

jąc jasno podstawowe przesłanki swego stanowiska, pomogli mi uczynić to samo z moim.

Wobec tego iż pierwsze wydanie tej książki zyskało uznanie niektórych uczonych, interesujących się socjologią i antropologią prawa, to dla tych czytelników, którzy kierują się podobnymi zainteresowaniami, celowa okazać się może sugestia, by lekturę zaczęli od rozdziału 2 i 5, opuszczając na razie pozostałe. Taka kolejność może być użyteczna dlatego, iż pozwoli im stwierdzić, jaką wartość przedstawiają niniejsze rozważania dla ich zainteresowań, a jednocześnie da im pewne pojęcie o podstawowych różnicach stanowisk, jakie dzielą prawników w kwestii określania własnego przedmiotu badań.

Kończąc, chciałbym podziękować za to, co uczyniły dla tej książki (i spokoju mego ducha): mojej sekretarce pani Marcie Anne Ellis oraz pani Ruth D. Kaufman z Yale University Press. Ich sumienność i wnikliwość zwolniły mnie w znacznej mierze z troski o wiele niepokojących i czasochłonnych kwestii, które trzeba było rozstrzygnąć, by ostatecznie przekształcić rękopis w książkę.

L. L. F.

1 maja 1969 roku

1. DWIE MORALNOŚCI

Grzeszyć – zbaczać z własnej woli z drogi obowiązku, którą Bóg wyznaczył człowiekowi.

[Webster's New International Dictionary].

Grzeszyć to zapadać się w nicość¹.

Poniższe rozważania powstały na skutek niezadowolenia z istniejącej literatury na temat relacji między prawem a moralnością. Wydaje się, że jest ona ułomna z dwóch istotnych powodów. Przede wszystkim dlatego, iż nie wyjaśnia sensu samej moralności. Jeśli o definicje prawa chodzi, to dysponujemy ich nadmiarem. Kiedy jednak porównujemy prawo z moralnością, każdy zakłada, że wie, co oznacza ten drugi termin. Thomas Reed Powell mawiał, że ten, kto potrafi myśleć o czymś, co powiązane jest z czymś innym, nie myśląc o przedmiocie, z którym jest to powiązane, ma umysł prawniczy. W tym jednak przypadku wydaje mi się, że prawnicza formacja intelektualna wyczerpuje się w zasadzie na myśleniu o prawie i towarzyszy jej zgoda, by pozostawić jako niewyjaśniony przedmiot, do którego prawo jest odnoszone i od którego jest odróżniane.

¹ *Die Sünde ist ein Versinken in das Nichts.* Nie wykluczam, że cytat ten jest tworem mojej wyobraźni. Wydaje mi się, że zaczerpnąłem go z czegoś, co czytałem bardzo dawno temu. Koledzy biegli w teologii nie potrafili jednak odnaleźć źródła. Powiedzieli mi, że jest to myśl w duchu św. Augustyna i że podobną wypowiedź znajdujemy we fragmencie pióra Karla Bartha: *Die Sünde ist ein Versinken in das Bodenlose.* Jednakże *Bodenlose* [niem. – bezgraniczny, bez gruntu, bez podstawy; przyp. red.] zawiera pojęcie utraty granic, a zatem sugeruje przekroczenie obowiązku. Ja zaś miałem na myśli takie wyrażenie pojęcia grzechu, jakie odpowiada moralności aspiracji – grzechu jako niepowodzenia w wysiłku, mającym na celu realizację człowieczeństwa jako takiego.

W pierwszym rozdziale usiłuję przywrócić tę równowagę. W tym celu kładę nacisk na odróżnienie tego, co nazywam moralnością obowiązku (*morality of duty*), od moralności aspiracji (*morality of aspiration*). Brak powyższego rozróżnienia był – jak sądzę – przyczyną wielu nieporozumień w dyskusjach nad stosunkiem prawa do moralności.

Drugi powód niezadowolenia, które skłoniło mnie do wygłoszenia tych wykładów, to pomijanie w literaturze zagadnienia, które, zgodnie z tytułem drugiego rozdziału, nazywam problemem moralności, dzięki której prawo w ogóle jest możliwe. Jeżeli w literaturze podejmuje się w ogóle problematykę tego, co nazywam „moralnością wewnętrzną prawa”, zbywa się ją zazwyczaj nielicznymi uwagami o „sprawiedliwości prawnej”, utożsamiając zarazem tę koncepcję sprawiedliwości z czysto formalnym wymogiem, by w podobnych sprawach ferowano podobne wyroki. Brak w niej natomiast zrozumienia, iż tak zarysowany problem jest tylko jednym z aspektów ogólniejszego zagadnienia, a mianowicie wyjaśnienia ukierunkowań ludzkich wysiłków, niezbędnych do utrzymania jakiegokolwiek systemu prawnego, nawet takiego, którego ostateczne cele oceniane są jako błędne lub złe.

Trzeci i czwarty rozdział książki to dalsze rozwinięcia i zastosowania rozważań przeprowadzonych w rozdziałach poprzednich. Rozdział trzeci, zatytułowany „Pojęcie prawa”, stanowi próbę powiązania tych rozważań z różnymi kierunkami filozofii prawa. Rozdział czwarty pod tytułem „Materialne cele prawa” ma w zamierzeniu ukazać, jak szacunek należny moralności wewnętrznej prawa ogranicza rodzaje celów materialnych, które są możliwe do osiągnięcia za pośrednictwem przepisów prawnych. Rozdział ten zamyka analiza zakresu, w jakim coś w rodzaju „prawa naturalnego” o charakterze materialnym da się wyprowadzić z moralności aspiracji.

MORALNOŚĆ OBOWIĄZKU I MORALNOŚĆ ASPIRACJI

Przejdźmy zatem z miejsca do odróżnienia moralności aspiracji od moralności obowiązku. Samo to rozróżnienie bynajmniej nie jest nowatorskie². Sądzę jednak, że jego konsekwencje nie zostały w pełni dostrze-

² Patrz na przykład A. D. Lindsay: *The Two Moralities*, Cambridge 1940; A. Macbeath: *Experiments in Living*, Glasgow 1952, s. 55–56 *et passim*; W. D. Lamont: *The Principles of Moral Judgement*, Oxford 1946; idem: *The Value Judgement*, Westport 1955; H. L. A. Hart: *The Concept of Law*, Oxford 1960 (wyd. 2 rozszerzone – 1994; wyd. pol. *Pojęcie prawa*, Warszawa 1998); J. N. Findlay:

zione, a zwłaszcza dostatecznie rozwinięte w dyskusjach nad stosunkiem prawa do moralności.

Moralność aspiracji została wyrażona w najczystszej postaci w filozofii greckiej. Jest to moralność życia godziwego, doskonałości, najpełniejszej realizacji ludzkich sprawności. W moralności aspiracji mogą pobrzmiewać pogłosy pojęcia zbliżonego do kategorii obowiązku. Lecz pogłosy te są z reguły wyciszane, jak to ma miejsce, na przykład, u Platona i Arystotelesa. Myśliciele ci zdawali sobie oczywiście sprawę, że pełne wykorzystanie uzdolnień może się człowiekowi nie powieść. Dopuszczalne jest, by w takim przypadku ujemnie oceniać go jako obywatela lub urzędnika. Ale jemu można zarzucić tylko to, że mu się nie powiodło, nie zaś, że naruszył on swój obowiązek. Ogólnie mówiąc, zamiast idei tego, co słuszne i niesłuszne, zamiast roszczeń i obowiązków moralnych, odnajdujemy u Greków raczej koncepcję właściwego i odpowiedniego zachowania – odpowiadającego istocie ludzkiej, postępującej według najlepszych swych możliwości³.

Jeśli dla moralności aspiracji punktem wyjścia są szczytowe osiągnięcia ludzkie, moralność obowiązku wychodzi od ich najniższego szczebla. Formułuje ona zasadnicze reguły, bez których niemożliwe jest w ogóle istnienie uporządkowanego społeczeństwa albo bez których uporządkowane społeczeństwo dążące do określonych celów nie jest w stanie ich osiągnąć. Jest to moralność Starego Testamentu i dekalogu. Sformułowana jest w terminach: „nie będziesz...” lub – rzadziej – „będziesz”. Nie potępia ludzi wówczas, gdy nie zdołali w pełni wykorzystać swych zdolności, lecz wtedy gdy nie respektują podstawowych wymogów życia społecznego.

Adam Smith w swej *Theory of Moral Sentiments* korzysta z analogii, która pomocna jest w przeprowadzeniu rozróżnienia, o którym tu mowa⁴.

Values and Intentions, Londyn–Nowy Jork 1961; R. B. Brandt: *Ethical Theory: Problems of Normative and Critical Ethics*, Nowy Jork 1959, zwł. s. 356–368 (wyd. pol. *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, Warszawa 1996). W żadnej z tych prac nie jest użyta terminologia, którą tu wprowadzam. Lindsay przeciwstawia moralność „mojego statusu i wynikających zeń obowiązków” – moralności aspiracji do doskonałości. Książka Findlaya cenna jest szczególnie ze względu na sposób, w jaki ujął on problem niewłaściwego używania pojęcia obowiązku.

³ Porównaj: „Grecy nigdy nie dopracowali się niczego, co przypominałoby nowożytnie pojęcie prawomocnych roszczeń” – J. W. Jones: *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford 1958, s. 151.

⁴ A. Smith: *The Theory of Moral Sentiments*, t. I, Londyn 1853, s. 442 (wyd. pol. *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989). Różnica rozpatrywana przez Smitha nie dotyczy moralności obowiązku i moralności aspiracji, lecz sprawiedliwości i „innych cnót”. Zachodzi jednak niewątpliwie ścisłe pokrewieństwo między pojęciem sprawiedliwości i obowiązku moralnego, aczkolwiek obowiązek sprawiedliwego postępowania wobec innych obejmuje zapewne węższy obszar niż obowiązki moralne w ogóle.

Moralność obowiązku „porównać można z prawidłami gramatyki”, moralność aspiracji zaś – „z formułowanymi przez krytyków zasadami elegancji, wyrafinowania stylu”. Prawidła gramatyki wyznaczają niezbędne warunki do tego, by język mógł służyć jako narzędzie porozumiewania się, podobnie jak normy moralności obowiązku – niezbędne warunki do tego, by życie społeczne było możliwe. Zasady wytwornego stylu, analogicznie do norm moralności aspiracji, są „luźne, niesprecyzowane, chwiejne i dają nam raczej ogólny pogląd na doskonałość, do której winniśmy dążyć, niż określone i niezawodne wskazówki do jej osiągnięcia”.

W tym punkcie naszych rozważań celowe będzie odwołanie się do jakiegoś rodzaju ludzkiego postępowania i przyjrzenie się, w jaki to sposób obie moralności ferują jego ocenę. Niech przykładem naszym będzie hazard. Używając tego terminu, nie mam na myśli gier towarzyskich o przysłowiowy grosik, lecz gry o wysoką stawkę – takie, które w angielskim tłumaczeniu *Traité de législation* Benthama zwane są obrazowo „grami głębokimi”⁵.

Co moralność obowiązku miałaby do powiedzenia o tak określonych grach? W sposób dla siebie typowy wprowadzałyby ona hipotetycznego normodawcę, na którego spadałby obowiązek dokonania osądu, czy udział w grach hazardowych jest na tyle szkodliwy, że powinno się uznać powstrzymywanie się od udziału w nich za powszechny obowiązek moralny. Normodawca taki mógłby uznać, że oddawanie się hazardowi jest stratą czasu i energii, że wywiera na grających takie same skutki jak zażywanie narkotyków, że ma wiele niepożądanych konsekwencji, powoduje – na przykład – zaniedbywanie przez grających ich rodzin i – ogólniej – obowiązków społecznych.

Gdyby nasz normodawca wywodził się ze szkoły Jeremy’ego Benthama i późniejszej szkoły ekonomii użyteczności marginalnej, miałby on dobre racje, by uznać, że hazard – ze względu na jego skutki pośrednie – jest zjawiskiem istotnie, a nie tylko przypadłościowo szkodliwym. Gdy cały majątek człowieka wynosi – powiedzmy – 1000 dolarów, a stawia on 500 dolarów w grze o tak zwanych równych szansach, to w gruncie rzeczy nie zawiera on bynajmniej transakcji, w której ewentualne straty równoważą możliwe zyski. Gdy przegra, każdy wypłacony dolar w sposób istotny pomniejsza jego dobrobyt. Jeśli wygra, owe uzyskane 500 dolarów mają dla niego mniejszą użyteczność niż ta sama suma, którą musiałby

⁵ Patrz przypis na 106 stronie tłumaczenia Hildretha – J. Bentham: *The Theory of Legislation*, Londyn 1931.

wypłacić w przypadku przegranej. Tak więc dochodzimy do interesującego wniosku, że dwóch ludzi niezamierzających wyrządzić sobie nawzajem krzywdy zawrzeć może transakcję niedogodną dla obu – oczywiście z punktu widzenia sytuacji przed rzuceniem kości.

Zważywszy wszystkie te okoliczności, nasz hipotetyczny normodawca moralności obowiązku dojść mógłby do wniosku, że ludzie nie powinni angażować się w gry o wysoką stawkę, że spoczywa na nich obowiązek powstrzymywania się od „głębokiej gry”.

Zapytajmy z kolei, jak tego rodzaju osąd moralny związany jest z kwestią, czy prawo winno zakazywać hazardu. Odpowiedź nasuwa się sama. Nasz hipotetyczny normodawca zamienić się może w prawodawcę, nie modyfikując przy tym istotnie swych metod oceny. Jako prawodawca stanie on wobec pewnych problemów, które jako moralista pozostawić mógł kazuistycie. Będzie musiał zdecydować – na przykład – co począć z grami, w których decydują umiejętności, lub z grami, w których wynik zależy częściowo od przypadku, częściowo zaś od umiejętności. Jako autor przepisu prawnego stanie wobec trudności rozróżnienia gier o małą stawkę, będących niewinną rozrywką, od gier o bardziej szkodliwym charakterze. Jeśli nie znajdzie żadnej przydatnej do tego formuły, skłonić się może do takiego sformułowania przepisu, by obejmował on wszystkie gry hazardowe, a odróżnienie przypadków istotnie szkodliwych od znikomych w swym ciężarze pozostawi prokuratorowi. Przed skorzystaniem z tego wybiegu, zwanego często eufemistycznie „selektywnym stosowaniem prawa”, nasz moralista, który zamienił się w prawodawcę, będzie musiał zastanowić się nad niebezpiecznymi konsekwencjami płynącymi z rozszerzenia zastosowania tej zasady, stopniowo przenikającej już do rzeczywistego mechanizmu funkcjonowania prawa. Formułując swą propozycję przepisu, będzie musiał wziąć pod uwagę również wiele innych podobnych czynników. W żadnym jednak punkcie nie popadnie on w ostry konflikt z metodami, którymi kierował się, decydując, czy potępić hazard jako niemoralny.

Zastanówmy się z kolei, jak oceniałby hazard przedstawiciel moralności aspiracji. Z tego punktu widzenia interesowałyby go nie tyle szkody, jakie mogą płynąć z gier hazardowych, co pytanie, czy są one zajęciem godnym człowieka. Przyznałby, że ryzyko towarzyszy wszystkim twórczym wysiłkom człowieka, jak też, że jest rzeczą słuszną i dobrą, by człowiek zaangażowany w twórczą działalność nie tylko godził się na nie, lecz by czerpał z niego satysfakcję. Hazardzista wszakże lubi ryzyko dla

samego ryzyka. Niezdolny sprostać wyzwaniom człowieczeństwa, znajduje zadowolenie w podejmowaniu ryzyka i nie przyjmuje na siebie obowiązków, które zazwyczaj towarzyszą osiąganiu satysfakcji osobistej. Gra o duże stawki staje się dlań w rezultacie rodzajem fetyszyzmu. Od razu nasuwają się tu analogie do pewnych zboczeń instynktu płciowego, co też w pełni wykorzystała literatura psychiatryczna, analizując problem nałogowego uprawiania hazardu⁶.

Ostateczna ocena hazardu przez przedstawiciela moralności aspiracji byłaby więc nie tyle oskarżeniem, co wyrazem pogardy. Dla takiej moralności hazard nie byłby pogwałceniem obowiązków, lecz rodzajem zachowania, które niegodne jest istoty o właściwościach ludzkich.

Jaki wpływ miałyby taka ocena na prawo? Bezpośrednio – żadnego. Nie ma sposobu, aby prawo mogło zmusić człowieka, by żył tak godziwie i doskonale, jak jest do tego zdolny.

Tak więc po operatywnie wzorze oceny prawo zwrócić się musi do swej krewniaczki – moralności obowiązku. Tylko ona może mu ewentualnie pomóc w podejmowaniu decyzji, czy hazard powinien być prawnie zakazany.

To wszakże, co moralność aspiracji traci, gdy chodzi o jej bezpośrednie znaczenie dla prawa, zyskuje ze względu na zasięg swych konsekwencji. Cały nasz system prawny stanowi pod pewnym względem zespół zasad mających powstrzymywać człowieka od ślepego hazardu i kierować go bezpiecznie na drogę działalności twórczej. Kiedy ktoś, wprowadzony w błąd co do faktu, zawiera transakcję z drugą osobą i wypłaca jej pieniądze, prawo nakazuje zwrot świadczenia. Prawo zobowiązań stanowi, że umowy zawarte na skutek „błędu co do faktu” są nieważne. Zgodnie z zasadami odpowiedzialności cywilnej z tytułu czynów niedozwolonych, człowiek może podejmować działalność nie odpowiadając za szkody, które są przypadkowym skutkiem jego postępowania, chyba że podejmuje czynność związaną z ryzykiem wystąpienia określonych skutków negatywnych, które jest na tyle oczywiste, że powinien był je rozpoznać i w kalkulować w koszty swej działalności. We wczesnym okresie rozwoju prawa żadna z tych zasad nie była uznawana. Ich współczesna akceptacja jest owocem wielowiekowej walki o ograniczenie roli czynników irracjonalnych w życiu ludzkim.

Nie dysponujemy jednak żadnymi środkami, za których pomocą moglibyśmy zmusić człowieka do takiego życia, jakie nakazuje rozsądek.

⁶ Porównaj bibliografię w E. Bergler: *The Psychology of Gambling*, Nowy Jork 1957, przyp. 1, s. 79–82.

Możemy jedynie próbować wykluczyć z jego życia najbardziej oczywiste przejawy przypadkowości i nieracjonalności, tworzyć możemy warunki istotne dla racjonalnej ludzkiej egzystencji. Są to wszakże warunki konieczne, lecz niewystarczające, aby osiągnąć ten cel.

SKALA MORALNA

Kiedy rozpatrujemy całokształt problematyki moralnej, wyobrazić sobie możemy jakiś rodzaj skali, która biegnie od najbardziej elementarnych wymogów życia społecznego do szczytowych aspiracji człowieka. Gdzieś na tej skali znajduje się niewidoczna wskazówka wyznaczająca punkt, w którym znika ciśnienie obowiązków, a zaczyna się dążenie do doskonałości. O umiejscowienie tego punktu toczy się niewypowiedziana wojna na całym obszarze sporów dotyczących moralności. Jedni chcą go podnieść możliwe najwyżej, drudzy spychają go w dół. Ci, których uważamy za przesadnych – a przynajmniej dokuczliwych – moralistów, zawsze usiłują przesunąć ten punkt wyżej i rozszerzyć sferę obowiązków. Zamiast zachęcać nas, byśmy wraz z nimi realizowali wzorzec życia, który uznają za godny człowieka, chcą wymusić na nas przekonanie, iż obowiązani jesteśmy zaakceptować ten wzorzec. Każdy z nas zapewne był kiedyś przedmiotem takich zabiegów. Gdy są one zbyt intensywne lub długotrwałe, pozostawiać mogą na całe życie niechęć do wszelkich obowiązków moralnych.

Wspomniałem przed chwilą o wymaginowanej wskazówce oddzielającej obszar obowiązków od aspiracji. Wskazanie właściwego położenia tej wskazówki zostało nadmiernie – jak sędzę – skomplikowane przez nieporozumienia, ciągnące się co najmniej od czasów Platona. Mam mianowicie na myśli następującą argumentację: Aby osądzić, co jest w ludzkim postępowaniu złe, musimy wiedzieć, na czym polega doskonałość. Każde działanie powinno być oceniane ze względu na to, jak przyczynia się ono do życia doskonałego. Bez poglądu na temat życia idealnego nie możemy mieć ani wzorca pozwalającego wyznaczyć obowiązki, ani tego, który torowałby nowe drogi dla realizacji ludzkich zdolności. Ci, którzy akceptują ten sposób rozumowania, niechybnie uznają, że problem właściwego wyznaczenia linii dzielącej obowiązki od aspiracji jest bezsensowny lub nierozstrzygalny. Ich zdaniem, moralność aspiracji jest podstawą wszelkiej moralności. Wobec tego, że moralność obowiązku posługuje

się wzorami zapożyczonymi od moralności aspiracji, nie istnieje żaden sposób przeprowadzenia wyraźnej linii demarkacyjnej między nimi.

Warto zauważyć, iż pogląd, zgodnie z którym wszelkie sądy moralne opierać się muszą na jakiejś koncepcji doskonałości, prowadził w historii myśli do diametralnie przeciwstawnych poglądów odnośnie do obiektywności osądów moralnych. Jest faktem doświadczalnym – twierdzą zwolennicy jednego poglądu – że możemy wiedzieć i zgodzić się, co jest złe. Znaczy to, że mamy w umyśle ukryty obraz idealnego dobra. Zadanie filozofii moralnej polega więc na tym, by wyrazić to, co jest. Jest to droga platońskiego Sokratesa. Zwolennicy stanowiska przeciwnego rozumują z kolei następująco: Jest oczywiste, iż ludzie nie są jednomyślni w sprawach tego, co jest dobre. Wszakże w sytuacji, w której sensowna ocena tego, co złe, jest niemożliwa bez jednomyślnej zgody na to, co jest doskonale dobre – a to po prostu się nie zdarza – nasza pozorna zgoda odnośnie do zła jest tylko iluzją, zrodzoną przez społeczne uwarunkowania, zwyczaje i podzielane przesady.

Obydwa wnioski oparte są na założeniu, że nie możemy wiedzieć, co jest złe, nie wiedząc, co jest doskonale dobre. Innymi słowy, nie sposób racjonalnie wyróżnić moralności obowiązków, nie formułując uprzednio moralności aspiracji. Założeniu temu przeczy jednak najbardziej elementarne ludzkie doświadczenie. Zalecenie moralne „nie zabijaj” nie zakłada żadnej koncepcji życia doskonałego. Opiera się ono na prozaicznej prawdzie, że gdyby ludzie wzajemnie się zabijali, nie byłoby w ogóle mowy o realizacji moralności aspiracji. W żadnej dziedzinie ludzkiej działalności nie jest tak, by nasze poglądy na to, co niepożądane, musiały być wyznaczone przez jakąś na wpół uświadomioną utopię. W językoznawstwie – na przykład – nikt nie rości sobie pretensji do tego, że wie, na czym polegałby doskonały język. W niczym nie przeszkadza to nam zwalczać wypaczeń, które grożą zatarciem pożytecznych dystynkcji znaczeniowych.

Cała sfera ludzkiej działalności celowej – nie tylko ludzkie czynności, lecz wszelkiego rodzaju wytwory – dobitnie przeczą prawdziwości poglądu, że nie sposób wiedzieć, co jest niewłaściwe dla osiągnięcia jakiegoś celu, bez dysponowania zarazem wiedzą o tym, co temu najlepiej sprzyja. Wybierając środki do osiągnięcia celu możemy mieć – i zazwyczaj mamy – do czynienia z niezbyt sprecyzowanymi ideami tego, co chcemy osiągnąć. Na przykład, żadne narzędzie ludzkie nie jest doskonale przystosowane do ściśle określonego zadania, lecz zaprojektowane jest jako przedmiot

wielofunkcyjny. Młotek stolarski przydatny być może do licznych, lecz nieokreślonych ściśle celów, a okazuje się niezdolny dopiero wówczas, gdy chcemy wbijać nim małe gwoźdźki lub ciężkie, grube haki. Jeśli ktoś prosi mnie o młotek lub coś, co mogłoby go zastąpić, wiem natychmiast, które z wielu narzędzi jest do tego nieprzydatne; i choć nie orientuję się dokładnie w pracy proszącego, nie proponuję mu ani śrubokręta, ani kawałka sznura. Krótko mówiąc, mogę wiedzieć, co jest złe na podstawie bardzo niedoskonałej wiedzy o tym, co najlepiej sprzyjałoby doskonałości. Sądzę, że podobnie ma się sprawa z zasadami życia społecznego oraz działaniem instytucji społecznych. Potrafimy na przykład rozpoznać jawną niesprawiedliwość, nie wiążąc się w sposób ostateczny z jakąś koncepcją na temat doskonałej sprawiedliwości.

Żaden z wyżej wysuniętych argumentów nie ma na celu suponowania, iż przeprowadzenie linii demarkacyjnej między moralnością obowiązku i moralnością aspiracji nie nasuwa żadnych trudności. Przeciwnie, jednym z najtrudniejszych zadań filozofii społecznej jest wskazanie, gdzie kończy się sfera obowiązków. Odpowiedź na to pytanie zależy od wielu ocen i rozbieżność poglądów indywidualnych jest w tej sytuacji nieuchronna. Twierdzę jedynie, że powinniśmy stawiać czoła tym trudnościom, a nie uciekać od nich pod pretekstem, że nie sposób ich rozstrzygać przed stworzeniem systemu moralności aspiracji. Wiemy dostatecznie dużo, by stwarzać warunki, które pozwolą człowiekowi wzrastać w doskonałości. Jest to z pewnością lepsze niż przyciskanie go do muru i narzucanie ostatecznej koncepcji najwyższego dobra.

Tu jest zapewne właściwe miejsce, by zastrzec się przed ewentualnym dalszym nieporozumieniem. Powiada się, że moralność obowiązku dotyczy społecznego życia człowieka, podczas gdy moralność aspiracji jest kwestią jego stosunku do samego siebie lub sprawą między nim a jego Bogiem⁷. Jest to prawda w tym tylko sensie, że kiedy wspinamy się po szczeblach obowiązków, by realizować najwyższe aspiracje, indywidualne różnice uzdolnień stają się coraz istotniejsze. Nie znaczy to wszakże, że w którymkolwiek punkcie zrywane są więzi społeczne. Klasyczne sformułowanie moralności aspiracji zawdzięczamy greckim filozofom. Przyjmowali oni za rzecz pewną to, że człowiek jako stworzenie polityczne musi odnaleźć życie godziwe we współżyciu z innymi. Gdybyśmy zostali odcięci

⁷ Wartościową analizę W. D. Lamonta wypacza jego założenie, że moralność obowiązku dotyczy stosunków społecznych, natomiast moralność wartości – wyboru indywidualnych preferencji. Por. idem: *The Value...*

od społecznego dziedzictwa języka, myśli czy sztuki, nie potrafilibyśmy dążyć do niczego więcej, jak do czysto zwierzęcej egzystencji. Jednym z najważniejszych zadań moralności aspiracji jest ochrona i wzbogacenie tego społecznego dziedzictwa.

JĘZYK MORALNOŚCI A DWA RODZAJE MORALNOŚCI

Jedną z przyczyn, dla których odróżnienie moralności obowiązków od moralności aspiracji nie utrzymało się w myśli współczesnej, jest – jak sądzę – to, że samo słownictwo etyczne ukrywa i zaciemnia tę dystynkcję. Weźmy dla przykładu termin: „sąd wartościujący”. Pojęcie wartości jest swoiste dla moralności aspiracji. Gdybyśmy przyjęli w niej inny termin i mówili – powiedzmy – o „postrzeganiu wartości”, mielibyśmy wówczas do czynienia z terminem nader dogodnym dla systemu myśli skierowanego ku osiągnięciu doskonałości. Połączyliśmy jednak terminy „wartość” i „sąd”, na skutek czego otrzymaliśmy wyrażenie, które sugeruje nie dążenie do doskonałości, lecz stwierdzanie obowiązków. W ten sposób subiektywizm właściwy najwyższemu poziomowi ludzkich aspiracji przenika do całego dyskursu etycznego, co łatwo prowadzi do absurdałnego wniosku, że obowiązki, które w sposób oczywisty mają istotne znaczenie dla życia społecznego, wyrastają z gruntu arbitralnych preferencji.

Wielce dyskutowane zagadnienie stosunku między faktami a wartościami mogłoby się stać – jak sądzę – znacznie jaśniejsze, gdyby dyskutanci pamiętali o różnicy między moralnością obowiązku a moralnością aspiracji. Kiedy wydajemy sąd o obowiązku moralnym, absurdem zdaje się stwierdzenie, że mógłby on w jakikolwiek sposób wynikać bezpośrednio z wiedzy o istniejącej sytuacji. Nawet jeśli gruntownie znamy fakty, odwołanie się do aktu normodawczego wciąż wydaje się poprzedzać sformułowanie poglądu, że dany obowiązek powinien istnieć. Ten normotwórczy akt może nie być zawiły, lecz co do zasady być musi.

Zgoła odmiennie przedstawia się sytuacja w przypadku moralności aspiracji, która pod tym względem okazuje znaczne pokrewieństwo z estetyką. Kiedy staramy się zrozumieć jakąś nową formę wyrazu artystycznego, wysiłek nasz – o ile oparty jest na właściwych informacjach – skieruje się z miejsca ku celowi, do którego dążył artysta. Zastanawiamy się: „Co usiłuje on uczynić?”, „Co stara się przekazać?” Gdy odpowiemy na te pytania, konkretne dzieło sztuki może nam się podobać lub nie. Nie

istnieje jednak żadne ogniwo wiążące zrozumienie tego dzieła przez nas z naszą aprobatą lub dezaprobatą. Jeśli wyrażamy dezaprobatę, ale zarazem mamy wątpliwości co do naszej oceny, nie zastanawiamy się nad tym, czy zastosowaliśmy właściwe kryterium oceny, lecz czy właściwie zrozumieliśmy, co artysta zamierzał uczynić. I. A. Richards wskazał, jakie zamieszanie panuje w sądach badaczy o wartościach literackich, kiedy nie interesują się oni tym, jaki był cel pisarza, lecz wzorcami, według których – jak sądzą – należy oceniać literaturę jako dobrą lub złą⁸. Podobnie Norman T. Newton wykazał, jak próba znalezienia jakiejś formuły, uzasadniającej wydaną ocenę – wypaczyć może estetyczną ocenę architektury⁹.

Powyższe uwagi nie mają zaprzeczyć znaczeniu racjonalności w moralności aspiracji. Mają one stwierdzić tylko, że dyskursywnego sposobu uzasadniania, typowego dla sądów o obowiązkach, nie można odnosić do moralności aspiracji. Ten punkt widzenia wyraża – jak sądzę – platoński Sokrates.

Sokrates identyfikował cnotę z wiedzą. Zakładał, że gdyby ludzie właściwie rozumieli dobro, to pragnęliby go i staraliby się je osiągnąć. Krytycy – zależnie od stopnia skromności – traktowali często ten pogląd jako zagadkowy lub absurdałny. Gdyby Sokrates nauczał moralności obowiązku, argumenty krytyczne podnoszone przeciwko niemu byłyby z pewnością zasadne. Zajmował się wszakże moralnością aspiracji. Starał się wskazać i wytłumaczyć ludziom, na czym polega życie godziwe, aby starali się dążyć doń. Jego argumentacja bynajmniej nie zyskałaby na sile, gdyby powiedział: „Najpierw muszę wykazać, na czym polega życie godziwe, tak abyście mogli je zrozumieć i stwierdzić, kim można się stać, gdyby wieść takie życie. Następnie zaś przedstawię racje, dla których życie takie wieść winniście”.

Sokratesowe utożsamienie wiedzy i cnoty samo już wskazuje na zawiłe ścieżki między moralnością aspiracji i moralnością obowiązku, na których można odnaleźć nasze słownictwo etyczne. Współcześnie słowo „cnota” jest powszechnie odnoszone do moralności obowiązku. Utraciło znaczenie skuteczności, zdolności, sprawności, odwagi – a właśnie te konotacje wyznaczały mu miejsce w ramach moralności aspiracji. Podobnie przeformatowało się znaczenie „grzechu”. Grzeszyć znaczy dziś tyle, co sprzeniewierzać się obowiązkowi. W Biblii pojęcie grzechu odnoszono już

⁸ I. A. Richards: *Practical Criticism: A Study of Literary Judgement*, Nowy Jork 1950.

⁹ N. T. Newton: *An Approach to Design*, Cambridge 1951.

do utraty osobistych przymiotów. Coś z tego pierwotnego znaczenia zachowali pierwsi chrześcijanie, wśród grzechów głównych bowiem wymieniali nie tylko skąpstwo i nieczystość, lecz również posępnosć i apatyczną obojętność – „grzechy raczej osobliwe”, jak powiada Sidgwick¹⁰.

UŻYTECZNOŚĆ MARGINALNA A MORALNOŚĆ ASPIRACJI

Wspomniałem poprzednio, że jeśliby szukać powinowactwa między dziedzinami badań humanistycznych, to okaże się, że moralność obowiązku jest najbliższej spokrewniona z prawem, natomiast moralność aspiracji – z estetyką. Obecnie zamierzam wdać się w rozważania, które wydać się mogą nieco dziwaczne. Chcę mianowicie określić zależność między dwoma wspomnianymi rodzajami moralności a sposobem rozumowania typowym dla nauk ekonomicznych.

Wstępna trudność polega na tym, że wśród samych ekonomistów brak zgody odnośnie do tego, co jest przedmiotem ich badania. Mimo iż ekonomię zasłużenie uważa się za najbardziej rozwiniętą dyscyplinę nauk społecznych, nadal oczekujemy definitywnej odpowiedzi na pytanie: „O czym ona właściwie traktuje?” Większość rozpraw ekonomicznych zadowala się wprowadzeniem czytelnika w przedmiot swych rozważań za pomocą mniej lub bardziej przemawiającego do wyobraźni wyliczenia rodzajów problemów, które szczególnie interesują ekonomistów. Poza tym czytający zdany jest na własne siły, gdy ma rozstrzygnąć, co właściwie studiuje¹¹.

Istnieją jednak nieliczne próby poważnego zdefiniowania przedmiotu ekonomii¹². Prowadzą one do dwóch koncepcji. Według pierwszej, ekono-

¹⁰ H. Sidgwick: *Outlines of the History of Ethics*, Boston 1960, s. 129.

¹¹ P. A. Samuelson: *Economics: An Introductory Analysis*. Jest to podobno jeden z najpowszechniej używanych podręczników uniwersyteckich, jakie kiedykolwiek zostały opracowane. W drugim wydaniu (Nowy Jork 1951, s. 14–16) odnajdujemy analizę „granic i ograniczeń ekonomii”, w której przedstawiono pogląd, iż ekonomia ma do czynienia wyłącznie ze środkami, a nie ma nic do powiedzenia o celach. W piątym wydaniu (Nowy Jork 1961, s. 5–6) ta próba ograniczenia przedmiotu ekonomii znikła, a na jej miejsce wprowadzono wyliczenie zagadnień, którymi ekonomia się zajmuje.

Interesujący wywód, iż ekonomię charakteryzuje określony rodzaj celu i nie jest ona kompetentna, by odpowiadać na pytania, kiedy się od tego celu abstrahuje, znajdujemy w R. F. Harrod: *Scope and Method of Economics*, w: *Readings in Economic Analysis*, t. I, Nowy Jork 1950, s. 1–30.

¹² Najbardziej poczytnym ujęciem tego zagadnienia jest praca – L. Robbins: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Londyn 1935.

mia zajmuje się stosunkami wymiany. Zgodnie z drugą, istotą ekonomii jest zasada użyteczności marginalnej, która wymaga najbardziej efektywnego przeznaczenia dostępnych środków, aby osiągnąć założone cele. Typowym przykładem, za którego pomocą ilustruje się różnicę między tymi dwiema koncepcjami, jest oczywiście przypadek Robinsona Crusoe. Co najmniej do czasów pojawienia się Piętaszka nie było nikogo, z kim Robinson mógł wejść w stosunki wymiany, chyba że powiemy metaforycznie, iż wymieniał swą własną pracę na płody przyrody. Jeśli ekonomia polega na stosunkach wymiany, Robinson nie miał zgoła żadnych problemów ekonomicznych. Musiał on jednak decydować, w jaki sposób wykorzystać te skąpe środki, którymi dysponował, przede wszystkim własny czas i energię. Zanim podjąłby się uprawy roli, musiałby rozważyć, czy rybołówstwo nie przyniesie od razu większych korzyści. W tym sensie Robinson miał problemy ekonomiczne i to nader poważne.

Sądzę, że zachodzi uderzająca analogia między tymi dwiema koncepcjami ekonomii a dwoma rodzajami moralności, o których mowa jest w tym rozdziale. Ekonomia wymiany jest dokładnym odpowiednikiem moralności obowiązku, natomiast ekonomii użyteczności marginalnej odpowiada moralności aspiracji. Zaczniemy od tej drugiej analogii.

Moralność aspiracji dotyczy naszych wysiłków, które mają na celu najlepsze wykorzystanie naszego krótkiego życia. Ekonomia użyteczności marginalnej ma zaś do czynienia z naszymi wysiłkami uczynienia najlepszego użytku z ograniczonych zasobów ekonomicznych. Są one do siebie podobne nie tylko ze względu na ich ukierunkowanie, lecz również na przejawiane ograniczenia. Powiada się, że moralność aspiracji zakłada z konieczności pewną koncepcję życia najbardziej godziwego, choć nikt nie umie powiedzieć, na czym ono polega. To samo zastrzeżenie może być równie słusznie sformułowane pod adresem zasady użyteczności marginalnej. Zgodnie z tą zasadą, konsument stara się uzyskać wyrównaną korzyść z każdego wydanego dolara. Gdy wyda tyle pieniędzy na książki, że korzyści osiągane z tych wydatków zaczynają wyraźnie maleć, przeznaczyć może swe środki na coś innego, powiedzmy – na bardziej wyszukane i wykwintne pożywienie. Przy założeniu, że można jakoś porównywać i przyrównywać wydatki na zasadniczo odmienne cele, zmiana ta wydaje się świadczyć o istnieniu pewnego ostatecznego miernika, wspólnego dla książek, pożywienia, odzieży oraz wszelkich innych dóbr i usług, na które człowiek może wydawać pieniądze. Zwolennik teorii użyteczności marginalnej nie potrafi jednak określić, na czym ten wspólny miernik polega.

W odróżnieniu wszakże od zwolennika moralności aspiracji może on ukryć swą niewiedzę za pomocą zabiegu werbalnego. Wyśmienie nadaje się do tego słowo „użyteczność”. Kiedy użyteczność dobra *A* o wartości jednego dolara spada poniżej użyteczności dobra *B* o tej samej cenie, konsument przeznaczswe środki na nabywanie tego drugiego. Właśnie za pomocą słowa „użyteczność” ekonomista ukrywa swą niezdolność wskazania jakiegoś dobra ekonomicznego, które stoi ponad wszystkimi innymi i służy jako podstawa wyboru. Słabym punktem ekonomisty jest tu w gruncie rzeczy to samo, co w przypadku moralisty, który pretenduje do wskazywania ludziom drogi wiodącej do życia godziwego, ale nie umie określić, czym jest lub czym być powinien najwyższy cel życia¹³.

Podjęta przez Benthama próba zastąpienia doskonałości jako celu przez przyjemność polegała w istocie na wprowadzeniu do moralności tego samego ukrytego defektu, na który notorycznie cierpi ekonomia. Nie sposób bronić twierdzenia, że wszelkie ludzkie dążenia mają na celu przyjemność, nie rozszerzając zarazem tego pojęcia do takiego stopnia, że – podobnie jak użyteczność w ekonomii – staje się ono workiem bez dna, do którego wrzucać można każde pragnienie lub wysiłek człowieka. Jeśli zaś śladem Milla silimy się na wybiórczość i nie wrzucamy do tego worka wszystkiego bez wyjątku, to dochodzimy nie tyle do zasady maksymalnego szczęścia, co do czegoś w rodzaju greckiej koncepcji doskonałości.

Wobec braku jakiegos najwyższego dobra moralnego lub ekonomicznego odwołujemy się ostatecznie – zarówno w etyce, jak w ekonomii – do idei równowagi: „Nie za dużo i nie za mało, zachować miarę”. Nie jest to przy tym tak banalne, jak się pierwotnie wydaje. Charakterystyczną cechą istot ludzkich jest dążenie do wielu celów; obsesyjne zainteresowanie jednym tylko celem słusznie może być traktowane jako symptom choroby umysłowej. Św. Tomasz z Akwinu wypowiada interesującą – jak się zdaje – uwagę, że istnienie ostatecznego celu życia ludzkiego wyraża się właśnie w odchodzeniu od jednego celu do innego. Gdyby bowiem nie istniał wzorzec decydujący o zmianie celów, dążylibyśmy ciągle w tym

¹³ Mógłby ktoś oponować, powiadając, że porównanie w tekście miesza opis z nakazem. W odróżnieniu od filozofa moralności, ekonomisty nie obchodzi kwestia, czego konsument powinien chcieć; opisuje on jedynie proces oceniania i stwierdza, że termin „użyteczność” jest do tego przydatny. Pogląd ten jednak pomija trudności związane z próbą opisanie procesu, który sam ma charakter wartościowania, w terminach niewartościujących. (Trudności te były tematem mojej dyskusji z profesorem E. Nagelem – zob. „Natural Law Forum” III, 1958, s. 68–104; IV, 1959, s. 26–43). Ekonomista może się nie troszczyć o to, czego chce konsument, ale nie może być obojętny wobec sposobu, w jaki konsument podejmuje decyzje na ten temat. Jeśli ma on zrozumieć ten proces, musi być zdolny wziąć w nim zastępczo udział i rozumieć jego istotę.

samym kierunku. Skoro zaś jest to niemożliwe i absurdalne, to wynika stąd, że gdyby nie kierował nami jakiś cel ostateczny, powstrzymywalibyśmy się w ogóle od działania, nie dążąc w żadnym kierunku¹⁴.

Cokolwiek mielibyśmy sądzić o tym paradoksalnym rozumowaniu, Arystotelesowa koncepcja „złotego środka” bynajmniej nie jest banalna. Nie należy tylko mylić jej z nowożytną ideą „drogi pośredniej”. Dla nowożytnych „droga pośrednia” to droga najłatwiejsza, wymagająca minimum zaangażowania. Dla Arystotelesa złoty środek to droga trudna, niebezpieczna dla gnuśnych i niewprawnych. Pod tym względem, wymaga ona podobnej przenikliwości i inteligencji co sprawne zarządzanie.

WZAJEMNOŚĆ A MORALNOŚĆ OBOWIĄZKU

Tyle jeśli chodzi o stosunek między moralnością aspiracji a poglądem na ekonomię, który traktuje tę ostatnią jako sztukę rozważnego zarządzania. Powróćmy teraz do zasygnalizowanego uprzednio powinowactwa między moralnością obowiązku a ekonomią wymiany.

Jest rzeczą oczywistą, że obowiązki – zarówno moralne, jak i prawne – rodzić się mogą z wymiany; dajmy na to – z wymiany obietnic lub z obietnicy na przyszłość w zamian za czyn dokonany teraz. Istnieje zatem obszar, do którego odnosi się zarówno pojęcie wymiany, jak obowiązku. Z drugiej strony, byłoby z pewnością przesadą, gdybyśmy próbowali bezpośrednio z wymiany wywodzić wszelkie obowiązki. Możemy na przykład twierdzić, że obywatel ma moralny obowiązek brać udział w głosowaniu i zabiegać o informacje niezbędne do tego, by głosować rozsądnie, nie zakładając przy tym, że obowiązek ten płynie z transakcji między nim a rządem lub między nim a innymi obywatelami.

Aby ustalić powinowactwo między obowiązkiem a wymianą, potrzebny jest nam czynnik pośredniczący. Wymiana jest w gruncie rzeczy tylko szczególnym wyrazem bardziej ogólnego i niekiedy subtelniejszego systemu relacji. W literaturze poświęconej moralności obowiązku pełno jest odwołań do czegoś na wzór zasady wzajemności.

Nawet wśród egzaltowanych wezwań Kazania na Górze powtarza się nuta roztropnej wzajemności, która pobrzmiewa w innych miejscach Pisma Świętego: „Nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni. Bo takim sądem, jakim sądzicie, i was osądzą; i taką miarą, jaką wy mierzycie, wam

¹⁴ Tomasz z Akwinu: *Summa Contra Gentiles*, III, rozdz. II.

odmierzą. [...] Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem to jest [istota] Prawa i Proroków”¹⁵.

Tego rodzaju wskazania – a odnaleźć je można we wszystkich moralnościach obowiązku – nie zakładają, oczywiście, że wszelki obowiązek wyrasta ze stosunku bezpośrednio zawartej umowy. Widać to wyraźnie, gdy przeformułujemy złotą regułę w następujący sposób: „Gdy tylko otrzymam od ciebie zapewnienie, że traktować mnie będziesz tak, jak sam życzylibyś sobie być traktowany, gotów będę z kolei zapewnić ci takie traktowanie”. Nie jest to język umowy moralnej ani nawet przyjacielskiego układu, lecz raczej ostrożnej transakcji między wrogami. Przyjęcie jej jako zasady ogólnej oznaczałoby więc całkowite zerwanie więzi społecznej.

Złota reguła nie stwierdza, że społeczeństwo zasadza się na wyraźnie określonych stosunkach umownych, lecz że utrzymuje je w całości więź wzajemności. Ślady tej koncepcji odnaleźć można we wszystkich sformułowaniach moralności obowiązku, zarówno tych, które nacechowane są przywiązaniem do własnego interesu, jak i tych, które opierają się na wzniosłych wymogach imperatywu kategorycznego. Gdziekolwiek wezwanie do obowiązku próbuje znaleźć sobie uzasadnienie, czyni to w kategoriach przypominających zasadę wzajemności. Tak na przykład, skłaniając opornego, by wziął udział w głosowaniu, z pewnością niemal użyjecie następującego argumentu: „Co byś powiedział, gdyby każdy postępował tak, jak ty?”

Mógłby ktoś wysunąć zastrzeżenie, że uwagi te dotyczą raczej retoryki moralności obowiązku niż jej socjologii. Jest rzeczą naturalną, że moralista, skłaniając kogoś do spełnienia niemilego dlań obowiązku – zawsze odwoła się w swej argumentacji do interesu osobistego tego człowieka. Jest również oczywiste, że każdy, kto usiłuje skłonić innego do pogodzenia się z niepożądanym przymusem, który w istocie ma charakter zewnętrzny, będzie się starał stworzyć wrażenie, iż został on dobrowolnie przyjęty. Tak właśnie brutalna rzeczywistość władzy zasłania się zawsze fikcją pierwotnej umowy społecznej.

Sądzę, że argumentacja ta jednak nie docenia stopnia, w jakim zasada wzajemności wynika nie tylko z nabywanej wiedzy i formacji intelektual-

¹⁵ Ewangelia według św. Mateusza, 7, 1–2, 12, w przekładzie Biblii Tysiąclecia, wyd. 5, Poznań 2000. Por. także Księgę Powtórzonego Prawa, 7, 11–12 – „Strzeż przeto poleceń, praw i nakazów, które ja tobie polecam dzisiaj wypełnić. Za słuchanie tych nakazów i pilne ich wykonywanie będzie ci twój Bóg, Jahwe, dochowywał przymierza i miłosierdzia, które poprzysiągł przodkom twoim”, *ibidem*.

nej, lecz także zakorzeniona jest w praktyce społecznej. Przytoczona wyżej parafraza złotej reguły jest oczywistym wypaczeniem jej intencji. Nie sądzę jednak, by jej sens został wypaczony, gdybyśmy dodali takie oto mniej więcej uzupełnienie: „Z chwilą, gdy tylko okaże się w sposób oczywisty, że nie masz najmniejszego zamiaru traktować mnie tak, jak życzylibyś sobie samemu być traktowany, będę się czuł zwolniony z obowiązku traktowania ciebie tak, jak ja chciałbym być traktowany przez ciebie”. Tu element wzajemności zostaje oddzielony od obowiązku; stanowi on coś w rodzaju „zabezpieczenia”. Ludzie dobrze wiedzą, że inni miewają w tej kwestii różne poglądy. Są jednak przypadki, kiedy wszelka dyskusja staje się niemożliwa. Kiedy skłaniam kogoś, by poszedł do urny wyborczej, moje wezwanie traci na sile, jeśli osoba przekonywana dobrze wie, że nie ma szans, by głosy zostały uczciwie policzone.

Obowiązek wyborczy nie jest absolutny, lecz zależy od spełnienia pewnych oczekiwań dotyczących postępowania innych. Pozostaje to prawdą nawet dla obywatela, który wiedząc, że jego głos nie zostanie policzony – mógłby wziąć udział w wyborach w celu wykazania fałszerstwa. Jeśli jednak wszyscy naokoło pozostaną obojętni na jego postępowanie – nikt w ogóle nie zareaguje na fakt nieprawidłowości wyborów – mija się ono całkowicie z celem.

W tym szerokim sensie, idea wzajemności zawarta jest w pojęciu obowiązku, przynajmniej gdy chodzi o obowiązek wobec społeczeństwa lub wobec innej odpowiedzialnej osoby. Można byłoby wyobrazić sobie więź społeczną całkowicie wolną od obowiązków. Wiąż taka istnieć może między dwojgiem kochających się osób lub w małej grupie, złączonej przez jakieś niebezpieczeństwo, stawiającej – powiedzmy – ostatni opór otaczającemu ją wrogowi. W takich okolicznościach nie myśli się o ocenie udziału każdej poszczególniej osoby. Właściwą zasadą organizacyjną byłoby tu: „Jeden za wszystkich, wszyscy za jednego”. Jednakże skoro tylko udział każdego zostaje określony i jest oceniany – co jednocześnie oznacza powstanie obowiązku – istnieć musi jakiś wzorzec, za którego pomocą określa się rodzaj i rozmiar oczekiwanego udziału. Wzorzec ten wyprowadzany być musi z układu stosunków społecznych, który zespala działania indywidualne. Zerwanie tego układu musi – jeśli mamy oceniać sprawę choćby z odrobiną rozsądku – zwalniać jednostkę z jej obowiązków, których jedyną racją bytu było utrzymanie więzi społecznej.

Przedstawiona wyżej argumentacja zakłada *implicite* koncepcję pewnego rodzaju anonimowej współpracy między ludźmi, za której pośrednictwem

działania indywidualne zostają ukierunkowane przez instytucje i procedury zorganizowanego społeczeństwa. Koncepcja ta – jak się zdaje – jest dość odległa od zwykłej wymiany dóbr ekonomicznych. Powinniśmy pamiętać, że nawet bezpośredni i jawny stosunek wzajemności nie sprowadza się do czegoś w rodzaju końskiego targu. Załóżmy na przykład, że dwie osoby składają sobie nawzajem obietnicę, iż przekażą równe datki na jakiś cel dobroczynny. Nie mamy tu do czynienia ani ze zwykłymi motywami działania we własnym interesie, ani ze współzawodnictwem stron. Z pewnością jednak mamy do czynienia ze stosunkiem wzajemności i – zakładając, że w grę nie wchodzi żadne prawa dotyczące dobroczynności – niedotrzymanie obietnicy przez jedną osobę słusznie musi zwolnić z niej i drugą. Obowiązki obu wynikają z określonego stosunku wzajemności i na nim są oparte. Jest to przy tym stosunek tego samego rodzaju, co ten, który wiąże – tyle że w sposób bardziej skomplikowany – członków społeczeństwa.

Skoro prawdą jest, że obowiązki z reguły sprowadzone mogą być do zasady wzajemności, to prawdą jest również, że wzajemność, z której dany obowiązek płynie, dostrzegalna być może w rozmaitym stopniu. Niekiedy jest ona oczywista dla tych, których dotyczy. Kiedy indziej, by ją odkryć, należy podążyć ukrytymi i subtelными ścieżkami przez instytucje i praktykę społeczną. Stąd pytanie: „W jakich okolicznościach obowiązek prawny lub moralny staje się najbardziej zrozumiałą i łatwiejszą do akceptacji dla tych, których dotyczy?” Sądzę, że można wyróżnić trzy warunki optymalnej skuteczności idei obowiązku. Po pierwsze, stosunek wzajemności, z którego obowiązek płynie, wynikać musi z dobrowolnej umowy między bezpośrednio zainteresowanymi stronami – one właśnie „tworzą” obowiązek. Po drugie, wzajemny udział obu stron musi być w pewnym sensie równy co do wartości. Aczkolwiek koncepcja dobrowolności sama już mocno odwołuje się do poczucia sprawiedliwości, odwołanie to ulega jeszcze wzmocnieniu, gdy dochodzi czynnik równego udziału. Nie można tu mówić o dokładnej identyczności, albowiem nie ma sensu wymieniać – powiedzmy – książki lub idei na dokładnie tę samą książkę lub ideę. Stosunek wzajemności wiąże ludzi nie wbrew różnicom między nimi, lecz właśnie dlatego, że są różni. Kiedy więc domagamy się równości w stosunku wzajemności, chodzi o pewną miarę wartości, która da się odnieść właśnie do rzeczy różnego rodzaju. Po trzecie wreszcie, wzajemne stosunki w społeczeństwie muszą być dostatecznie płynne, tak aby ten sam obowiązek, którego spełnienie ktoś mi jest winny dzisiaj, spadał na mnie wobec niego jutro, czyli – innymi słowy – stosunek obowiązku musi być

teoretycznie i praktycznie zwrotny. Gdyby symetrii tej nie było, nie potrafilibyśmy odpowiedzieć na pytanie Rousseau: „Dlaczego ja, będąc sobą, powinienem postępować tak, jak bym był inną osobą, skoro jestem niemal pewien, że nigdy nie znajdę się w jej sytuacji?”¹⁶

Takie zatem są te trzy warunki optymalnej realizacji koncepcji obowiązku, które czynią ją najbardziej zrozumiałą i strawną dla ludzi. Odpowiedź na pytanie: „W jakiego rodzaju społeczeństwie istnieje największa szansa na spełnienie tych warunków?” – wydać się może zaskakująca. Dzieje się tak w społeczeństwie opartym na wymianie. Członkowie takiego społeczeństwa *ex definitione* wchodzi w bezpośrednie i dobrowolne stosunki wymiany. Jeśli zaś mowa o równości, to dokładną miarę wartości różnorodnych dóbr zapewnić może tylko coś w rodzaju gospodarki wolnorynkowej¹⁷. Bez takiej miary koncepcja równości traci podstawy i staje się czystą metaforą. Wreszcie, uczestnicy wymiany często zmieniają role: raz sprzedają, raz kupują. Obowiązki, jakie wynikają z ich stosunków wymiany, są zatem zwrotne nie tylko w teorii, ale i w praktyce. Odwracalność ról, która charakteryzuje społeczeństwo oparte na wymianie, nie występuje w tej mierze w żadnym innym. Jest to oczywiste, jeśli zastanowić się nad obowiązkami między rodzicami i dziećmi, mężem a żoną, obywatelami i rządem. Hayek uważa, że rządy prawa zależne są od takich warunków społecznych, które zezwalają ludziom nadawać jednego dnia ich obowiązkom formę prawną bez wiedzy, czy dnia następnego obowiązki te będą spoczywać na nich, czy też inni będą musieli je spełniać wobec nich. Jest oczywiste, że Hayek ma tu na myśli społeczeństwo zorganizowane na zasadach gospodarki rynkowej. Przewiduje on upadek rządów prawa w każdym społeczeństwie, które z nich zrezygnuje¹⁸.

Analiza ta prowadzi do zaskakującego wniosku, a mianowicie, że tylko w warunkach kapitalizmu koncepcja obowiązków moralnych i prawnych

¹⁶ Fragment z Rousseau pochodzi z IV księgi *Emila*; cyt. za G. del Vecchio: *Justice*, Edinburgh 1952, s. 96. Rousseau formułuje to pytanie występując przeciwko utylitarystycznej koncepcji obowiązku. Sam Del Vecchio w swej analizie sprawiedliwości przypisuje duże znaczenie wzajemności. Odróżniając żądanie od roszczenia, wskazuje on, że roszczenie zakłada istnienie zasady ogólnej, zgodnie z którą zamiana ról stron nie zmieni uprawnień, a tylko jego podmiot. Ta abstrakcyjna wzajemność traci wiele na sile przekonywania, kiedy odwrócenie ról jest istotnie niemożliwe. Niewolnika – na przykład – nie zadowolą bynajmniej, jeśli mu powiemy, że gdyby się urodził panem, a jego pan był niewolnikiem, to miałby on prawo wydawać polecenia, które obecnie sam musi spełniać.

¹⁷ Należy jednak przypomnieć, że istniały propozycje zarządzania gospodarką socjalistyczną na zasadach rynku. Patrz na przykład O. Lange, F. M. Taylor: *On the Economic Theory of Socialism*, Minneapolis 1938, s. 55–129.

¹⁸ E. Streissler (red.): *The Roads to Serfdom*, Londyn 1969, s. 72–87.

uzyskać może pełne rozwinięcie. Zresztą, do tego właśnie wniosku doszedł znany niegdyś autor, Eugeniusz Paszukanis – bodaj jedyny myśliciel radziecki, o którym można powiedzieć, że wniósł wybitny wkład do filozofii społecznej¹⁹. Koncepcja Paszukanisa uzyskała rozgłos jako towarowa teoria prawa, choć lepiej by do niej pasowała nazwa towarowej teorii obowiązków prawnych i moralnych. Koncepcja ta wspierała się na dwóch podstawowych zasadach myśli marksistowskiej. Po pierwsze, na tezie o decydującej roli czynnika ekonomicznego, zgodnie z którą instytucje oraz zasady prawne stanowią rodzaj „nadbudowy”, odzwierciedlającej ekonomiczną organizację społeczeństwa; po drugie, na tezie, że w osiągniętym ostatecznie stadium komunizmu prawo i państwo będą obumierać.

Argumentacja Paszukanisa w jej głównych zarysach była nader prosta. Ekonomiczna struktura społeczeństwa kapitalistycznego wyznaczona jest przez stosunki wymiany. Wynika stąd, że polityczne i prawne instytucje takiego społeczeństwa prześlągnięte będą przez kategorie wzajemności. Tak na przykład, w tak zwanym burżuazyjnym kodeksie karnym znajdujemy listę przestępstw oraz odpowiadających im kar i form pokuty – coś w rodzaju cennika za niewłaściwe zachowania. W prawie prywatnym główną rolę odgrywają osoby prawne, będące podmiotem praw i obowiązków, wyposażone w zdolność do czynności prawnych. Stanowią one odpowiednik uczestników procesów wymiany dóbr ekonomicznych. W ustroju komunistycznym zarówno wymiana dóbr, jak wszelkie z niej wynikające prawne i polityczne koncepcje znikną. W szczególności, nie będą w nim istniały uprawnienia i obowiązki prawne.

Ta sama analiza rozciągnięta została na obszar moralności. W ustroju komunistycznym moralność – taka jak zazwyczaj jest pojmowana (to znaczy moralność obowiązków) – przestanie spełniać jakiejkolwiek funkcje. O tym, jak daleko posuwał Paszukanis swą teorię, świadczy choćby jego stosunek do Kanta. Pogląd Kanta, iż powinniśmy traktować bliźniego jako cel, a nie jako środek, traktowany jest zazwyczaj jako jeden z najszlachetniejszych rysów jego filozofii. Dla Paszukanisa był on jedynie refleksem gospodarki rynkowej. Tylko bowiem wchodząc w stosunki wymiany sprawić możemy, by inni służyli spełnianiu naszych celów, kiedy my sami służyliśmy spełnianiu ich. W istocie każdy rodzaj stosunku wzajemności, jakkolwiek byłby zapośredniczony przez instytucje społeczne, sprawia, iż człowiek występuje w podwójnej roli – jako cel dla siebie samego i jako środek do

¹⁹ E. Paszukanis: *The General Theory of Law and Marxism*, w: *Soviet Legal Philosophy*, Cambridge 1951, s. 111–225.

osiągania celów przez innych. Wobec tego, że nie istnieje ostra, wyraźna granica między *implicite* zakładaną wzajemnością a bezpośrednią wymianą, Paszukanis dochodzi do wniosku, że po ostatecznym zwycięstwie komunizmu – wszelkie obowiązki moralne zanikną.

Współcześni Paszukanisa w stalinowskiej Rosji uznali te poglądy za zbyt radykalne – a przynajmniej za niewygodne dla siebie – i zlikwidowali ich autora w 1937 roku. By oddać mu sprawiedliwość, należy powiedzieć, że poglądy te miały mocne korzenie w naukach klasyków komunizmu. Znajdowały uzasadnienie w ściśle powiązanych ze sobą koncepcjach nadbudowy oraz obumierania państwa i prawa. Ze względu na ich emocjonalne zabarwienie, szczególnie bliskie były one myśli Marksa, zwłaszcza młodego, kiedy ten pasjonował się problemem „alienacji”. Marks żywił – jak się zdaje – silną niechęć do wszelkich zasad czy sposobów organizacji społeczeństwa, zmuszających człowieka, by był środkiem do osiągnięcia celów przez innych, mimo iż przymus taki wynika bezpośrednio nie tylko z wymiany, lecz z wszelkiej formalnej organizacji społeczeństwa. Niechęć ta znajduje wyraz w żywionej przez niego całej życie antypatii do wszelkiego formalnego podziału pracy. Wspomniana antypatia jest tym bardziej interesująca, że wydaje się nieprawdopodobne, by Marks nie zdawał sobie sprawy, iż produkcja gospodarcza w komunizmie byłaby niemożliwa bez korzyści płynących z podziału funkcji. Ta zasadnicza niechęć do wzajemnej zależności między ludźmi znajduje najdobitniejszy wyraz we fragmencie z wczesnych *Rękopisów*. Opisując życie w społeczeństwie burżuazyjnym, to jest w społeczeństwie opartym na wymianie, Marks stwierdza, że jest to społeczeństwo, w którym „człowiek traktuje innych jako środki, sprowadza samego siebie do roli środka i staje się igraszką obcych sił”²⁰.

Temu wypełnionemu zjadliwością fragmentowi z Marksa przeciwstawić możemy opis wymiany ekonomicznej w ujęciu unitariańskiego pastora Philipa Wicksteeda, który został ekonomistą: „W całej sferze wymiany rzeczy działać możemy zazwyczaj sprawniej pośrednią metodą popierania celów innych niż bezpośrednią metodą dążenia do własnych [...]. Wchodzimy w stosunki gospodarcze z innymi ludźmi nie dlatego, że nasze cele są egoistyczne, lecz z tej racji, że ci, z którymi mamy do czynienia, są względnie obojętni wobec naszych celów, a tak jak my, zainteresowani są własnymi, które z kolei są dla nas raczej obojętne [...]. Z pewnością

²⁰ R. C. Tucker: *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Nowy Jork 1961, s. 105. Książkę tę polecić można każdemu, kto pragnie zrozumieć, na czym polegał ładunek moralny myśli Marksa.

w fakcie wzajemnego popierania cudzych dążeń ze względu na interes własny nie ma niczego, co mogłoby obrażać nasze uczucia wyższe [...]. Ekonomiczna więź, to znaczy wymiana, nieskończenie rozszerza naszą swobodę posunięć. Pozwala nam bowiem tworzyć grupy powiązane spójnością (rozmaitych) umiejętności i zasobów oraz inne grupy powiązane wspólnotą celów, przy czym nie prowadzi to do «podwójnej koincydencji», co w przeciwnym przypadku byłoby nieuchronne»²¹.

Gdyby czas dał się cofnąć, a Marks zapoznałby się z tą wypowiedzią i zaakceptował jej myśl, świat mógłby dziś wyglądać zupełnie inaczej.

USTAWIENIE WSKAZÓWKI NA SKALI MORALNEJ

Pora powrócić do bardziej ogólnego porównania koncepcji ekonomicznych i moralnych. Mówiąc o stosunku między dwiema moralnościami, skorzystałem z analogii do skali biegnącej od elementarnych warunków życia społecznego ku najwyższym ludzkim dążeniom do doskonałości. Dolna część tej skali odpowiada moralności obowiązków, górna – moralności aspiracji. Oba te obszary dzieli od siebie płynna granica, którą trudno ściśle umiejscowić na skali, ale która ma znaczenie pierwszorzędne.

Granica ta oddziela zasadniczo od siebie moralność obowiązku i moralność aspiracji. Jeśli moralność obowiązku wykracza poza właściwy sobie obszar, żelazne jarzmo narzuconych powinności tłumić może twórczość i spontaniczność inicjatyw obywatelskich. Jeśli – przeciwnie – moralność aspiracji sięga terenu właściwego obowiązkowi, ludzie mogą zacząć oceniać swe powinności według własnych wzorców. Wówczas szybko obudzić możemy się w świecie, w którym poeta strąca żonę w przepaść, jest bowiem przekonany – może i słusznie – że pozbywszy się jej, w pełni rozwinie swe możliwości twórcze.

Podobny stosunek zachodzi między ekonomią wymiany a ekonomią użyteczności marginalnej. Dla zasady użyteczności marginalnej nie ma nic świętego. Wszelkie istniejące układy społeczne mogą zostać przeorganizowane w imię wzrostu korzyści ekonomicznych. Ekonomia wymiany – przeciwnie – opiera się na dwóch nienaruszalnych podstawach; są nimi własność i swoboda umów. Ogranicza działanie we własnym interesie przez

²¹ Ph. Wicksteed: *The Common Sense of Political Economy*, Londyn 1933, s. 156, 179–180.

obowiązek dotrzymywania umów i poszanowania własności. Bez poważania dla tych instytucji system wymiany utraciłby swe podstawy, nikt nie mógłby cieszyć się na tyle stabilną sytuacją, by wiedzieć, co sam ma do zaoferowania i czego może się spodziewać od kontrahenta. Z drugiej strony, nienaruszalność własności i obowiązek dotrzymywania umów mieścić się muszą we właściwych granicach. Po ich przekroczeniu wysiłek społeczny, mający na celu najbardziej efektywne wykorzystywanie zasobów, zostaje udaremiony przez system niezaprzeczalnych praw osobistych i instytucjonalnych. Przykładem może być dopuszczenie do praktyk monopolistycznych, które to działania przekraczają właściwe granice korzystania z posiadanych zasobów. Znowu mamy tu do czynienia z problemem umiejscowienia naszej wyimaginowanej wskazówki we właściwym miejscu. I raz jeszcze ekonomista cieszy się przewagą nad moralistą. Jeśli on również ma kłopot z właściwym przeprowadzeniem wspomnianej granicy, może przynajmniej ukryć swe rozterki za przemawiającym do wyobraźni słownictwem (które w tym wypadku wykracza poza niewinną przezroczystość słowa „użyteczność” i wprowadzić takie terminy, jak „monopol”, „monopol kupna”, „działanie równoległe” czy „ceny sztytne”).

Może twierdzić, że wszelkie obowiązki – prawne lub moralne – niezależnie od tego, czy wyrastają z wymiany, czy z innych stosunków, wykazują pewną stabilność. Zarazem, do natury wszelkich ludzkich dążeń do doskonałości, włącznie z dążeniem do maksymalnej efektywności ekonomicznej, należy przystosowywanie się do zmiennych warunków. Zasadniczym problemem wszelkiego planowania społecznego jest zatem utrzymanie równowagi między podstawowymi strukturami a płynnością zdolności adaptacyjnych. Jest to problem wspólny dla moralności, prawa, ekonomii, estetyki oraz – jak to wykazał Michael Polanyi – również dla nauki²². Nie potrafimy należycie go zrozumieć, jeśli myślimy o nim posługując się utartym przeciwieństwem wolności i bezpieczeństwa. Problem polega bowiem nie tylko na tym, czy jednostki czują się wolne albo bezpieczne, lecz również na osiągnięciu harmonii i równowagi między – często anonimowymi – procesami społecznymi w ich całokształcie²³.

²² M. Polanyi: *The Logic of Liberty*, Londyn 1951; idem: *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago 1958.

²³ Można twierdzić, że problem funkcji statusu lub instytucjonalnej roli jest fragmentem obszerniejszego zagadnienia. Znaczna część analizy tego problemu, którą przeprowadził Chester Barnard, mogłaby zostać sformułowana w terminach użytych w tekście. Por. Ch. Barnard: *Organization and Management*, Cambridge 1948.

Mówiąc nieco paradoksalnie, nawet istotne społeczne rygory nie mogą się utrzymać samą mocą swego istnienia, lecz muszą natarczywie domagać się uznania. Holmes zauważył kiedyś, że każde uprawnienie domaga się przyznania mu cechy bezwzględności²⁴. Można twierdzić, iż właśnie w tym dążeniu wyraża się istota pojęcia „uprawnienie”, obojętne czy ma ono charakter prawny, czy moralny. Podobnie można sądzić, że idea obowiązku polega na jego oporności wobec ograniczeń. W przeciwieństwie do dezyderatów, ostrożnych rad, wezwań do niejasnych ideałów itp., uprawnienia i obowiązki (zarówno prawne, jak moralne) stanowią zasadnicze elementy procesów decyzyjnych człowieka. W konkretnych okolicznościach mogą one ulegać ograniczeniom, niemniej należy się liczyć z ich opornością.

Przedstawiony wyżej pogląd jest blisko spokrewniony z kategorią *defeasible concepts* H. L. A. Harta²⁵. Stwierdzając fakt zawarcia umowy, nie uznajemy za rzecz oczywistą zaciągnięcia określonych zobowiązań. Byłoby to naginaniem zasad sprawiedliwości. Uznajemy istnienie obowiązku z tego tytułu, o ile nie zachodzą wady oświadczenia woli, takie jak brak świadomości lub swobody czy groźba. Widać w tym przejaw moralności obowiązku, wyrażającej się w prawie – do utrzymania integralności swej domeny i ochrony jej przed erozją, którą grozi pogląd usiłujący dać rozwiązanie zbyt wielu problemom naraz.

NAGRODY I KARY

Pozostaje nam wspomnieć pokrótce o ostatnim przejawie różnicy między moralnością obowiązku a moralnością aspiracji. Mam mianowicie na myśli sposób, w jaki różnica ta znajduje mimowolne uznanie w społecznej praktyce wynagradzania i karania.

Jest rzeczą zrozumiałą, że w moralności obowiązku kary mają pierwszeństwo przed nagrodami. Nie wynagradzamy ani nie chwalimy człowieka za to, że przestrzega minimalnych wymogów życia społecznego.

²⁴ „Wszystkie prawa mają tendencję do absolutyzowania się aż do granic logicznej możliwości. Wszystkie jednak w istocie są ograniczone przez sąsiedztwo zasad polityki innych niż te, na których gruncie dane uprawnienie wyrasta, a które są na tyle potężne, by okazać w pewnych okolicznościach swą przewagę” – O. W. Holmes: *Hudson County Water Company v. McCarter*, 209 U.S., 1908, s. 349 i 355.

²⁵ H. L. A. Hart: *The Ascription of Responsibility and Rights*, w: A. G. N. Flew: *Essays on Logic and Language*, Oxford 1951, s. 145–166.

Pozostawiamy go w spokoju i skupiamy uwagę na tym, kto się wymogom tym nie podporządkowuje, potępiając jego postępowanie lub stosując bardziej drastyczne środki. Względy symetrii każałyby sądzić, że w moralności aspiracji, która kieruje do doskonałości – nagrody i pochwały powinny pełnić taką samą rolę, co kary i potępienia w moralności obowiązków. To zwierciadlane odbicie zachowane jest w praktyce tylko do pewnego stopnia. Symetrię narusza fakt, że im bardziej człowiek zbliża się do doskonałości, tym mniej kompetentni do oceny jego osiągnięć stają się inni.

Przyznawanie nagród i wymierzanie kar przenika całe życie społeczne, wykracza daleko poza dziedzinę prawa. Mamy z nim do czynienia w działalności wychowawczej, w przemyśle, rolnictwie czy sporcie. Gdziekolwiek przyznaje się wyróżnienia lub nakłada ograniczenia, wybiera się naturalnie jakiegoś arbitra lub komitet podejmujący decyzję. Niezależnie od tego, czy chodzi o nagrodę, czy karę, zakłada się, że instancja decydująca postępować będzie rozsądnie i bezstronnie. Istnieje jednak poważna różnica w ogólnie przyjętych procedurach wymierzania kar i przyznawania nagród. Gdy chodzi o wymierzenie kary lub nakładanie ograniczeń, obwarowujemy podejmowanie decyzji zasadą uczciwego procesu, gwarancjami często nader skomplikowanymi, skłonni jesteśmy domagać się ogłaszania postanowień. Gdy chodzi zaś o przyznawanie nagród i wyróżnień, zadowolamy się postępowaniem mniej formalnym czy mniej usystematyzowanymi metodami podejmowania decyzji.

Przyczyny tej różnicy są jasne. Tam, gdzie w grę wchodzi kary i ograniczenia, mamy do czynienia z niższymi szczeblami ludzkich osiągnięć. Niewłaściwość postępowania – oczywiście pod warunkiem zachowania ostrożności – zostaje stwierdzona ze stosunkowo wysoką pewnością i formalne wzorce oceny dają się ustalić. W przypadku zaś gdy chodzi o nagrody i wyróżnienia, niewiele miałoby sensu i traciłoby hipokryzją obwarowywanie decyzji, mającej w istocie charakter subiektywny i intuicyjny, przepisami proceduralnymi, które właściwe są postępowaniu toczącemu się przed sądem.

Przykłady z rozmaitych dziedzin życia potwierdzają tę różnicę. Wspomnę tylko o dwóch. W stosunkach między związkami zawodowymi i dyrekcją przedsiębiorstw decyzje o zwolnieniach z pracy podejmowane przez zarząd są z zasady poddane kontroli przedstawicieli związkowych. Awanse natomiast – na podstawie odpowiednich porozumień – mogą takiej kontroli nie podlegać. Jednak jeśli nawet jej podlegają, stanowią

znacznie mniej ewidentną materię oceny niż zwolnienia. W baseballu naruszenia zasad gry osądzone są formalnie przez znawców i publicznie ogłaszane; wyśmienie zagrania natomiast – jak na przykład Willie Maysa – zależy od uznania nieformalnej opinii kibiców i sprawozdawców sportowych. Taki sposób oceniania musi być czasami niesłuszny (gra się tak, jak przeciwnik pozwala), lecz zgadzamy się zapłacić tę cenę, aby uniknąć obowiązku mierzenia tego, co niewymierne.

Z reguły więc zadowolamy się nieformalnymi metodami podejmowania decyzji (często ukrytymi przed publicznością), gdy chodzi o przyznawanie stopni honorowych, odznaczeń wojskowych, nagród naukowych i literackich, wyróżnień przez fundacje, wydawanie przyjęć na czyjaś cześć itp. Jedynym – zauważmy – wybitnym wyjątkiem jest tu skomplikowana procedura beatyfikacyjna w Kościele katolickim. W gruncie rzeczy postępowanie to jednak nie stanowi wyjątku. Jego celem nie jest bowiem uhonorowanie świętego, lecz autoryzacja kultu. W języku prawa administracyjnego jest to postępowanie uwierzytelniające. Wymagane tu osiągnięcia – włącznie z czynieniem cudów – zaliczane są z konieczności do szczytowych osiągnięć ludzkich, choć prawdopodobnie są to niższe szczeble czynów nadprzyrodzonych.

Praktyka społeczna, o której mówiłem, zaprzecza rozpowszechnionej w rozważaniach moralnych koncepcji, iż nie sposób rozpoznać zła, nie wiedząc uprzednio, co jest dobrem doskonałym. Gdyby koncepcja ta była prawdziwa, odchylenie od doskonałości o 5 procent musiałoby się wydawać łatwiejsze do oceny niż minięcie się z nią o 90 procent. Zdrowy rozsądek natomiast powiada nam, iż w rzeczywistości potrafimy stosować bardziej obiektywne wzorce, gdy chodzi o odstępstwa od postępowania zadowalającego, niż gdy sprawa dotyczy osiągnięć graniczących z doskonałością. I na tej zasadzie zdrowego rozsądku opieramy nasze instytucje oraz działalność.

2. MORALNOŚĆ, DZIĘKI KTÓREJ PRAWO JEST MOŻLIWE

Prawo, którego człowiek przestrzegać nie może ani nie jest w stanie – nie obowiązuje i nie jest prawem. Nie sposób przestrzegać zaleceń sprzecznych lub dostosować do nich swoje zachowanie.

[C. J. Vaughan, *Thomas v. Sorrell*, 1677 r.]

Pożądane jest, aby nasi uczeni prawnicy odpowiedzieli na następujące pytania [...], czy w Rzeczypospolitej, w której wybierany jest parlament, daje się mu nieograniczoną i pozbawioną kontroli władzę lub pozwala się działać wbrew jej ustawom i innym aktom prawa bez ich wcześniejszej zmiany.

[Lilburne, *England's Birth-Right Justified*, 1645 r.]

Rozdział ten rozpoczne od przydługiej nieco alegorii. Dotyczy ona nieszczęsnego panowania monarchy, który nosił dogodną, ale niezbyt wyszukane, i nawet nie bardzo po królewsku brzmiące imię – Rex.

OSIEM SPOSOBÓW NA NIEPOWODZENIE W STANOWIENIU PRAW

Rex wstąpił na tron pełen reformatorskiego zapału. Sądził, że największe niepowodzenia spotkały jego poprzedników w dziedzinie prawa. Od wielu pokoleń system prawny nie uległ żadnej zasadniczej reformie. Postępowanie procesowe było uciążliwe, postanowienia formułowano w archaicznym