopniowo coraz bardziej ponury obraz własnego interesu: od materializmu Hobbesa, przez przyjemność i ból Bentham'a, nierozum Freuda, aż po *homo oeconomicus* – istotę stworzoną przez ekonomistów, której interesy czy korzyści są wyznaczone przez krzywe preferencji. Własny interes, zgodnie z tym poglądem, może oznaczać jedynie zaspokojenie masy możliwych pragnień, które ludzie mogą mieć. Ten nowy, rzekomo bardziej realistyczny, obraz dobrego życia dał początek dwóm zachodnim tradycjom filozoficznym. Pierwsza z nich, która zdominowała materialną filozofię moralną w Wielkiej Brytanii i Ameryce w XIX wieku, zaakceptowała nowy, nie tak szlachetny pogląd na temat pożytku własnego, a zatem głosiła, że moralność i osobisty interes są konkurencyjne względem siebie. Moralność, jak podkreślano w tej tradycji, oznacza podporządkowanie własnego interesu; wymaga ona przyjęcia odrębnej, obiektywnej perspektywy, która w żaden sposób nie pozwala uznać własnych korzyści podmiotu działającego za ważniejsze od interesów innych osób. Jest to moralność samowyrzeczenia, która zrodziła filozofię moralną bezosobowego konsekwencjalizmu. Jej znanymi przykładami są teorie Jeremy'ego Bentham'a, Johna Stuarta Milla i Henry'ego Sidgwicka.

Druga z tradycji, dużo bardziej popularna na kontynencie europejskim, przeciwstawiła się ponurej współczesnej wizji korzyści osobistej, którą uznała za niegodziwą. Podkreślała ona podstawową wolność istot ludzkich do walki z tradycją i biologią w poszukiwaniu bardziej szlachetnego obrazu tego, czym może być ludzkie życie i wolność, którą pojmujemy, gdy zrozumiemy – jak to ujął Jean-Paul Sartre – rozróżnienie między przedmiotami w świecie przyrody, włączając nas samych, a samoświadomymi istotami, którymi również jesteśmy. Nasze istnienie poprzedza naszą istotę, ponieważ jesteśmy odpowiedzialni za to drugie: jesteśmy odpowiedzialni za stworzenie naszej natury, a następnie za autentyczne życie zgodnie z tym, co stworzyliśmy. Friedrich Nietzsche, który stał się najbardziej wpływową postacią w tej tradycji, przyjął, że moralność uznawana przez konwencje społeczności zachodniej wymaga podporządkowania siebie. Podkreślał jednak, że moralność jest w związku z tym fałszywa i nie może narzucać żadnych obowiązków. Jedynym prawdziwym imperatywem w życiu jest *życie* – tworzenie i afirmacja ludzkiego życia jako wyją-

kowego i wspaniałego aktu twórczego. Moralność jest wywrotową ideą wymyśloną przez tych, którym brakuje wyobraźni lub woli, by żyć twórczo.

Pierwsza z tych dwóch nowożytnych tradycji, moralność samowyrzeczenia, straciła zainteresowanie osobistym interesem, który traktowała jako zaspokojenie pragnień, jakie ludzie w danym momencie mają. Druga, etyka samopotwierdzenia, czasem traciła zainteresowanie moralnością, którą traktowała jako zwykłą konwencję bez obiektywnej wartości i znaczenia. Grecka idea interpretacyjnej jedności między tymi dwoma działaniami wartości – moralność samoafirmacji – przetrwała jedynie w bardzo zdegradowanej formie. W XVII wieku Thomas Hobbes dowodził, że konwencjonalna moralność promuje własny interes każdego człowieka, rozumiany w nowy, nienormatywny sposób, oparty na zaspokajaniu pragnień, a jego współcześni naśladowcy wykorzystali techniki teorii gier, aby udoskonalić i obronić to samo twierdzenie. Jego propozycja łączy moralność z etyką, ale na niekorzyść obu. Przyjmuje ona pragnienie jako fundamentalną zasadę etyki, a rolę moralności ma być jedynie służenie zaspokajaniu pragnienia. Grecki ideał był zupełnie inny: zakładał, że dobre życie to coś więcej niż zaspokajanie swoich pragnień, a bycie moralnym oznacza autentyczną, a nie tylko instrumentalną troskę o życie innych. Wydaje się, że współczesna filozofia moralna porzuciła ten ideał etycznej i moralnej integralności.

Do tej pory pomijałem w tym pobieżnym przeglądzie Immanuela Kanta, ale jego rola jest złożona i kluczowa. Jego filozofia moralna wydaje się paradygmatem koncepcji samowyrzeczenia. Prawdziwie moralna osoba, jego zdaniem, kieruje się tylko prawem moralnym, jedynie prawami lub zasadami prawnymi, które mogłaby racjonalnie zastosować do wszystkich w równym stopniu. Żaden czyn moralnie dobry nie jest motywowany jedynie interesami lub skłonnościami podmiotu działającego, nawet jego altruistycznymi skłonnościami do współczucia lub chęcią pomagania innym. Wydaje się, że w tym opisie nie ma miejsca na ideę, że moralny impuls działającego może wypływać z jego ambicji, aby jego życie się wyróżniało, by uczynić własne życie dobrym dziełem. Możemy jednak uznać, że Kant wysuwa dokładnie takie twierdzenie: jest to, wedle najlepszej wiedzy, fundamentem całej jego teorii moralnej.

Na jednym z etapów rozwijania swojej teorii twierdził, że wolność jest niezbędnym warunkiem godności – a nawet, że wolność jest godnością – i że tylko poprzez ustanowienie prawa moralnego i działanie w posłuszeństwie temu prawu podmiot może znaleźć prawdziwą wolność. Tak więc to, co wydaje się moralnością samowyrzeczenia, na głębszym poziomie, staje się moralnością samoafirmacji. Kantowskie zjednoczenie etyki i moralności jest niejasne, ponieważ odbywa się w ciemności: w tym, co nazwał światem noumenalnym, którego treść jest dla nas niedostępna, ale który jest jedyną przestrzenią pozwalającą osiągnąć ontologiczną wolność. Możemy obronić kluczowy wniosek Kanta z jego metafizyki: określam go zasadą Kanta. Człowiek

może osiągnąć godność i szacunek do samego siebie, które są niezbędne do udanego życia, tylko wtedy, gdy okazuje szacunek dla człowieczeństwa we wszystkich jego formach. Jest to wzorzec zjednoczenia etyki i moralności. Jak zasada Hume'a jest mottem Części pierwszej tej książki, która opisuje niezależność moralności od nauki i metafizyki, tak zasada Kanta jest motywem przewodnim Części trzeciej i Części czwartej, które obrazują współzależność moralności i etyki. Pomiędzy nimi sytuuje się Część druga, dotycząca interpretacji, a na końcu Część piąta – o polityce i sprawiedliwości.



CZĘŚĆ PIERWSZA  
NIEZALEŻNOŚĆ



## 2 PRAWDA W MORALNOŚCI

### Wyzwanie

„Jeśli chcemy rozmawiać o wartościach – o tym, jak żyć i jak traktować innych ludzi – musimy zacząć od większych kwestii filozoficznych. Zanim będziemy mogli sensownie rozstrzygnąć, czy uczciwość i równość są prawdziwymi wartościami, musimy najpierw rozważyć, jako istotną kwestię progową, czy w ogóle istnieją wartości. Nie byłoby rozsądne debatowanie nad tym, ile aniołów może zmieścić się na głowce od szpilki bez uprzedniego zastanowienia się, czy w ogóle istnieją anioły; równie niemądre byłoby zastanawianie się nad tym, czy samopoświęcenie jest dobre, bez uprzedniego postawienia pytania, czy istnieje coś takiego jak dobroć, a jeśli tak, to co to takiego jest”.

„Czy poglądy na temat wartości – na przykład, że kradzież jest zła – mogą rzeczywiście być *prawdziwe*? Albo też *fałszywe*? Jeśli tak, to co takiego może sprawić, że taki pogląd jest prawdziwy lub fałszywy? Skąd *pochodzą* takie wartości? Od boga? A jeśli nie ma boga? Czy wartości mogą po prostu *gdzieś* istnieć, być częścią tego, co naprawdę ostatecznie jest? Jeśli tak, to w jaki sposób my, istoty ludzkie, możemy mieć do nich *dostęp*? Jeśli niektóre sądy wartościujące są prawdziwe a inne fałszywe, to jak my, ludzie, możemy odkryć, które z nich są jakie? Nawet przyjaciele nie zgadzają się co do tego, co jest prawdą, a co fałszem; i oczywiście nie zgadzamy się nawet jeszcze bardziej z ludźmi z innych kultur i epok. Jak możemy myśleć, nie wykazując godnej pożałowania arogancji, że mamy rację, a inni po prostu się mylą? Z jakiej neutralnej perspektywy można by ostatecznie sprawdzić i rozstrzygnąć prawdę?”

„Oczywiście nie rozwiążemy tych zagadek, powtarzając po prostu nasze sądy wartościujące. Byłoby nieużyteczne upierać się, że we wszechświecie musi istnieć zło, ponieważ torturowanie dzieci dla zabawy jest złe. Albo że mamy do czynienia z prawdą moralną, ponieważ wiemy, że torturowanie dzieci jest złe. Byłoby to po prostu błędne koło w rozumowaniu: torturowanie dzieci nie jest złe, jeśli we wszechświecie nie istnieje nic moralnie niewłaściwego, a my nie możemy wiedzieć, że torturowanie dzieci jest złe, jeśli nie możemy mieć dostępu do prawdy o tym, co jest niewłaściwe. Nie, te