



## Posthuman – Postnature? Transhumanism and Environmental Ethics\*

**FILIP BARDZIŃSKI**

*Zakład Etyki, Instytut Filozofii*

*Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

*ul. Augustyna Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań*

*E-mail: fmbardzinski@gmail.com*

---

### Abstract

The author proposes a set of possible objections and amendments to the notion of transhumanism that can be made from the standpoint of environmental ethics. The transhumanist movement, as it is developed by such researchers as Nick Bostrom, Ingmar Persson, Julian or Savulescu, is devoted to identifying the best ways and measures of utilizing the scientific knowledge of human biology in order to allow people overcoming the limits of their current biological condition. However, such project raises several moral, ethical, political, and economical issues. It is worthwhile – in the author’s opinion – to broaden the discussion over transhumanism by including environmental issues, raised by such thinkers as Aldo Leopold or Paul W. Taylor. The author argues for a radical concept of enhancement – in opposition to Nicholas Agar’s “moderate enhancement”. The author believes that by introducing the Taylorian concept of “respect for nature”, it is possible to ameliorate the transhumanist program by – on one hand – identifying its possible shortcomings, but also by ensuring the care or the best possible ecological conditions for future generations.

**Key words:** environmental ethics, transhumanism, human enhancement, ethics of respect for nature, Paul W. Taylor, Nick Bostrom, Julian Savulescu

---

### 1. INTRODUCTION

In 2008, Nick Bostrom, one of the main apologists of the transhumanist movement,<sup>1</sup> shared his reasons why would he want to become a posthuman:

---

\* The writing of this article was funded by the Polish National Science Centre (Dec-2013/10/E/HS5/00157).

You cherish your improved health: you feel stronger, more energetic, and more balanced. (...) You also discover a greater clarity of mind. You can concentrate on difficult material more easily and it begins making sense to you. (...) You can follow lines of thinking and intricate argumentation farther without losing your foothold. (...) Your experiences seem more vivid. (...) You begin to treasure almost every moment of life (Bostrom, 2008, p. 111).

As Bostrom states, there are certain posthuman ways of living that are worth achieving. Thus, the general notion of posthumanism would be to mend human nature in such a way that would extricate all possible physical, mental and moral capacities of the human species. As Julian Huxley writes, “It is as if man had been suddenly appointed managing director of the biggest business of all, the business of evolution (...). What the job really boils down to is this – the fullest realization of man’s possibilities, whether by the individual, by the community, or by the species in its processional adventure along the corridors of time” (Huxley, 2015, pp. 12-13). Appointing the leading role of own biological evolution is thus not only a worthy option, but rather, an inevitable necessity. Whether such a commanding role over ones biological constitution can be ethically acceptable is of dispute. Several arguments against posthumanism can be made, ranging from questions of feasibility and social consequences, to breaching the intrinsic value of human nature, to disturbing the intergenerational logic of parent and childhood. What is often left about is the possibility of incorporating the posthumanist principle into a broader context of environmental ethics.

The persistence of a global ecological crisis is undisputable. Although it is still disputed to what extent it is due to human impact on natural environment; however, the awareness of its existence may be dated back to the mid-20<sup>th</sup> century. In the introduction to his famous work on the phenomenon of life, James Lovelock wrote, “In those days of the early 1970s, we were still innocent about the environment. (...) Global change, biodiversity, the ozone layer, and acid rain all were ideas barely visible in science itself, still less of public concern” (Lovelock, 2000, p. vii). It was not until the two last decades of the past century that the ecological crisis has become of utmost importance, as well as so evident. In 1989, Murray Bookchin observed that, “The present crisis (...) was predictable – and predicted – decades ago. There is an all-but-forgotten history of dire portents, urgent warnings, and unsuccessful efforts by an earlier generation of environmentalists to deal with the social factors that underpin environmental problems”

---

<sup>1</sup> I will refer to the terms “posthumanism” and “transhumanism” as synonymous. Although it may be seen as an essential mixing of two different concepts, I will address the issue by saying that the posthuman (as an individual, as well as a whole specie) is being perceived by transhumanists as the *telos*, aim of enhancement. I thus believe it is acceptable to state that those two terms refer to the same matter. For more information on the notion of different contexts of posthumanism, see: Ferrando, 2013.

(Bookchin, 1989, p. 20). Although, as Bookchin pointed out, there existed several indications of a growing need for a more sustainable model of economic, industrial and cultural development, the struggle to reorganize modes of productions and consumption was, and still is, a continuous effort, as seen e.g. in the yearly published Millennium Development Goals Reports (cf.: United Nations, 2014). Thus the need for a wholesome, interdisciplinary reflection on the moral, ethical and practical status of natural environment was born. Environmental ethics aims at responding to such questions as to why humanity should take into moral account the condition of natural habitats and other species<sup>2</sup>.

I wish to discuss the notion of posthumanism from the perspective of environmental ethics. When discussing posthumanism, I will concentrate on the normative notions present in the works of Nick Bostrom, Julian Savulescu, Mark Walker and other proponents of posthumanism. I wish to concentrate on both the normative propositions stated by the aforementioned philosophers, as well as the justifications given for them, as well as the possible objections. However, I would like to set aside the notions of feasibility, as well as consequences limited to human society, since these topics are, in principle, absent in the environmental ethics perspective.

When talking about environmental ethics, I would like to appoint the egalitarian perspective of ethics of respect for nature developed by Paul W. Taylor and broaden it by putting accent on the holistic approach of James Lovelock. Taylor's perspective in environmental ethics may provide, in my opinion, an interesting frame for discussing the concept of posthumanism and enhancing the human species.

## 2. POSTHUMANISM AND HUMAN ENHANCEMENT

The source of the posthumanist and transhumanist concepts may be tracked back to the turn of the 20<sup>th</sup> century, when the growing knowledge of human biological capacities, as well as the capability to understand and control the mechanisms of inheritance gave birth to the concept of eugenics.<sup>3</sup> What Francis Galton wished to achieve was the bettering of human societies through

---

<sup>2</sup> “The questioning and rethinking of the relationship of human beings with the natural environment over the last thirty years reflected an already widespread perception in the 1960s that the late twentieth century faced a “population time bomb” and a serious environmental crisis” (Brennan & Lo, 2011).

<sup>3</sup> Nick Bostrom argues that it is possible to trace transhumanist notions of thinking back to the ancient era of Gilgamesh. He also further refers to certain passages from e.g. Giovanni Pico della Mirandola, Immanuel Kant and Frederic Nietzsche, as well as Charles Darwin. I do not believe such a genealogy is viable, as it mixes two different concepts: that of transcending one's limits *via* scientific measures and that of transcending one's nature through own capacities. (Cf. Bostrom, 2005a; Spaemann, 1998, 2006). Further, it is possible to retrace some transhumanist notions

application of positive and negative measures of controlling reproduction. The downfall of the eugenic ideas was due both the horror of the Holocaust and Nazi regime in Germany, but also due to the generally authoritative stance of the classical state-based eugenic thinking.<sup>4</sup>

The renaissance of post-eugenic thinking may be identified with the diverse philosophical notions that have been developed since the discovery of deoxyribonucleic acid double helix (DNA) in 1953 by James Watson and Francis Crick. These projects, including those of Robert Nozick (the so-called “genetic supermarker”), Jonathan Glover (in his famous work *What Sort of People Should There Be?*), Philip Kitcher, John Robertson, and others, had a common denominator: they all agreed upon the notion of moral permissibility to change and ameliorate human biological capacities through scientific means.<sup>5</sup> The aforementioned thinkers may be seen, although only to some extent, as the intellectual forefathers of the modern transhumanist movement.

The transhumanist movement (formerly known also as Humanity+) may be linked to the philosophical notions developed by Nicholas Agar (although he himself fiercely dismisses the label of “transhumanist”), Julian Savulescu, Nick Bostrom, Anders Sandberg, Mark A. Walker, and others. The concept was brought to life in the late 1990s by Agar in his famous paper *Liberal eugenics*, in which he defended the idea that “recent advances in the understanding of human heredity offered by the new genetics have prompted a revival in eugenics” (Agar, 1998, p. 137). The perspective Agar wishes to defend is that of moderate human enhancement: although introducing the need for a new eugenics and supporting reproductive freedom, and thus the right of parents to choose the characteristics of their offspring (cf. Agar, 2005), the New Zealand ethicist refrains from the radical perspectives of Bostrom, Savulescu, Sandberg or Persson.

Transhumanism may be explicated as a

loosely defined movement that (...) promotes an interdisciplinary approach to understanding and evaluating the opportunities for enhancing the human condition and the human organism opened up by the advancement of technology. (...) The enhancement options being discussed include radical extension of human health-span, eradication of disease, elimination of unnecessary suffering, and augmentation of human intellectual, physical, and emotional capacities. Other transhumanist themes include space colonization and the possibility of creating superintelligent machines, along with other potential developments that could profoundly alter the human condition (Bostrom, 2003, p. 493).

---

in the 16<sup>th</sup> century philosophy of human development through scientific evolution of Francis Bacon (cf. Burdett 2011).

<sup>4</sup> For more information on the history of eugenics, see: Bashford & Levine, 2010.

<sup>5</sup> For more information on this topic, see: Bardziński, 2014.

As seen, the main topics that are brought into the debate concern the future of the human species. Transhumanists assume that since we do possess certain knowledge on how our bodies and minds function, and how individual traits are passed from parents to their offspring, it is our moral obligation to seize the opportunity and make it happen: “Enhancement is no luxury. In so far as it promotes well-being, it is the very essence of what is necessary for a good human life” (Savulescu, 2005, p. 38). In order to actualize these claims, it is necessary to “embrace technological progress, while strongly defending human rights and individual choice, and taking action specifically against concrete threats, such as military or terrorist abuse of bioweapons, and against unwanted environmental or social side-effects” (Bostrom, 2005b, p. 203). It is thus obvious that the human enhancement project falls into the logic of development, as known since the Industrial Revolution, and which includes the amendment suggesting the need for sustainability and acting responsibly.

Empowering parents with the right to freely choose the genotype (and thus, to some extent, the phenotype) of their future children is thus an obvious claim made by transhumanists. As Savulescu stated: “Couples (or single reproducers) should select the child, of the possible children they could have, who is expected to have the best life, or at least as good a life as the others, based on the relevant, available information” (Savulescu, 2001, p. 415). The claim made by the Australian utilitarian does not, in his opinion, violate any kind of social agreement concerning the responsibilities of parents over their children: since the dawn of civilization, we have induced certain social practices, as well as our own beliefs and dreams on our children, in the forms of upbringing, formal and informal education, and other parental and social institutions. Why should we then, ask the transhumanists, refrain from applying more precise and effective measures (such as preimplantation genetic screening – PGD, genetic engineering, and others)?

One of the most common claims is that PGD procedures, as well as genetic engineering, in the transhumanist sense make it possible to “produce designer babies,” who would be genetically determined from the start to present and endorse certain traits and talents. There are at least three reasons for which this perspective may be seen as unethical. Firstly, it would probably severely damage one’s own autonomy, as he would either be, or perceive himself to be, somehow limited in his life decisions: “Irrespective of how far genetic programming could actually go in fixing properties, dispositions, and skills, as well as in determining the behavior of the future person, *post factum* knowledge of this circumstance may intervene in the self-relation of the person, the relation to her bodily or mental existence. The change would take place in the mind” (Habermas, 2006, p. 53). Jürgen Habermas thus links the danger of “designing babies”

with the potential risks of self-doubt and self-alienation that may occur as a consequence of genetic engineering.

Secondly, we may address the social consequences of enabling parents to freely choose the characteristics of their offspring. It is obvious, say the opponents of transhumanism, that certain traits are, and will remain to be, perceived as less worthy than others, e.g. lacking some motor skills, having dental health issues, and so on. Thus, such traits will not be engineered and will rather be eradicated. However, as pointed out by Sonia M. Sutter: “By promoting technologies to avoid the birth of children with genetic conditions or unwanted traits, we define the «unfit» (though perhaps we don't use precisely that expression) in terms of that disability or trait. This fact alone may devalue the lives of those with the trait” (Sutter, 2007, p. 955). Thus, transhumanism, we are asked to believe, has to deal with the problem of how to accommodate, on one hand, the appearance of those of supernatural value – the “posthuman”; and, on the other hand, the existence of the mentally and physically disabled. It is impossible, states Sutter, to avoid the discriminatory notion of a social trend to prefer some traits to others.

Finally, we may consider Robert Spaemann’s argument that a “society made up only of Einsteins or Boris Beckers is as impossible as a society that, because of either tradition or fashion, produces predominantly male or female children. (...) The consequences of planning human biology would not be [reversible]” (Spaemann, 2006, p. 291). The German philosopher refers to the popular notion of dystopian societies (such as those portrayed in the movie *Gattaca*, or the novel *Brave New World*) that are based on genetic screening and engineering. This argument may further prove to be important, as it points us to the notion of diversity as something that possesses inherent value, and thus should be ethically and legally protected.

Transhumanists defend their notions by saying that it is impossible to affect one’s life plan *via* genetic engineering, thus it is impossible to actually limit one’s autonomy: “A systematic life plan modification is beyond the reach of genetic engineers and this inability imposes restrictions on the other types of enhancement” (Agar, 1998, p. 138). Furthermore, transhumanists point out the fact that, when given the possibility, disabled people would choose to live able-bodied rather than with disabilities. Thus, we generally value certain traits, but this does not implicitly mean that we perceive lives lacking certain traits as “unfitting” or “less worthy” (Savulescu, 2001, pp. 423-424). Thirdly, the dystopian future that bioconservative philosophers speak of is derived from the horrors of traditional, state-regulated eugenics. Instead, modern proponents of human enhancement emphasize that the decision-making authority rests not in the hands of any social or political institution, but in the domain of the prospective parents, in accordance with their individual beliefs and values. As such, it rather promotes

diversity than uniformity, thus evading the danger of a “society of Einsteins” (see: Agar, 1998; Savulescu, 2001). These claims, however, do not exhaust the ever-growing debate on the morality of human enhancement.

### 3. TO ENHANCE OR TO AMELIORATE

As presented above, posthumanism aims at and promotes such interventions into human capacities that will substantially lead the human species to transgress its own limits and become posthuman. This perspective may be a source of unease, as it literally invites human individuals to, in some way, lose their humanity. This accusation has been addressed, *inter alia*, by Nicholas Agar in his recent work *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*. The New Zealand philosopher argues that there exist two types of enhancement, one of which should be considered as ethically unacceptable: “The principal focus of this book is the significance of differences in degree of human enhancement. Its guiding idea is that human enhancement is a good thing, but one that it’s possible to have too much of” (Agar, 2014, p. 1). The criterion given by Agar is that of transforming one’s subjective axiology: certain enhancement techniques – he argues – may lead us to discovering that “some enhancements of greater objective magnitude are less valuable than enhancements of lesser magnitude” (Agar, 2014, p. 27). Agar argues that it is possible the consequence of a radical enhancement would be “to replace very valuable experiences and achievements with less valuable experiences and achievements” (Agar, 2014, p. 55). Agar thus defends one’s right to remain her or himself, to preserve one’s identity, which he understands as being based on a personal hierarchy of values and goods.

Although refraining from radical enhancement, Agar believes in principle that human enhancement that would not threaten our humanity, is not only ethically permissible, but altogether desirable. However, it is possible to use the slippery slope argument<sup>6</sup> against Agar’s notion. What Agar outright acknowledges is the fact that enhancement is, to some extent, already present in daily practices; and, furthermore, has a hundred year long history, dating to the beginning of the 20<sup>th</sup> century. Thus, we may speak of an evolution of enhancing technologies: departing from surgical and cosmetic procedures, to pharmacological enhancers (e.g. Methylphenidate, commonly known under the trademark Ritalin), to gene therapy and genetic engineering. In consequence, it is difficult to imagine the feasibility of Agar’s claim of a truly

---

<sup>6</sup> I will refer to the empiricist version of the slippery slope argument in its psychological and sociological form, as it was defended by Tom Beauchamp and James Childress: “Those who take seriously some versions of the slippery slope argument should simply admit that the argument needs a premise on the order of a precautionary principle, such as «better safe than sorry»” (Beauchamp & Childress, 2001, p. 146).

human enhancement, as it aims only at turning or adjusting the current in which enhancement technologies are being developed and introduced. Such a minor interference is, in a practical sense, easy to introduce, yet it is possible (and the probability is not statistically insignificant) that, before long, it will be abandoned in favor of a less restricting concept, as we observe happening nowadays.

We may further elaborate the abovementioned claim by a simple metaphor. Let us imagine that we live in a society in which everybody has their own unique automobile. We can freely improve the performance of our car to every possible extent. I would imagine that it would be wise, to thus insist on compulsory driving instructions for those who would convert their vehicles into racing cars. If not, we would have to content ourselves only with a not fully rational and justified belief that they will be capable of both having the technical knowledge how to drive such an automobile, as well as some ethical awareness of how to behave in traffic.<sup>7</sup>

We may conclude as follows: there is no third way equivalent in human enhancement debates, as in the sense introduced by Anthony Giddens in economy and Ronald Dworkin in jurisprudence. Although Agar may believe it possible to distinguish truly human and radically posthuman enhancement, it is in fact only a cautious argument for enhancement – and not a balance between the bioconservative and transhumanist claims. Assuming that there exists an accommodating perspective between bioconservatism and human enhancement does not always constitute an alternative for opposing extremities – it may also be seen as an attempt to resign from one's beliefs, but for a certain price. In the case of human enhancement, we may believe that Agar's proposition is, on one hand, an endeavor to avoid a dystopian future; but on the other hand, it is incapable of abandoning enhancement altogether. In other words, Agar may find certain pleas against transhumanism as convincing, but at the same time is "unwilling to draw even the most apparent conclusions" (Spaemann, 2012, p. 194).

In effect, what we are to decide here does not address the question: "To what extent ought we to enhance?" but rather "Ought we enhance at all?" I will set forth such a perspective when talking about the environmental issues concerning human enhancement. Although this conclusion may seem radical, it actually fits the current philosophical debate, as well as the dynamics of the development of medical sciences.

---

<sup>7</sup> Those two being, respectively, what the Ancient Greeks known under the names of *techne* 'τέχνη' and *phronesis* 'φρόνησις'.



#### 4. PRINCIPLES OF ENVIRONMENTAL ETHICS

As stated earlier, environmental ethics was founded in the 1970s as an intellectual reaction to the growing risks and dangers of industrial and civilizational development. Environmentalists take into account the finiteness and scarcity of natural goods, such as fossil fuels, but also point out the fact that such phenomena as biodiversity, natural landscapes, and others may be seen as something of certain value. These phenomena, environmentalists will argue, are not a means to an end (respectively: a means for humankind to achieve prosperity and welfare), but are the most basic and universal condition of even the mere existence of any life at all: “Like winds and sunsets, wild things were taken for granted until progress began to do away with them. (...) We abuse land because we regard it as a commodity belonging to us. When we see land as a community to which we belong, we may begin to use it with love and respect” (Leopold, 1989, p. viii). Any kind of interventions into nature (both in its biotic and abiotic sense) that does not take into account the wide context of both its present and future consequences may result in dramatic damage not only for those affected directly, but also for the myriads of others, who will be effected only indirectly, but with similar severity. This point is one of the main arguments<sup>2</sup> on which the work of Aldo Leopold is focused:

We all strive for safety, prosperity, comfort, long life, and dullness. The deer strives with his supple legs, the cowman with trap and poison, the statesman with pen, the most of us with machines, votes, and dollars, but it all comes to the same thing: peace in our time. A measure of success in this is all well enough, and perhaps is a requisite to objective thinking, but too much safety seems to yield only danger in the long run (Leopold, 1989, p. 133).

It becomes thus visible that interventions aimed at the prosperity of only a selected group is not only unacceptable, but also may pose a threat to the wellbeing of their heirs.

Although we may believe that the need for environmental protection and sustainable development seems obvious, it is still a matter of ethical consideration how these concepts are grounded and justified. Such a philosophical attempt has been made by Paul W. Taylor in his egalitarian and biocentric concept of respect for nature. Taylor defines his position as “a set of moral norms (both standards of character and rules of conduct) governing human treatment of the natural world” according to which “it is the good (well-being, welfare) of individual organisms, considered as entities having inherent worth, that determines our moral relations with the Earth’s wild communities of life” (Taylor, 1981, pp. 197-198). Taylor insists on the fact that not only human beings are depositaries of inherent value, but all living beings. As such, Taylor opposes the since-dominant anthropocentric perspective by asking “in what sense are humans

alleged to be superior to other animals? We are different from them in having certain capacities that they lack. But why should these capacities be a mark of superiority?” (Taylor, 1981, p. 211)<sup>8</sup>. As an alternative, Taylor proposes adopting a biocentric perspective, according to which all “wild living things possess inherent worth and should be respected as such” (Evans, 2005, p. 77). Taylor accords thus intrinsic value to the phenomenon of life itself instead of limiting it to a rational one only, as was done by Aristotle or Immanuel Kant (cf. Aristotle, 2012; Kant, 2002). In consequence, argues Taylor, we have to take into account, as acting moral agents, not only our personal gain, but also the needs and interests of other living beings, even when those non-human beings remain unaware of having them:

With regard to our human role as moral agents, we can conceive of a teleological center of life as a being whose standpoint we can take in making judgments about what events in the world are good or evil, desirable or undesirable. In making those judgments it is what promotes or protects the being’s own good, not what benefits moral agents themselves, that sets the standard of evaluation (Taylor, 1981, p. 211).

Taylor believes that when embracing such an attitude, we have to accept the fact that it should be forbidden to cause harm to any living being without a valid and intersubjectively acceptable justification: “Any human actions that unnecessarily – in a very tough sense – harm nonhuman life are forbidden; it is morally impermissible for human beings to use nonhuman nature without some kind of overriding justification. This often takes the form of claims that we have a duty to protect and enhance the well-being of wild living things” (Evans, 2005, pp. x-xi).

Taylor’s ethics of respect for nature, based on the notion of the inherent value of all living individuals, may be seen as one of the most emancipating concepts in environmental ethics. What differs Taylor’s view from the utilitarian philosophy of Peter Singer (well known for his advocacy of animal rights and veganism), is the ability to ascribe value not only to animals, but to the biosphere as a whole. What Singer accomplishes is the foundation for respect towards beings somehow sentient of their interests: “Utilitarians in general attribute intrinsic value to the experience of pleasure or interest satisfaction as such, not to the beings who have the experience” (Brennan & Lo, 2011). What is lacking is the recognition that it is not only the experiencing of one’s pleasure that makes one possessing inherent value. Rather, we may follow Taylor’s (and also Albert Schweitzer’s) justification, which identifies the phenomenon of living (being alive) as something valuable. In consequence, for Singer and other utilitarians, “non-sentient objects in the environment such as plant species, rivers, mountains, and landscapes, all of which are the objects

---

<sup>8</sup> I will defend the anti-anthropocentric attitude, as it seems to fit best the modern neo-materialistic perspective of transhumanism. For a depth discussion on the relation between transhumanism and new materialism, see: Ferrando, 2013.

of moral concern for environmentalists, are of no intrinsic but at most instrumental value to the satisfaction of sentient beings” (Brennan & Lo, 2011). The utilitarian perspective, thus, does not address the environmental issue of modernity, contenting itself instead with emancipating those beings that are capable of experiencing pleasure and pain. Yet, those experiences are often rooted in and derived from the diversity of nature: “There are some who can live without wild things, and some who cannot. (...) For us of the minority, the opportunity to see geese is more important than television, and the chance to find a pasque flower is a right as inalienable as free speech” (Leopold, 1989, p. vii)<sup>9</sup>. It is impossible to think of nature as having only instrumental value, as it is, for many, the most basic condition of experiencing any kind of positive emotions.

The ability to assume and maintain an attitude of respect for nature is, according to Taylor, not an easy one. It demands viewing all living beings, as well as the whole biosphere, as worthy of our respect. Yet, the biocentric perspective is necessary in order to actually pass from thoughts to action: “Taylor admits that «we cannot see the point of taking the attitude of respect» until we understand and accept the biocentric outlook”, which, when achieved, makes it understandable why “a person should adopt that attitude [of respect] as the only appropriate one to have toward nature” (Engel Jr., 2009, p. 303).

It is worthwhile adding one additional comment on the concept of ethics of respect for nature. As observed by James Lovelock, the biosphere is not only an aggregate of all living beings; but, taken as a whole, may be perceived as a gigantesque organism, in which all living creatures function in a way that maintains a homeostasis, favorable for the subsistence of life. Lovelock believed he did encounter empirical trails that supported such claim and decided to name this supra-being after the Greek Mother-Earth: “If Gaia does exist, then we may find ourselves and all other living things to be parts and partners of a vast being who in her entirety has the power to maintain our planet as fit and comfortable habitat for life” (Lovelock, 2000, p. 1). Although Lovelock’s claim has been renounced as scientifically falsified, it may still, in my belief, serve an important role in environmental debates. As Lovelock himself pointed out, understanding the concept of Gaia literally does not fit his intentions; rather, we can understand it metaphorically, similarly to Richard Dawkins’ claim: “If you are someone wanting to know for the first time about the idea of Gaia, it is the story of a planet that is alive in the same way that the gene is selfish” (Lovelock, 2000, p. ix). What Lovelock wishes to advocate is the need for a

---

<sup>9</sup> One might argue that the existence of a pasque flower is certainly very important but the freedom of speech in China is rather more worrisome. Such a view may seem mere common sense based on the fact that human life and thus human freedom is more important than the existence of a flower. Such claim is heavily flawed, as it ignores the fact that in order to exercise one’s freedoms and basic rights, a healthy and sustained natural environment is more than a basic requirement – it is the condition for biological existence at all. In this case, whether a pasque flower exists or not is not a matter of aesthetical value, but of living at all.

holistic model of environmental ethics that does not limit itself to certain (and arbitrarily chosen) questions and notions, but rather takes into account the interconnectivity of many different phenomena, which take place in the biosphere, and also on the crossings of biotic and abiotic beings. Thus, Lovelock's ethical claim would be to "love and respect the Earth with the same intensity that we give to our families and our tribe" (Lovelock, 2000, p. ix). Such claim corresponds with Taylor's notion of respect for nature, yet it broadens the catalogue of beings to which we may attribute inherent value with abiotic elements, such as landscapes or oceans.<sup>10</sup>

## 5. TRANSHUMANISM AND ENVIRONMENTAL ETHICS

As noted above, there are some concerns environmentalists may raise against the notions of transhumanism as it is developed by Savulescu or Bostrom. Firstly, as it is visible at first glance, transhumanism takes into account only the well-being of the human species, as it is both the agent and the object of all aforementioned enhancing procedures. *Ipsa facto*, it is impossible to dismiss the claim that transhumanism is an anthropocentric concept. In the same time, Taylor argues that there are no reasons that could justify any kind of human superiority over other living beings (cf. Taylor, 2011, pp. 129–156). At this point, environmentalists could ask what moral reasons we have to deny other living beings the benefits derived from the development of biology and medical sciences. If such reasons could be given, they would have to simultaneously explain why a certain fundamental liberty (cf. Savulescu, 2001, p. 425) should not be made available to other living beings, even though it should be available to each and every human being. Transhumanists underline the fact that the possibility to enhance is in fact crucial for a just and equal society: "Failure to enhance may result in significant injustices. It is within our power to use technology and enhancement to bring about a more just society, where everyone has a fair go" (Savulescu, 2006, p. 336). Thus, in order to prevent promoting social status differences and exclusion, we should make enhancement as widely available, as possible.

In consequence, no reasons for limiting enhancement to humans only could be found (this view would probably be in accordance with the biocentric attitude of Taylor). Yet, this conclusion is not satisfying either, as it is impossible to determine what kind of enhancement would improve the animal well-being. Since animals (with exception of primates, dolphins, rodents, and maybe some other species) are generally not capable of expressing their preferences regarding abstract concepts, we would be condemned to make arbitrary decisions concerning which traits and to what extent we ought to enhance in animals.

---

<sup>10</sup> For more on the topic of a holistic environmental ethics, see: Dereniowska, 2012.

Further, if we take into account the Gaian amendment to Taylor ethics of respect for nature, we would have to assert a variety of variables and interconnections of the biosphere (and its links with other, abiotic, beings) in order to avoid any potential harm to the ecological balance. It is easy to imagine that if we, for example, arm wolves with greater agility and swiftness, we should take into account the possible risks for herbivores. However, no ecosystem is as simple as a single “predator – herbivore” example.

Apart from the notion of a just distribution of enhancement technologies over non-human animals, we may also consider the impact enhancement could have on human morality. Savulescu and Persson argue that

through science and technology, humans have radically changed their living conditions, while their moral psychology has remained fundamentally the same throughout this technological and social evolution (...). [Scientific evolution] is leading to increasing environmental degradation and to harmful climate change. (...) What is needed is an enhancement of the moral dispositions of citizens, an extension of their moral concern beyond a small circle of personal acquaintances (Savulescu & Persson, 2012, p. 400).

If we agree with the transhumanist claim for a new, broader morality, it would mean that the post-human would represent a greater-than-humane concern for nature and the whole biosphere. If so, we may assume that the post-humans would cherish nature as it is, in its “natural” beauty. However, post-humanity itself would rather be of artificial than natural origin. We may now wonder if and how post-humanity would deal with this problem of, on one hand, cherishing nature and life and simultaneously knowing his greater-than-standard moral capacities are due to genetic manipulation. The opposition between what is natural and what is artificial may, in effect, grow to become a greater-than-ever difficulty.

Moreover, environmentalists may also accuse transhumanists of openly discarding the notion of respect for nature as such. Nicholas Agar made clear that the concept of life as such has no ethical meaning whatsoever: “The biocentrist attempts to derive robust ethical safeguards for the environment from the claim that merely being alive carries moral significance. Unfortunately, there are serious doubts about the fitness of the concept of life to play such a major role in moral theory” (Agar, 1997, p. 147). It is highly probable that the utilitarian-based transhumanists, such as Savulescu, would agree with the concept that it is not life that possesses moral value, but rather a sentient one. If so, it is difficult to avoid the already mentioned plea against Singer’s animal liberation as being arbitrary selective in distributing the most basic moral status. Preferably, being sentient, as an extension to being a living being, may be seen as an additional reason and justification to grant not only minimal moral status, but also more broad legal rights and liberties.

Finally, it is possible to ask, from the standpoint of environmental ethics, whether employing genetic engineering measures in order to perfect human nature does not, in fact, inflict harm to humanity itself. The human species evolved for thousands of years in order to attain the specific set of traits that made it adapt to different natural conditions. However, as stated by Stephen J. Gould: “Homo sapiens arose at least 50,000 years ago, and we have not a shred of evidence for any genetic improvement since then. (...) we have transformed the surface of our planet through the influence of one unaltered biological invention – self-consciousness (...) without substantial genetic change” (Gould, 1980, p. 83). This observation raises a paradox: although the impact of Darwinian evolution is observable at species level, transhumanists consider bettering human biologically-dependent capacities on an individual level. Manipulating with both the human genome and with human biological capacities, may pose an additional threat to the natural balance, which, as remarked by many environmentalists, is already heavily disturbed by human actions.

## **6. CONCLUSION**

I have attempted to list some general possible objections that environmentalists could raise against the radical concept of transhumanism. Although they do not disrupt the general notion developed by Bostrom or Savulescu, the need to define and implement practical solutions to how the advancement in medical sciences and technology may be beneficial for the human condition and the basic need to perfect one’s capacities and traits deemed as valuable. The reflections mentioned may be seen as an additional safety harness that not only broadens the beneficiaries of human enhancement to other species and the whole biosphere by taking into account their inherent value, but also ensures the best living conditions for future generations, which is explicitly one the main aims of transhumanist enhancement.

## REFERENCES

- Agar, N. (1997). Biocentrism and the Concept of Life. *Ethics*, 108(1), 147-168.
- Agar, N. (1998). Liberal Eugenics. *Public Affairs Quarterly*, 12(2), 137-155.
- Agar, N. (2005). *Liberal eugenics: in defence of human enhancement*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Agar, N. (2014). *Truly human enhancement: a philosophical defense of limits*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Aristotle. (2012). *Nicomachean ethics*. (R. C. Bartlett, Trans.) (5. pr). Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Bardziński, F. (2014). Czwarta rewolucja. Transformacja pojmowania natury ludzkiej w etyce schyłku XX wieku. *Humaniora. Czasopismo internetowe*, 1(5), 103-120.
- Bashford, A., & Levine, P. (Eds.). (2010). *The Oxford Handbook of the History of Eugenics*. New York, NY: Oxford University Press.
- Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (2001). *Principles of biomedical ethics* (5th ed). New York, N.Y: Oxford University Press.
- Bookchin, M. (1989). Death of a Small Planet. It's growth that's killing us. *The Progressive*, 19-23.
- Bostrom, N. (2003). Human genetic enhancements: a transhumanist perspective. *The Journal of Value Inquiry*, 37(4), 493–506.
- Bostrom, N. (2005a). A History of 'Transhumanist' Thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 1–25.
- Bostrom, N. (2005b). In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, 19(3), 202-214.
- Bostrom, N. (2008). Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up. In B. Gordijn & R. Chadwick (Eds.), *Medical Enhancement and Posthumanity*. New York, NY: Springer.
- Brennan, A., & Lo, Y.-S. (2011). Environmental Ethics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011). Retrieved from <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ethics-environmental/>
- Burdett, M. S. (2011). Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement: Francis Bacon, N. F. Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin. In R. Cole-Turner (Ed.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington, D.C: Georgetown University Press.
- Dereniowska, M. (2012). *On values of nature from the perspective of a pluralistic environmental ethics* (Doctoral thesis). Adam Mickiewicz University, Poznań. Retrieved from <https://repozytorium.amu.edu.pl/jspui/handle/10593/3939>
- Engel Jr., M. (2009). Taylor, Paul. In J. B. Callicott & R. Frodeman (Eds.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. 2, pp. 302-304). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Evans, J. C. (2005). *With respect for nature: living as part of the natural world*. New York: State University of New York Press.
- Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations. *Existenz*, 8(2), 26-32.

- Gould, S. J. (1980). *The panda's thumb: more reflections in natural history* (1st ed). New York: Norton.
- Habermas, J. (2006). *The future of human nature*. (W. Rehg, M. Pensky, & H. Beister, Trans.) (Reprinted). Cambridge: Polity Press.
- Huxley, J. (2015). Transhumanism. *Ethics in Progress*, 6(1), 12-16.  
<http://doi.org/10.14746/eip.2015.1.2>
- Kant, I. (2002). *Groundwork for the metaphysics of morals*. (A. W. Wood, Trans.). New Haven: Yale University Press.
- Leopold, A. (1989). *A Sand County almanac and sketches here and there* (Special commemorative ed). New York: Oxford Univ. Press.
- Lovelock, J. (2000). *Gaia: a new look at life on earth*. New York: Oxford University Press.
- Savulescu, J. (2001). Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children. *Bioethics*, 15(5-6), 413-426. <http://doi.org/10.1111/1467-8519.00251>
- Savulescu, J. (2005). New breeds of humans: the moral obligation to enhance. *Reproductive BioMedicine Online*, 10, 36–39. [http://doi.org/10.1016/S1472-6483\(10\)62202-X](http://doi.org/10.1016/S1472-6483(10)62202-X)
- Savulescu, J. (2006). Justice, Fairness, and Enhancement. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1093(1), 321-338. <http://doi.org/10.1196/annals.1382.021>
- Savulescu, J., & Persson, I. (2012). Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine. *The Monist*, 95(3), 399-421.
- Spaemann, R. (1998). Interwencje genetyczne w naturę ludzką: W aspekcie osobowego bycia człowieka. *Ethos*, 4(44), 109-117.
- Spaemann, R. (2006). Begotten, Not Made. *Communio. International Catholic Review*, 33(2), 290-297.
- Spaemann, R. (2012). *Kroki poza siebie: Przemówienia i eseje*. (J. Merecki, Trans.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Sutter, S. M. (2007). A Brave New World of Designer Babies. *Berkeley Technology Law Journal*, 22(2), 897-969.
- Taylor, P. W. (1981). The Ethics of Respect for Nature. *Environmental Ethics*, 3(3), 197-218.
- Taylor, P. W. (2011). *Respect for nature: a theory of environmental ethics* (25th anniversary ed). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- United Nations. (2014). *The millennium development goals report. 2014*. Retrieved from <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=858075>







## Neuroethics and the History of Moral Thought

**PIOTR LICHACZ**

*Institut Filozofii i Socjologii,  
Polska Akademia Nauk  
ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa  
E-mail: plichacz@ifispan.waw.pl*

---

### Abstract

In this paper, the fact that there is no or little history in neuroethics is briefly considered. An open list of reasons explaining this fact is proposed as well as an open list of authors sensitive to history who adopt a critical attitude towards some bold claims expressed by a number of neuroethicists. These reflections are intended to make a humble case for more history in neuroethics.

**Key words:** neuroethics, neuroscience, ethics, history of ethics, history of moral thinking

---

### 1. INTRODUCTION

Neuroscience is doubtlessly a challenge for contemporary ethics. The latest discoveries in brain research gave birth to new questions and seem to undermine traditional moral theories. Doing ethics today without taking into account the accomplishments of neuroscience appears as frivolous and detached from reality. Recently, ethics has gained a new branch. Just as bioethics came into being earlier, we now have neuroethics as well. Neuroethics might be considered as a subdivision of bioethics, but some neuroethicists reveal ambitions to transform, modernize or revolutionize ethics in general, and not only bioethics.

Fernando Vidal (2015, p. 546), professor at the Autònoma University of Barcelona, briefly remarks that history is „absent from neuroethical inquiry except in the most cursory manner.” Usually, such sweeping generalizations tend to be exaggerated, but unfortunately in this

case, if it is an exaggeration, it is rather a small one. There are certainly some notable exceptions, yet generally Vidal seems to be right. Among neuroethicists, the interest in history is either invisible or it is expressed with radical modesty. For example, in over six hundred pages of *The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience* (Bickle, 2009), several authors write on neuroethics, but there are almost no historical references. Similarly, history is not an asset of the over nine hundred pages *Oxford Handbook of Neuroethics* (Illes & Sahakian, 2011). One may get the impression that people started to seriously think about moral matters quite recently, by the end of the twentieth century. History is in a slightly better situation in Springer's *Handbook of Neuroethics* (Clausen & Levy, 2015). In this publication, however, historical presentation concerns only one part of neuroethics, namely the ethics of neuroscience (that is a reflection on what is morally admissible in the practice of neuroscience or a consideration of moral dilemmas which arise in the practice of neuroscience – this history is obviously rather short), whereas the neuroscience of ethics (i.e. neuroscience's challenge to traditional ethics or meta-ethics) is completely ignored. Several historical figures also appear within the discussion of neurotheology, which means within the section that treats the relationship of religious beliefs to the new discoveries of neuroscience (the editor of this section is one of the Oxford Blackfriars, Andrew Pinsent, thus he made reference even to his medieval confrere, St. Thomas Aquinas).

Why is it so that the history of ethics is absent or it is underrepresented in neuroethics? I will propose considering several reasons that explain this state of affairs, and afterwards I will point out the usefulness and need of a more careful study of the history of moral thought.

My writing about the usefulness and need of history of moral philosophy or history of ethics in today's discussions concerning moral theories may be considered as trivial and can be compared to wagging a small bell, a baby toy, while standing below highly hung and loudly ringing bells that weigh many tons. Is it not the case that such authors as Alasdair MacIntyre, Bernard Williams, John Rawls, Alan Donagan, Charles Taylor, Terence Irwin, Jerome B. Schneewind or Julia Annas diversely and strongly exhibited this usefulness and need long ago and up to this day, the sound of their publications has spread across the whole academic world? However, the newly established neuroethics in many of its publications is notorious for ignoring this sound of great bells, as if it did not concern neuroethics, but calls over others to an unknown church for an unknown service. Therefore, is my writing on this topic based on a hope that it will cause neuroethicists to care for the history of moral thought? It is probable that the study of the history of moral thought will take its proper place in neuroethics in the age of this new discipline. Today, neuroethics is like a young man having pep, beauty, dynamism, creativity and self-confidence, but at the same time, he happens to be naïve, hot-headed and arrogant. Ringing a

small bell is of seriously doubtful efficiency, though I do not lose my hope completely: my remarks are intended to confirm that the sound of these great bells is also addressed to neuroethics.

## **2. WHY HISTORY IN NEUROETHICS IS SO SCARCE?**

So far, I have briefly introduced the fact that there is little or no history of moral thought in neuroethics by quoting one authority and giving several representative examples. In this section, I will try to identify some probable explanations of the fact that there is little or no history of ethics in neuroethics.

a) First, I propose considering a reason within this new field. Neuroethicists face a difficulty stemming from the very interdisciplinary nature of neuroethics. Neuroethicists' position is like straddling on a wall that is separating humanities from natural sciences. On the one side of the wall, there is a discouragingly large and still swelling ocean of publications in the humanities. You simply cannot read everything. To form your own view about a specific topic is also troublesome since this problem is characteristic of many topics in the humanities, just as in the case of the waters of the ocean, they are closely connected and influence one another. Having extensively read on a topic, you think that you grasped the gist of it, but then you accidentally read something on a seemingly distant topic and suddenly you realize that this sheds some new light on what you thought you understood, so much that now you are wondering whether at that time you understood it at all. When such an experience recurs, increasing frustration poisons your mind and results in a temptation to find a convenient shortcut of key terms and slogans employed in company with an unexpressed yet effective ban on further questions, all that under the threat of failing to finish your project.

On the other side of the wall occupied by neuroethicists, there is a thick and impassable jungle of the research of natural sciences. This jungle has always grown thanks to the waters of humanities, although the jungle is usually unaware of that (say nothing of the wall itself, it is a relatively recent creation of human thinking). You cannot just walk across the jungle in order to know it. You have to first obtain some expensive instruments and often it takes a lot of time to get them. When you think you got them, there is no guarantee that you will move along nicely through the jungle as fast as you determined in your doctorate project or grant project, because you may be stuck in the mud of crucial research or you may be simply lost. Even when you cross straight through the jungle as fast as you intended, you certainly cannot say that you have become a "jungleologist," but only that you know a tiny part of this huge and pulsating life system. Does it

entitle you to clamber up on the wall and to talk about the whole jungle or the jungle in relation to the ocean?

The delimitation of the scope of the issues in the ocean of humanities only to the waves of ethics and from the jungle of natural science only to certain type of the foliage of neuroscience is consoling; but, although such a diet might be functional (you do not even need to get down from the wall to see the waves or to reach for some leaves) and methodologically justified, it may result in feeble understanding, anemic observations or ill conclusions. Yet is it feasible at all for neuroethicists to ask questions about the sources of the ocean, about the roots of the jungle or about the foundation of the clumsily straddled wall?

b) A second probable reason explaining the shortage of history in neuroethics is the current quantitative requirements and time-frame for publications. Texts are produced so quickly and in such quantity, almost all of which are immediately available, that it is difficult to expect anyone to read with understanding everything that belongs to a studied domain. Moreover, try not to be confined only to texts published in English. Even reading something that appeared over the last two decades is not a small task. In such circumstances there is no room for studying the history of specific ideas or problems, nor the possibility to read the works of the thinkers, to learn ancient languages and reach for ancient sources.

c) A shortage of history in neuroethics may be also explained by the history of neuroethics itself. If it is possible to discern the moment when neuroethics became distinct from ethics or bioethics (again, if bioethics can be distinguished from ethics), there is certainly no need to go further than two decades back. The novelty and freshness of neuroethics are therefore rightly academically celebrated and commercially emphasized. Mentioning a more distant past would have blunted the sharpness of the novelty message. Let us add that novelty and innovation are generally and diversely encouraged, stimulated, protected and remunerated.

d) The previous explanation may be propped up with a description of a larger problem of taking philosophy or ethics as maladjusted to the present and currently unable to undertake potential challenges that give new scientific discoveries. The main culprit in this perspective is history or rather those thinkers who are so focused on intricacies of the interpretations of old texts that they forget about or remain blind to the real world. In reaction to this, cases of astonishing 'presentism' in philosophy occur, especially in the analytic school, which provides arguably the majority of entrants to neuroethics. This presentism is expressed in suggestions that we should not burden students with history and thereby take away their precious time: or, more radically, that we should not contaminate their thinking, pollute their virgin perception of the

world, by framing their minds with bygone narrations and fettering them with ancient ways of thinking and formatting with old categories. The awareness of many centuries of human thinking simply intimidates: having been trained in the history of philosophy, students have no courage to think by themselves, but they want to base their reflection on some historical figures, they are afraid to see by themselves and say what there is and what there ought to be. Older considerations concerned other people, other cultures and customs, but we all have changed, the times have changed, therefore theories presented in the past are not applicable for our dilemmas.

The subject and specificity of neuroethics inscribe themselves in this presentism perfectly well. There are new instruments of measuring the activity of the brain, new techniques of research, new discoveries and new ways of applying these discoveries. Many of these discoveries actually or potentially raise moral questions. As the distinct field neuroethics takes on itself the task of analyzing challenges that individuals and societies have experienced in the face of today's neuroscience. It sounds sufficiently presentist to partly explain the shortage of history in neuroethics.

I do not intend to display an exhaustive list of reasons explaining the general lack of interest in history among neuroethicists or the lack of its reflection in the publications on neuroethics. My aim in this text is only to generally outline this phenomenon and indicate that a more serious interest in the history of ethics may be helpful. These several probable reasons are arguably sufficient to picture the phenomenon and to contextualize it slightly, so as to make clear that any suggestion about the need for the history of ethics in neuroethics might most probably meet a resistance.

### **3. SOME EXAMPLES OF THE USEFULNESS OF THE HISTORY OF ETHICS IN NEUROETHICS**

I have listed several reasons that may partly explain the lack or shortage of the history of moral thought in neuroethics. These reasons might also partly justify the state of affairs and indicate that we accept it as it is. With no history or with modicum of it in neuroethics we could certainly save much time, energy and money. When accepting the aforementioned presentism, avoiding history may even be considered as an obligation.

Yet a problem still remains. The lack of interest in history often results in repeating old mistakes, in unjustified extrapolations, unjustified narrowing of perspective (not sufficiently informed imagination about possible cases or possible outcomes) and hasty conclusions.

One might agree that these are indeed undesirable features in neuroethical discourse, but object by saying that there is no need of history, since good logic is enough. Good logic is obviously an indispensable basis, and the more of it, the better for philosophy and for life in general. However, there are at least two reasons why logic is insufficient. First, in order to apply logic properly to any discipline a good knowledge of the discipline itself is required. Second, ethics allows inferences that are less strict than in many other disciplines, and this specific character of ethics asks for an ampler experience than a single life can contain so as to form an opinion or take a stand in the discussion.

I have already mentioned famous and respected authorities (and compared them to great bells), who explained and persuaded of the need of studying the history of moral thought in doing ethics. Apart from their arguments, obviously applicable to neuroethics, we may mention several examples of authors who, taking advantage of their historical scholarship, show the usefulness of the history of ethics in neuroethics by pointing out that certain claims put forward by neuroethicists are inadequate or simply wrong.

a) Sally Satel and Scott O. Lilienfeld in their recent richly documented book, which is significantly entitled *Brainwashed: The Seductive Appeal of Mindless Neuroscience* (2013), show that they have taken several lessons from the history of moral thinking. This academic psychiatrist-psychologist duo (Satel is a psychiatrist and Lilienfeld is a psychologist) exposes a certain boastfulness in the statements of several neuroethicists (for a nice collection of quotations see for example p. xviii–xxii) who themselves are either “overzealous” or fell prey to “neuroentrepreneurs who tout facile conclusions that reach far beyond what the current evidence warrants” (p. xiv). Satel and Lilienfeld are far from denying neuroscientific data, but rather question some interpretations and inferences. They generally revolt against theories that convince people they are basically doomed to irresponsibility. One of the chapters of this book is dedicated to the problem of addictions, an important topic in neuroethics. Satel and Lilienfeld, shaped by research in history, philosophy, neuroscience and by their personal work with addicts argue that the understanding of addictions dominant among neuroethicists as a chronic and relapsing brain disease “is fundamentally bad science” (p. 51).

b) Raymond Tallis, a physician, clinical scientist, as well as a philosopher attentive to history has already for many years fought similar battles. In 1991 he published *The Explicit Animal: A Defence of Human Consciousness* where he started his quarrel with “neuromania” by opposing exaggerated claims based on neural explanations of human consciousness and functioning. Afterwards, he published several other books exposing curiously anti-humanist trends in contemporary science and philosophy. Recently, in his much celebrated *Aping Mankind:*

*Neuromania, Darvinitis and the Misrepresentation of Humanity* he playfully admits his utter failure “to halt the inexorable advance of Neuromania” (p. 7). He also tries again to point out that many brain-based images of humanity or neural explanations of human agency are simply caricatures, but when they are taken seriously and presented as such by insincere people they “may have consequences that are not merely intellectually derelict but dangerous” (p. 9). Tallis gives a contemporary example from his own country of such a politically dangerous consequence and comments soberly: “Scientism and government have always made unhappy bedfellows, as the history of the twentieth century illustrated with horrible clarity. This is chilling, and yet all major political parties in the United Kingdom are fascinated by the possibility of anchoring policies in neuro-evolutionary thought” (p. 9). One of the main premises of this dangerous neuro-determinist agenda is the “you are your brain” thesis. This premise became a sort of dogma and contemporary orthodoxy. Tallis ironically notices:

it looks as if not only everyday experience and sophisticated neuroscience, but also philosophical argument, are in favour of the notion that our minds, our consciousness, our self-consciousness, our very selves, are identical with activity in the brain. Anyone who denies this must be flying in the face of fact and argument. And he or she probably has a hidden agenda. I have lost count of the number of times that I, proudly atheistic, have been accused of promoting religion by the back door (p. 42).

While outright rejecting this premise, Tallis quotes a number of neuroethicists’ bold claims and literally derides them because of their technical limitations, the crudity of the design of their experiments and most importantly, conceptual errors (for example, p. 75sq).

c) Similarly, the professor of psychology and engineering William R. Uttal in many of his publications has constantly written of the limits of the neuroscientific explanation. Serious historical research, concern for the philosophy of science as well as ethics is usually a strong asset of his publications. Thanks to this, he is able to show some similarities between today’s inadequacies that occur in neuroscience and plain errors that appeared long ago but initially had been presented as scientific discoveries. For example, in his book *The New Phrenology: The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*, he makes a comparison between some exaggerated interpretations of brain imaging with compromised 19<sup>th</sup> century phrenology. He observes that “the history of such radical mental process-brain localization theories is not encouraging to modern efforts to localize cognitive processes in particular regions of the brain” (p. 19). He contends that the “most high-level cognitive functions cannot be justifiably associated with localized brain regions” (p. 24). One of the main culprits of these errors, according to Uttal, is a lack of “an important methodological tool – critical analysis of the fundamental concepts, axioms, assumptions, and premises that underlie (...) empirical research” (p. ix). More

specifically, he critically evaluates the neuroreductionism that dominates contemporary research, because in his opinion, “although a powerful and useful means of explanation in many sciences, reductionism is ill suited for the complications one encounters when one attempts to build a bridge from the cognitive to the neural” (p. 20). As a historical example of a tragic practical consequences of insensitive scientists who succumbed to reductive explanations of human beings, Uttal gives the lobotomy craze of the thirties, forties, and fifties – “one of the most disgraceful periods in neuroscience” (p. 24).

d) In the same vein of complaining about imprecisely defined concepts, assumptions and premises inscribe themselves two other scholars, the neuroscientist Maxwell R. Bennett and the philosopher Peter M.S. Hacker. Their book *Philosophical Foundations of Neuroscience* (2003) caused heated debate. In this book, the authors critically evaluate the conceptual foundations of neuroscience and show how lack of precision on this level results in erroneous conclusions. Some of these conclusions may have practical dimensions and become problematic when uncritically accepted by neuroethicists or politicians. Bennett and Hacker emphasize the need for a historical perspective both within neuroscience and philosophy as an important help of critical thinking.

e) Although more distant from neuroscience but equally relevant for the topic of this paper are the reflections of the professor of linguistics Anna Wierzbicka. In her recent book entitled *Imprisoned in English: The Hazards of English as a Default Language* (2014), she shows many problems surrounding the use of English in doing research across cultures. Wierzbicka underlies that English, like any other language, is not a totally neutral instrument of description and evaluation. It has its own culture-specific baggage that is unconsciously taken for granted by native speakers of English and tends to be underestimated in contact with other English speakers. Wierzbicka writes metaphorically that “English can at times become a conceptual prison” (p. 4). One of her examples important here is contained in chapter six of the book “Anglo Values vs. Human Values: Talking about Values in a Global World”. She quotes Marc D. Hauser’s website called “the moral sense test” (p. 62). Until recently, Hauser was a Harvard University professor of evolutionary psychology, evolutionary biology and biological anthropology and the author of the highly celebrated book *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong* (2006). According to Wierzbicka, the few words of the title of the book represent a rare example of highly concentrated dose of Anglo culture. Wierzbicka did some historical research and showed that “moral sense” underwent a significant shift of meaning during last three centuries. In her earlier cross-cultural linguistic studies she showed the peculiarity of the terms “right” and “wrong” in English. According to her, most societies do not



have these notions. Hauser's moral sense test is also devised on the assumption that everyone understands the phrases "moral sense", "right", "wrong", etc. in the same way. Using this historical and cross-cultural linguistic research, Wierzbicka gracefully suggests that it is rather disputable to assume that every English speaker was born, raised and still lives somewhere in the vicinity of Harvard, i.e. that everybody is shaped by the same culture and tradition. In her own words:

Scientists and popular science writers who today write in English about 'moral sense' generally do not seem to be aware that they are part of a particular linguistic and conceptual tradition and that by equating 'human morality' with 'moral sense' they are interpreting it through the prism of that tradition (p. 64).

\*\*\*

I do not claim that the aforementioned examples of errors or inadequacies in neuroethics are exclusively the effects of a lack or shortage of the study of history of moral thinking. A handful of other factors might also play an essential role. However, I do believe that a careful study of the history of moral thinking is a highly useful tool that may be used in order to avoid many errors or inadequacies.

As in the case of any tool, it is possible to use or abuse it. While reading the history of ethics, it may happen that you prefer to brag about your own perfection instead of learning something, or instead of asking reverently the wise people of old, you prefer to look with disdain at any confirmation that you are wiser indeed. Studying great historical writings does not protect you from bias, malice or arrogance. You may be exceptionally well-versed in the history of moral thinking, but remain immoral and use your knowledge for immoral purposes. The study of history is of course not sufficient for your success in neuroethics since elements needed for the success in neuroethics are many. Nonetheless, I suggest that history is one of the more noble and important elements. If we treat neuroscience as indubitable challenge to today's ethics, we should certainly acknowledge as well the challenge that the history of ethics presents.

Acknowledgement:

This project has been funded with support from National Science Centre, Poland, decision number DEC-2012/05/B/HS1/03410.

## REFERENCES

- Bickle, J., ed. (2009). *The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience*. New York: Oxford University Press.
- Clausen, J. & Levy, N., eds. (2015). *Handbook of Neuroethics*. Dordrecht-Heilderberg-New York-London: Springer Reference.
- Hacker, P.M.S. & Bennett, M.R. (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Hauser, M.D. (2006). *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: Ecco/Harper Collins.
- Illes, J., Sahakian, B.J. et al., eds. (2011). *The Oxford Handbook of Neuroethics*. New York: Oxford University Press.
- Satel, S. & Lilienfeld, S.O. (2013). *Brainwashed: The Seductive Appeal of Mindless Neuroscience*. New York: Basic Books.
- Tallis, R. (1991). *The Explicit Animal: A Defence of Human Consciousness*. London: Macmillan.
- Tallis, R. (2011). *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*. Durham-Bristol, CT: Acumen.
- Uttal, W.R. (2001). *The New Phrenology: The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*, Cambridge, Mass.-London: MIT Press.
- Vidal, F. (2015). Historical and Ethical Perspectives of Modern Neuroimaging. In: Clausen, J. & Levy, N., eds. *Handbook of Neuroethics*. Dordrecht-Heilderberg-New York-London, Springer Reference, p. 535–550.
- Wierzbicka, A. (2014). *Imprisoned in English: The Hazards of English as a Default Language*. New York: Oxford University Press.





## Postawy etyczne wobec nierówności zgodnie z klasyfikacją F. Stewart a efektywność ekonomiczna

### The Ethical Approach to Inequality Conceived in Accordance with F. Stewart's Classification and Economic Effectiveness

**MICHAŁ LITWIŃSKI**

*Katedra Socjologii i Filozofii,  
Uniwersytet Ekonomiczny w Poznaniu,  
ul. Towarowa 53, 61-896 Poznań,  
E-mail: [michal.litwinski@ue.poznan.pl](mailto:michal.litwinski@ue.poznan.pl)*

---

#### Abstract

In subject literature, only a little amount of research exists that links considerations on the level of economic effectiveness and findings regarding ethics of inequality. Minimal research is conducted on the influence of stratification on the level of development (regarding different factors that mediate the relation). However, the social approach to the former is not taken into consideration. Therefore, a problem the author would like to solve is the question of an association between ethical rules accepted by the members of a society as a determinant of actions regarding inequalities and purposes that dominate in economic practice. The aim is to justify that the character of beliefs in society regarding stratification (that are mirrored in ethical concepts as regards inequalities) has an influence on economic effectiveness. The basis of the author's conclusions is a review of the literature.

**Key words:** ethics of inequality, socio-economic development, effectiveness, distributive justice

#### Streszczenie

W literaturze przedmiotu niewiele jest badań, które łączyłyby rozważania dotyczące poziomu wyników ekonomicznych z ustaleniami etycznymi odnośnie do zjawiska nierówności. Bada się jedynie wpływ głębokości rozwarstwienia na tempo rozwoju (z uwzględnieniem różnych czynników pośredniczących), nie biorąc pod uwagę charakteru postaw etycznych wobec tego pierwszego. Dlatego też problemem podjętym w opracowaniu jest pytanie o związek między przyjęciem przez członków danego społeczeństwa określonej postawy wobec problemu rozwarstwienia a zamierzeniami, które dominują w praktyce gospodarczej. Celem autora jest przedstawienie uzasadnienia, że charakter przekonań etycznych w społeczeństwie wobec rozwarstwienia (znajdujących odzwierciedlenie w koncepcjach etycznych odnośnie zjawiska

nierówności, zgodnie z ich klasyfikacją zaproponowaną przez F. Stewart) ma wpływ na efektywność ekonomiczną. Podstawą formułowanych wniosków jest przegląd literatury przedmiotu polsko- i obcojęzycznej.

**Słowa kluczowe:** nierówności społeczne, rozwój społeczno-gospodarczy, efektywność, sprawiedliwość podziału

---

## 1. WPROWADZENIE

W literaturze przedmiotu wiele uwagi poświęca się problemom nierówności (także w kontekście sprawiedliwości podziału) i osiągania odpowiedniego poziomu wyników ekonomicznych. Niewiele jest jednak badań, które łączyłyby rozważania dotyczące poziomu wyników ekonomicznych z ustaleniami w ramach namysłu etycznego w odniesieniu do zjawiska nierówności. Bada się jedynie wpływ głębokości rozwarstwienia na tempo rozwoju (z uwzględnieniem różnych czynników pośredniczących), nie biorąc pod uwagę charakteru postaw etycznych wobec tego pierwszego.

Dlatego też problemem podjętym w opracowaniu jest pytanie o związek między przyjęciem przez członków danego społeczeństwa określonej postawy etycznej wobec problemu rozwarstwienia a zamierzeniami, które można zaobserwować w praktyce gospodarczej. Zauważa się tu, że w społeczeństwie można zidentyfikować pewne dominujące postawy etyczne odnośnie do zjawiska nierówności, stające się później przedmiotem namysłu etycznego (Stewart, 2013). Celem autora jest uzasadnienie, że charakter przekonań etycznych w społeczeństwie wobec rozwarstwienia – znajdujący odzwierciedlenie w koncepcjach etycznych odnośnie do zjawiska nierówności, zgodnie z ich klasyfikacją zaproponowaną przez Frances Stewart (2013) – ma wpływ na efektywność ekonomiczną<sup>1</sup>. Osiągnięcie celu pozwoli wskazać, że w relacji między nierównościami a poziomem wyników ekonomicznych postawy etyczne, pośród wielu innych czynników, odgrywają istotną rolę.

Podstawą formułowanych wniosków jest przegląd literatury przedmiotu. Uwzględniono zarówno pozycje polsko-, jak i obcojęzyczne.

Struktura opracowania jest podporządkowana jego celowi. Pierwsza część artykułu odnosi się do pojęcia nierówności z uwagi na brak zgodności osób zajmujących się tą problematyką w zakresie definicji zjawiska. Druga sekcja prezentuje podejścia w ramach namysłu etycznego do

---

<sup>1</sup> Efektywność ekonomiczna jest tu rozumiana jako osiąganie jak najwyższych wyników ekonomicznych, mając do dyspozycji określoną ilość zasobów.

zjawiska nierówności. W kolejnej sekcji odniesiono się do związków między rolą zasad etyki a efektywnością ekonomiczną. Opracowanie zostało zamknięte podsumowaniem zawierającym najważniejsze wnioski.

## 2. POJĘCIE NIERÓWNOŚCI I ROZWOJU

W literaturze dokonuje się wielu prób zdefiniowania nierówności. Bardzo często zjawisko to jest utożsamiane z nierównomiernym rozkładem dochodów. Omawiany problem ma jednak głębszy charakter – nie można pomijać pozostałych wymiarów zróżnicowania społecznego z uwagi na to, że mają one często bardziej dotkliwe konsekwencje niż rozwarstwienie dochodowe (Doyle i Stiglitz, 2014; Sen, 1992).

Oprócz dochodu nierówności mogą występować w odniesieniu do różnych kategorii, np. wielkości majątku, płci, statusu, pozycji na rynku pracy, wykształcenia, zdrowia itd. (Marmot i Wilkinson, 1999; Atkinson, 1999; Milanović, 1998). Każdy z wymienionych wymiarów rozwarstwienia może wpływać na wszystkie pozostałe. Przykładami są tu: dwustronny związek między nierównościami dochodowymi i w zakresie zdrowia oraz wpływ dużych różnic w wykształceniu na nierównomierny rozkład dochodów (Binelli i in., 2015; Doyle i Stiglitz, 2014).

Zjawisko występowania rozwarstwienia społeczeństwa w wielu wymiarach nazywane jest często nierównością społeczną, która oznacza nierównomierny podział dóbr materialnych i niematerialnych w społeczeństwie wynikający z przynależności jednostek do określonych grup lub zajmowania danych pozycji społecznych (Sztompka, 2012). Mało uwagi poświęca się jednak charakterowi i specyfice tego zjawiska, przez co pojawiają się problemy w jego analizie i interpretacji (Binelli i in., 2015). Ponadto powyższe definicje bazują na rozkładzie dóbr w społeczeństwie, pomijając towarzyszące temu podziałowi konsekwencje w zakresie możliwości zaspokojenia potrzeb (Huda, 2015).

Propozycją definiowania zjawiska nierówności, która łączy wszystkie powyższe charakterystyki oraz stanowi odpowiedź na problemy z nimi związane, jest podejście możliwości (ang. *capability approach*). Możliwości te są pojmowane jako zbiór czynności (rzeczy), które dana osoba jest w stanie dokonać. Przyczyną deprivacji w tym zakresie są zazwyczaj nierówności dochodowe i ubóstwo, jednak wielkość dochodu nie jest w tym wypadku rozumiana jako wartość sama w sobie, ale jako czynnik umożliwiający osiągnięcie stanów, do których jednostka dąży (Sen, 1997, 2001). Przejawami opisywanej deprivacji mogą być m.in. brak udziału w podejmowaniu decyzji i ograniczony dostęp do usług publicznych (Huda, 2015). W niniejszym opracowaniu przyjęto taką właśnie definicję nierówności.

### 3. USTALENIA W RAMACH NAMYSŁU ETYCZNEGO NAD NIRÓWNOŚCIĄ

Etyka, jako namysł nad tym, co jest właściwe oraz co jest powinnością człowieka, który podejmuje działanie oparte na racjonalnej decyzji, dotyczy wielu zjawisk (Churchill, 1982). Przedmiotem zainteresowania w kontekście niniejszego opracowania są ustalenia etyczne odnoszące się do problemu nierówności, które zgodnie z podejściem F. Stewart (2013) stanowią odzwierciedlenie (czy też werbalizację) przekonań etycznych dominujących w określonym społeczeństwie.

Namysł etyczny nad zjawiskiem nierówności jest często wiązany z pojęciem sprawiedliwości podziału. Stewart (2013) wskazuje kilka sposobów rozumienia tej kategorii, które mają wpływ na istotę ustaleń etycznych:

1. koncepcja *shared humanity* (Kant, 1949; Williams, 1962),
2. teoria sprawiedliwości (Rawls, 1971),
3. utylitaryzm (Mill, 1979; Bentham, 1958),
4. egalitaryzm (Dworkin, 1981; Roemer, 1998),
5. libertarianizm (Nozick, 1974).

Według Immanuela Kanta (1949) podział materialnych zasobów ma znaczenie dla szacunku, jakim obdarzane są poszczególne jednostki. Zazwyczaj osoby lepiej sytuowane (pod względem ekonomicznym) postrzegają swoją pozycję w porządku społecznym jako wyższą w stosunku do podmiotów o niższym statusie majątkowym. Wynika stąd ich przeświadczenie o posiadaniu prawa do kierowania działaniami jednostek uboższych.

Kant (1949) wskazuje przy tym, że dane działanie jest moralnie właściwe, jeśli nie narusza czyichś praw (prawo do życia, wolności, dążenia do szczęścia, edukacji, słowa i religii), a poszczególne osoby są bytami równymi i racjonalnymi. Bernard Williams (1962) zauważa, że dobra powinny być dzielone zgodnie z potrzebami (np. konieczność zapewnienia opieki zdrowotnej z powodu choroby) lub ze względów merytorycznych (np. zapewnienie danej osobie możliwości edukacji) w taki sposób, by zapewnić równość możliwości. Dobrobyt jednostki jest zatem postrzegany jako cel, a nie środek do osiągnięcia innej wartości (Stewart, 2013).

Według Johna Rawlsa (1971) każdej jednostce należy zapewnić podstawowe wolności (prawa polityczne, wolność słowa itd.). Dochód i majątek są w tym wypadku traktowane jako środki do osiągnięcia innych celów, a nierówności postrzega się w kategoriach deprivacji możliwości (Sen, 2001). Zgodnie z teorią Rawlsa (1971) naturalny podział zasobów (np. umiejętności, statusu majątkowego w momencie urodzenia) jest neutralny z etycznego punktu

widzenia. Dlatego też dobra te są traktowane jako wspólne. Uzasadnieniem takiego podejścia jest argument o tym, że dany podział zasobów jest efektem procesów zachodzących w ramach wspólnej struktury społecznej (instytucje), a umiejętności będą wykorzystywane i rozwijane w ramach społeczeństwa (Lafaye, 2008). Podział materialnych zasobów powinien łagodzić naturalne nierówności między ludźmi – najmniej wynagrodzeni w ramach naturalnego podziału zasobów powinni otrzymywać największą rekompensatę poprzez zapewnienie im odpowiednich możliwości (Ball, 1987).

Jakiegokolwiek rozwarstwienie w zakresie sytuacji majątkowej jest sprawiedliwe tylko wtedy, gdy skutkuje korzyściami dla każdego członka społeczeństwa, a w szczególności dla tych podmiotów, które mają najmniejsze szanse. Nierówności mogą być akceptowane tylko wtedy, gdy gorzej sytuowani otrzymają więcej w warunkach ich występowania niż w sytuacji równości (np. z uwagi na stymulowanie wzrostu gospodarczego) (Stewart, 2013). Nierówności są zatem moralnie właściwe, jeśli przynoszą społeczeństwu korzyści większe niż równość (Toyama, 2012).

Łagodzenie nierówności w zakresie możliwości wymaga zawarcia kontraktu społecznego ze zgodą na redystrybucję. Akceptacja utraty części dochodów przez lepiej sytuowanych nie musi jednak wynikać z chęci zapewnienia sprawiedliwego podziału, ale z potrzeby zapewnienia bezpieczeństwa. Lepiej jest bowiem zrezygnować z posiadania części zasobów materialnych, niż ponieść wysokie koszty transakcyjne rewolucji lub anarchii (Hochman, 1994). Ponadto wyrażenie zainteresowania uboższymi warstwami społeczeństwa przez jednostki o wyższym poziomie majątku umożliwia pozyskanie akceptacji dla nierówności (Milanović, 2007). Oznacza to, że w działalności podmiotów istotna może być kategoria użyteczności (bezpieczeństwo ma wyższą użyteczność niż część dochodu oddawana w ramach redystrybucji) stanowiąca podstawę kolejnego z omawianych podejść – utylitaryzmu.

Utylityści zapewniają, że działanie jest moralnie właściwe, jeśli zapewnia największy poziom sumy użyteczności w społeczeństwie (Mill, 1979). Podobnie jak w koncepcji Rawlsa, zdolności, którymi jednostki zostały obdarzone przez naturę, są uznawane za aktywa wspólne, które wykorzystuje się dla dobra społeczeństwa. Posiadanie tych umiejętności i ich rozkład nie jest jednak wiązany z podziałem wyników ekonomicznych. Akceptowana jest sytuacja, w której jedna osoba osiągnie bardzo wysoki poziom użyteczności, a pozostałe – bardzo niski (Toyama, 2012). Nierówności nie muszą być zmniejszane, jeśli społeczeństwo osiąga w ich obecności maksymalny poziom użyteczności.

Nie oznacza to jednak, że bazowanie na założeniach utylitaryzmu będzie się wiązało ze skrajnymi nierównościami. Analiza utylitarystów opiera się na konsekwencjach działań. Redystrybucja jest akceptowana, ponieważ wyrównuje międzyokresowe fluktuacje dochodu

(Hochman, 1994). Ponadto, z uwagi na to, że dla osób gorzej sytuowanych dobra ekonomiczne będą bardziej wartościowe, powinny one otrzymać ich więcej niż jednostki lepiej sytuowane o niższej użyteczności krańcowej majątku (zapewnia to osiągnięcie wyższej sumy użyteczności w społeczeństwie). W literaturze zaprzecza się jednak występowaniu tej prawidłowości, wskazując, że użyteczność danej ilości dobra może być odmiennie postrzegana przez różne osoby (Robbins, 1938). Nie każdy będzie miał taką samą funkcję użyteczności krańcowej, więc prawo malejącej marginalnej użyteczności nie musi prowadzić do wyrównywania dochodów.

Utylitaryzm jest krytykowany również ze względu na przedmiotowe traktowanie jednostek (są one traktowane jako obiekty, w których lokowana jest użyteczność). Co więcej, wątpliwa etycznie pozostaje sytuacja, w której satysfakcję kilku podmiotów poświęca się dla jednej osoby w celu zwiększenia sumy użyteczności w społeczeństwie (Ball, 1987). Trudności interpretacyjne sprawia również sama kategoria użyteczności dóbr (w szczególności majątku). Wskazuje się, że nierówności mogą wpływać na jej wartość (Sen, 2000).

Zwolennicy kolejnego podejścia, egalitaryzmu, uważają, że występowanie nierówności jest uzasadnione tylko w sytuacji, gdy wynikają one z wyboru danej osoby (charakteru jej potrzeb i preferencji). Nie są akceptowane nierówności będące efektem określonego kształtu struktury społecznej (Dworkin, 1981; Roemer, 1998).

Egalitaryści nie zalecają, by dochody były równo dzielone pomiędzy członków społeczeństwa. Istotne jest tu podejście egalitaryzmu opartego na odpowiedzialności. Nierówności są traktowane jako niesprawiedliwe, jeśli czynniki je powodujące leżą poza odpowiedzialnością danej osoby. Oznacza to, że osoba, która nierozważnie wydaje pieniądze i nie podejmuje dostatecznych starań w pracy zawodowej, nie musi otrzymać rekompensaty nawet w sytuacji, gdy jej potrzeby nie są zaspokojone (Devooght, 2008).

Podstawą kolejnego podejścia, libertarianizmu, jest myśl liberalna i ustalenia ekonomii neoklasycznej. Zwolennicy tej koncepcji opierają swoje rozważania na pojęciu równowagi w rozumieniu Pareto. Jest to taka sytuacja, w której nie ma możliwości zmiany podziału wyników ekonomicznych bez pogorszenia sytuacji któregoś z podmiotów. Efektywną alokację zasobów zapewnia z kolei mechanizm rynkowy, któremu towarzyszą instytucje w postaci praw do czerpania korzyści ze swojej pracy czy też pożytków z posiadanego majątku (prawa własności). W takich warunkach jednak podział dóbr zależy od początkowego wyposażenia w zasoby (Hochman, 1994). Akceptuje się nierówności, które stanowią efekt legalnych działań (również w zakresie transferu dóbr i środków finansowych) (Nozick, 1974). Jedynie nielegalne (przymusowe) przejęcie zasobów uzasadnia redystrybucję (Gibbs, 2013). Takie pojmowanie sprawiedliwego podziału może jednak prowadzić do koncentracji bogactwa (Hochman, 1994).



Rozumowanie prowadzące do akceptacji wysokich nierówności i pojmowania ich jako zgodnych z zasadami etyki krytykowane jest obecnie przez wielu autorów. Thomas Piketty (2015) podaje następujące kontrargumenty wobec tez zwolenników libertarianizmu:

- istnienie praw własności (każdy ma prawo do czerpania korzyści ze swoich umiejętności i majątku) – korzyści danej jednostki nie zależą tylko od niej samej, ale od wielkości i charakteru wspólnych zasobów naturalnych – lepiej wyposażeni w umiejętności lub majątek będą z nich korzystać w większym stopniu;
- wolontaryzm (dobrowolny udział w wymianie oznacza zgodę również na jej wyniki) – w rozumowaniu tego typu nie uwzględnia się efektów zewnętrznych; dobrowolność wymiany występuje tylko w określonych warunkach społecznych, które ulegają ciągłej zmianie;
- korzyści z bogactwa (wszyscy czerpią pożytki z lepszej sytuacji jednej osoby) – wymaga to pozytywnego wpływu nierówności na wzrost gospodarczy, co ma miejsce tylko przy niewielkich nierównościach.

Zaznacza się przy tym, że nierówności mogą być akceptowane tylko w sytuacji, gdy motywują do pełnienia określonych funkcji społecznych (np. lekarza).

Podsumowując, należy zaznaczyć, że żadne z wymienionych podejść nie sugeruje przyjmowania celu w postaci doskonale egalitarnego rozkładu (Doyle i Stiglitz, 2014). Akceptacja konieczności wyrównywania szans wymaga oczywiście wprowadzenia ograniczeń w podziale dobrobytu (Roemer, 1986). Należy jednak pamiętać o niebezpieczeństwie zmniejszenia bodźców rynkowych i zagrożeniu fundamentalnych wolności w wypadku całkowitego wyrównania dochodów (Hochman, 1994). Wymienieni autorzy zgadzają się również, że w kategoriach sprawiedliwości nie można oceniać losowości podziału zasobów przez naturę (Gibbs, 2013). Podstawową różnicą między opisanymi podejściami jest charakter podejścia do zjawiska nierówności, a także poziom tego zjawiska, od którego zaczyna być ono oceniane jako niezgodne z zasadami etyki.

#### **4. NAMYSŁ ETYCZNY NAD NIERÓWNOŚCIAMI A EFEKTYWNOŚĆ EKONOMICZNA**

Na podstawie powyższego wywodu można stwierdzić, że w społeczeństwie przyjmowane mogą być różne postawy etyczne wobec nierówności, znajdujące swoje odbicie w koncepcjach etycznych odnoszących się do rozwarstwienia społeczeństwa i sprawiedliwości podziału. Preferencje mogą przyjmować postać dążenia do równości szans (koncepcja człowieczeństwa, egalitaryzm, teoria sprawiedliwości), utrzymania wyposażenia w zasoby oraz rozkładu możliwości,

które wynikają z naturalnego podziału i legalnych transakcji (libertarianizm) lub akceptacji nierówności pod warunkiem osiągnięcia maksymalizacji efektów w skali makro (użyteczność).

Do lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku nierówności nie były przedmiotem dużego zainteresowania. Wskazywano, że należy dążyć do podnoszenia efektywności ekonomicznej, nie zwracając uwagi na rezultaty w zakresie podziału dochodów (wyrównanie szans między lepiej a gorzej sytuowanymi miało nastąpić w sposób naturalny). Badania pozwoliły jednak stwierdzić, że poziom nierówności ma duże znaczenie dla podejmowanego wysiłku i ryzyka, przez co wpływa istotnie na efektywność ekonomiczną (Wade, 2005). Oznacza to, że preferencje dotyczące głębokości rozwarstwienia, wynikające z postawy etycznej społeczeństwa, mogą mieć znaczenie dla wyboru celów gospodarowania i motywacji do zwiększania produktywności.

Należy się tu odnieść do zasady racjonalnego egoizmu, która mówi, że wraz ze wzrostem poziomu równości (zwłaszcza w zakresie dochodu) maleją bodźce do zwiększania efektywności. Dzieje się tak, ponieważ jednostki mają ograniczone pole wykorzystania swoich zdolności i talentów w celu zmiany poziomu życia i dostępnych możliwości. Zmuszone są do troski o ludzi, których los nie ma dla nich znaczenia (poprzez istnienie redystrybucji). Zmniejszenie produktywności jest związane ze zmniejszeniem podaży dóbr i usług na rynku, mniejszą ich konsumpcją i niższym poziomem rozwoju. Dlatego też nie tylko podnoszenie standardu życia, ale również przetrwanie wymaga porzucenia altruistycznych pobudek<sup>2</sup>. Zatem to nie nierówności prowadzą do redystrybucji dochodu, ale altruistyczne motywy wynikające z poczucia obowiązku wobec jednostek, które mają mniejszy dochód i możliwości (Simpson, 2009). Przyjęcie określonej postawy etycznej spośród wymienionych w poprzedniej części opracowania determinuje stosunek do nierówności – wybór pobudek egoistycznych (np. podejście libertarianizmu) będzie się wiązało z utrzymaniem nierówności wynikających z naturalnego podziału zasobów (np. różnic w zakresie zdolności) i możliwością osiągania wyższych wyników ekonomicznych (wyższa efektywność działania).

Należy tu wspomnieć badania dotyczące awersji do nierówności w społeczeństwie. Wyróżnia się dwa typy takiej postawy:

- awersja do ryzyka niestabilności społecznej (Harsanyi, 1955),
- awersja do nierówności jako takich (Carlsson i in., 2005).

Pierwszy z rodzajów wiąże się z poświęceniem części dochodu, by zapewnić mniejsze zróżnicowanie dochodów, a tym samym większą stabilność i możliwości osiągania wyższych wyników ekonomicznych (co łączy się z ustaleniami użyteczności). Drugi z typów awersji wiąże

---

<sup>2</sup> Postępowanie zgodnie ze swoim interesem nie jest jednak związane z poświęcaniem kogokolwiek (np. kradzież), bo korzystanie z talentów i zdolności innych podmiotów odbywa się na zasadzie wymiany produkowanych dóbr.

się z pobudkami altruistycznymi i niechęcią do nierówności jako takich (co należy kojarzyć z teorią sprawiedliwości Rawlsa). Badania wskazują, że podmioty preferują egalitarny rozkład (awersja do nierówności, a nie do ryzyka), ale tylko w sytuacji, gdy nie muszą zrezygnować z części dochodów, by taki rozkład uzyskać (Kroll i Dawidovitz, 2003). Oznacza to, że w większości wypadków jednostki będą się kierowały pobudkami egoistycznymi w swoich działaniach, czyli nie będą dążyły do niwelacji dotkliwości zjawiska nierówności, a raczej do zwiększania efektywności działań.

Na podstawie powyższego wyводу można by stwierdzić, że istnieje relacja wymienna między równością dochodów i szansą a poziomem efektywności ekonomicznej. Erik Thorbecke (2007) wskazuje, że osiągnięciu wysokich wyników ekonomicznych sprzyja występowanie nawet wysokich nierówności (z uwagi na to, że w warunkach wyższych nierówności większe są również oszczędności obywateli – bogatsi mają większą skłonność do oszczędzania, co sprzyja wyższemu poziomowi inwestycji). Stawia to pod znakiem zapytania traktowanie dążenia do równości jako pożądanego celu w warunkach prymatu efektywności ekonomicznej. Jednak jedynie przy założeniu, że celem rozwoju jest podnoszenie standardu życia wszystkich jednostek<sup>3</sup>, akceptacja faktu, że wiele osób jest w trudnej sytuacji znajduje uzasadnienie etyczne – większy poziom ubóstwa stanowi obecnie warunek wyższego wzrostu i rozwoju oraz zmniejszenia liczby osób gorzej sytuowanych w przyszłości.

Jednocześnie w literaturze pojawiają się stwierdzenia, że wzrostowi poziomu rozwoju sprzyja brak rozwarstwienia (w sytuacji gdy mechanizm rozwoju oparty jest na zasobie kapitału ludzkiego) (Galor i Moav, 2004). Wówczas uzasadnienie etyczne nierówności (nawet przy założeniu, że rozwój gospodarki sprzyja wszystkim jednostkom) przestaje obowiązywać. Relacja wymienna między efektywnością a równością znika. W tym wypadku znika jednak również konflikt pomiędzy motywami ekonomicznymi a motywami etycznymi (egalitaryzm, teoria sprawiedliwości). Postrzeganie występowania wysokich nierówności jako zjawiska etycznego (np. zgodnie z ustaleniami zwolenników libertarianizmu) wiązać się będzie zatem z obniżeniem wyników ekonomicznych.

Postawa wobec nierówności może w istotny sposób wpływać na efektywność ekonomiczną również poprzez kształtowanie środowiska działania jednostek. Wielu autorów podkreśla wpływ występowania wysokich nierówności na spójność społeczną i zaufanie (zaniechanie wyrównywania możliwości pomiędzy jednostkami sprawia, że pojawia się uczucie

---

<sup>3</sup> Jest to duże uproszczenie, zważając na to, że wzrostowi poziomu rozwoju towarzyszy często wzrost stopy ubóstwa i nierówności.

zazdrości), których poziom ma znaczenie dla kształtu wspólnego życia oraz na jego jakość<sup>4</sup> (Brittain, 2012; Toyama, 2012). Niski poziom integracji społecznej sprawia, że jednostki nie współpracują ze sobą, rezygnując z wartości dodanej pojawiającej się przy nawiązywaniu relacji i obniżając efektywność działań.

W literaturze przedmiotu pojawiają się jednak również argumenty świadczące o braku istotnego wpływu postawy etycznej wobec nierówności na efektywność. Hopkins i Kornienko (2010) wskazują, że rozwarstwienie może dotyczyć początkowego wyposażenia w zasoby (odziedziczony majątek, status rodziny, inteligencja) lub nagród (dobre miejsce pracy, prestiżowy uniwersytet, możliwości awansu i otrzymania podwyżki). Zmiana rozkładu nagród i początkowego wyposażenia w zasoby zmienia równowagę, wpływając na wszystkie podmioty (nawet na te, których wielkość nagród lub zasobów nie uległ zmianie). Zmniejszenie nierówności w zakresie podziału zasobów zachęca do działania, ponieważ osobom gorzej sytuowanym łatwiej jest osiągnąć pozycję jednostek bogatszych (co jednak zmniejsza poziom użyteczności tych pierwszych). Zmniejszenie nierówności nagród zniechęca do działania z uwagi na mniejszą ich użyteczność (mniejsza różnica między najlepszą a najgorszą nagrodą). Nierówności mogą mieć zatem znaczenie dla poziomu efektywności nawet w sytuacji, gdy nie rozpatruje się ich w kategoriach sprawiedliwości społecznej (poprzez odniesienie do zasad etyki) – mają wpływ na bodźce, wielkość wysiłku i użyteczność, niezależnie od tego, czy występującą głębokość rozwarstwienia uznamy za sprawiedliwą.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, można stwierdzić, że istnieje wpływ przyjmowanej w społeczeństwie postawy etycznej wobec nierówności (znajdującej swoje odzwierciedlenie w określonej koncepcji etycznej zgodnie z klasyfikacją zaproponowaną przez F. Stewart) na efektywność ekonomiczną, zatem cel opracowania osiągnięto. Postrzeganie nierówności jako zjawiska zgodnego z zasadami etyki wiąże się z podjęciem lub zaniechaniem działań na rzecz łagodzenia dotkliwości tego zjawiska. To z kolei wpływa na efektywność gospodarowania.

Przekonania etyczne w społeczeństwie mogą mieć różny charakter, ale w podobny sposób wpływać na poziom wyników ekonomicznych. Przykładowo, gdy podstawą formułowania polityki będzie libertarianizm, możliwości dostępne jednostkom nie będą podlegały wyrównywaniu – destrukcji ulegnie wówczas zasób kapitału społecznego (Toyama, 2012) oraz

---

<sup>4</sup> Badania wskazują, że w krajach o wyższych nierównościach (np. Brazylia) zaufanie jest mniejsze niż w państwach o niższych nierównościach (np. Szwecja) (Brittain, 2012).

kapitału ludzkiego (Stewart, 2013), co negatywnie wpływa na efektywność gospodarowania. Z kolei w warunkach egalitarnego rozkładu dochodów i możliwości zniekształceniu mogą ulec bodźce do podnoszenia efektywności. Oznacza to, że żadna ze skrajności w zakresie kształtowania głębokości rozwarstwienia nie przynosi dobrych efektów dla poziomu efektywności i wyników ekonomicznych.

## BIBLIOGRAFIA

- Atkinson, A.B. (1999). Income inequality in the UK. *Health Economics*, 8(4), 283–288.
- Ball, S.W. (1987). Choosing Between Choice Models Of Ethics: Rawlsian Equality, Utilitarianism, And The Concept Of Persons. *Theory and Decision*, 22, 209–224.
- Bentham, J. (1958). *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mill, J.S. (1979). *Utylitaryzm*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Binelli, C., Loveless, M., Whitefield, S. (2015). What Is Social Inequality and Why Does it Matter? Evidence from Central and Eastern Europe. *World Development*, 70, 239–248.
- Brittain, J. (2012). Is High Economic Inequality Ethical? Pobrane z: <http://keepthemiddleclassalive.com/is-economic-inequality-ethical/> (25.06.2015 r.).
- Carlsson, F., Daruvala, D., Johansson-Stenman, O. (2005), Are People Inequality-Averse, or Just Risk-Averse? *Economica*, 72(287), 375–396.
- Churchill, L.R. (1982). The Teaching of Ethics and Moral Values in Teaching: Some Contemporary Confusion. *Journal of Higher Education*, 53(3), 296–306.
- Devooght, K. (2008). To Each the Same and to Each His Own: A Proposal to Measure Responsibility-Sensitive Income Inequality. *Economica*, 75(298), 280–295.
- Doyle, M.W., Stiglitz, J.E. (2014). Eliminating Extreme Inequality: A Sustainable Development Goal, 2015–2030. *Ethics and International Affairs*, 28(1).
- Dworkin, R. (1981). What is equality? *Philosophy and Public Affairs*, 10, 228–240.
- Galor, O., Moav, O. (2004). From Physical to Human Capital Accumulation: Inequality and the Process of Development. *The Review of Economic Studies*, 71(4).
- Gibbs, D. (2013). The Justice of Inequality: Argumentation Ethics and Radical Non-Aggression. *Political Science Undergraduate Journal*, 3(2), 120–128.
- Harsanyi, J.C. (1955). Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal comparisons of utility. *Journal of Political Economy*, 63, 309–21.
- Hochman, H.M. (1994). Economics and Distributive Ethics. *Society*, 32(1), 35–42.
- Hopkins, E., Kornienko, T. (2010). Which Inequality? The Inequality of Endowments versus the Inequality of Rewards. *American Economic Journal: Microeconomics*, 2(3), 106–137.
- Huda, K. (2015). Ethics of Reducing Inequality: Some Points. *Journal of Arts and Humanities*, 4(5), 34–42.
- Kant, I. (1949). *Fundamental principles of the metaphysic of morals*. Indianapolis: Bobbs Merrill.
- Kroll, Y., Dawidovitz, L. (2003). Inequality Aversion versus Risk Aversion. *Economica*, 70(277), 19–29.
- Lafaye, C.G. (2008). An Ethics Of Inheritance. *Philosophy Today*, 52(1), 25–35.
- Marmot, M., Wilkinson, R. (1999). *Social determinants of health*. Oxford: Oxford University Press.

- Milanović, B. (1998). *Income, inequality and poverty during the transition from planned to market economy*. Washington: The World Bank.
- Milanović, B. (2007). Why We All Care About Inequality (But Some of Us Are Loathe to Admit It). *Challenge*, 50(6), 109–120.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Piketty, T. (2015). *Kapitał w XXI wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Robbins, L. (1938). Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment. *Economic Journal*, 48, 635–641.
- Roemer, J.E. (1986). Equality of resources implies equality of welfare. *Quarterly Journal of Economics*, 101, 751–784.
- Roemer, J.E. (1998). *Equality of opportunity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sen, A. (1992). *Inequality reexamined*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. (1997). From Income Inequality to Economic Inequality. *Southern Economic Journal*, 64(2), 383–401.
- Sen, A. (2000). Social Justice and the Distribution of Income. W: A.B. Atkinson, F. Bourguignon (eds.), *Handbook of Income Distribution*. (s. 9–85). Amsterdam: Elsevier.
- Sen, A. (2001). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Simpson, B.P. (2009). Wealth and Income Inequality: An Economic and Ethical. *Journal of Business Ethics*, 89(4), 525–538.
- Stewart, F. (2013). *Approaches towards Inequality and Inequity: Concepts, measures and policies*. Florence: The UNICEF Office of Research.
- Sztompka, P. (2012). *Sociologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak.
- Thorbecke, E. (2007). Economic Development, Equality, Income Distribution and Ethics. W: P. Pinstrip-Andersen, P. Sandoe (eds.), *Ethics, Hunger and Globalization in Search of Appropriate Policies*. Dordrecht: Springer.
- Toyama, K. (2012). What moral philosophy tells us about income inequalities. Pobrane z: <http://www.theatlantic.com/business/archive/2012/02/what-moral-philosophy-tells-us-about-income-inequality/252455/> (25.06.2015 r.).
- Wade, R.H. (2005). Does Inequality Matter? *Challenge*, 48(5), 12–38.
- Williams, B. (1962). The idea of equality. W: P. Laslett, W.G. Runciman (eds.). *Philosophy, Politics and Society*, II series. Oxford: Blackwell.





## Problem bezpieczeństwa współczesnego człowieka jako wyzwanie dla etyki

### The Security Problem of Modern Man as a Challenge for Ethics

**KRYSTYNA NAJDER-STEFANIAK**

*Wydział Nauk Społecznych  
Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego  
ul. Nowoursynowska 166, 02-787 Warszawa  
E-mail: [krystyna\\_najder\\_stefaniak@o2.pl](mailto:krystyna_najder_stefaniak@o2.pl)*

---

#### Abstract

This article fits into the discourse concerning the safety of modern man and seeks to find a wise response to the emerging threats. The author reflects upon the specific character of ethics as a domain of knowledge that came into being in order to gather truths, which would help human beings to take care of themselves wisely. She points out that security is an issue in the field of ethics and writes about the relationship between security and subjectivity. This article describes the problems that are associated with the loss of subjectivity and consequently, security, understood as the ability to stand up to threats.

**Key words:** security, ethics, subjectivity, temporariness, danger

#### Streszczenie

Artykuł wpisuje się w dyskurs o bezpieczeństwie współczesnego człowieka i w poszukiwania mądrych odpowiedzi na pojawiające się zagrożenia. Autorka ukazuje specyfikę etyki jako nauki, która powstała, by odkrywać i zbierać prawdy potrzebne człowiekowi do mądrego troszczenia się o siebie. Zwraca uwagę na to, że bezpieczeństwo jest zagadnieniem z zakresu etyki. Pokazuje jego relacje z podmiotowością. Zwraca uwagę na problemy, które mają związek z utratą podmiotowości i w konsekwencji bezpieczeństwa rozumianego jako możliwość przeciwstawienia się zagrożeniom.

**Słowa kluczowe:** bezpieczeństwo, etyka, podmiotowość, tymczasowość, niebezpieczeństwo

---



## 1. WPROWADZENIE

Współczesny człowiek, zauważając, że „wraz z osiągnięciem pewnego stadium rozwoju naszych możliwości zmieniła się natura ludzkiego działania” (Jonas, 1996, s. 21) i „jakościowo nowa natura pewnych naszych działań otworzyła nowy wymiar etycznej ważności, dla której wśród wzorców i kanonów etyki tradycyjnej nie ma precedensu” (Jonas, 1996, s. 22) zaczyna się zastanawiać, czy w związku z tym nie powinna się zmienić również etyka, która przecież zajmuje się działaniem. Czy zmieniona natura ludzkiego działania nie wymaga również zmiany etyki?

Należy odróżnić etykę jako naukę od moralności, która jest praktyką realizowania norm działania uznanych w danym środowisku lub w danej epoce historycznej za ukierunkowujące to działanie ku dobru. W obszarze etyki odkrywane są uniwersalne prawa obowiązujące we wszechświecie i niezależne od woli człowieka. Uświadamiamy je sobie w kontekście systemu rozumienia, jaki zbudowaliśmy, realizując aktywność poznawczą w określonym paradygmacie myślenia. Doświadczamy ich, doznając skutków aktywności człowieka. Zmieniona natura ludzkiego działania ma wpływ na pojawienie się nowych sposobów doświadczania skutków aktywności człowieka. Doświadczenia te mogą pomóc człowiekowi odkryć nowe wymiary wolności i odpowiedzialności, a także nowe możliwości i nowe zagrożenia towarzyszące działaniu. Mogą powodować zmiany w obowiązującej moralności. Nie zmieniają jednak uniwersalnych praw, których poszukują etycy. Są szansą, by człowiek wzbogacił rozumienie tych praw, a także rozumienie czasem bardzo starych problemów etycznych. Takim wiekowym problemem etycznym jest bezpieczeństwo człowieka. Współczesne zagrożenia utraty bezpieczeństwa pomagają zrozumieć jego związek z etyką i podmiotowością. Wskazują na wartość i niezbędność bezpieczeństwa rozumianego pozytywnie jako możliwość przeciwstawienia się zagrożeniom.

## 2. POJĘCIA „ETYKA” I „BEZPIECZEŃSTWO”

W refleksji proponowanej w artykule pojęcia „etyka” i „bezpieczeństwo” traktowane są jak projekty rozumienia rzeczywistości i magazyny wiedzy wypełniane od momentu, w którym się pojawiły. Jako projekt rozumienia rzeczywistości pojęcie funkcjonuje zawsze w jakimś kontekście teoretycznym i praktycznym. Współczesny kontekst teoretyczny dla pojęć pozostaje pod wpływem zmiany paradygmatu myślenia. Ma ona swoje źródło w fizyce i biologii. Dzięki fizykom poznawanie zaczynamy rozumieć nie poprzez platońską metaforę widzenia, ale poprzez metaforę

dotyku (Najder-Stefaniak, 2007). Biolodzy inspirowali do myślenia o relacjach nie w liniowym schemacie „podmiot → przedmiot” lub „podmiot ↔ podmiot”, lecz w schemacie relacji ekosystemowej, czyli relacji między dwoma układami otwartymi, z których każdy, pozostając całością, jest jednocześnie częścią tego drugiego (Morin, 1977). Współczesnym kontekstem praktycznym dla projektowania rozumienia rzeczywistości są dynamiczny rozwój technologii i kultura niedorastająca do poziomu cywilizacji technicznej, co jak zauważył Albert Schweitzer, może skutkować ukształtowaniem człowieka neoprymitywnego, któremu obca jest metarefleksja i którym bardzo łatwo manipulować. By poradzić sobie z zagrożeniami wynikającymi z trudnej sytuacji niewspółmierności poziomu cywilizacji technicznej i kultury, trzeba umieć skorzystać z wiedzy gromadzonej w nauce, jaką jest etyka.

Arystoteles nazwał etyką jeden z głównych i najbardziej ważkich działów filozofii. W obszarze etyki, opierając się na refleksji metafizycznej i obserwacji, miano gromadzić wiedzę pomagającą rozumieć dobro i ćwiczyć cnoty, a w konsekwencji mądrze dążyć do doskonalenia swojej formy, czyli duszy. Gdy dusza osiągnie optymalną, przeznaczoną dla danego człowieka postać, to stanie się on szczęśliwy. Ten rodzaj szczęścia greccy filozofowie nazywali eudajmonią, rozumiejąc ją jako stan pełnego, racjonalnie uzasadnionego zadowolenia i satysfakcji z własnego życia. Oczywiście wydawało się wtedy, że osiągnięcie takiego stanu jest podstawowym celem każdego rozsądnego człowieka. Byli o tym przekonani także Sokrates i Platon, którzy zajmowali się zagadnieniami etycznymi, zanim Arystoteles zaproponował nazwę „etyka” dla wyodrębnionego działu filozofii.

By namysł nad ludzkim postępowaniem oraz sposobem samookreślenia się człowieka wobec rzeczywistości, w której żyje, był usprawiedliwiony trzeba założyć, że człowiek jest wolny i odpowiedzialny, to znaczy, że decyduje o swojej aktywności lub jej braku i że skutek tej aktywności jest możliwy do przewidzenia. Roman Ingarden wprowadził pojęcie „system względnie izolowany”, by wytłumaczyć ontyczne podstawy odpowiedzialności. Jego zdaniem, by można było mówić o odpowiedzialności, „działająca osoba (pewna całość stanowiąca jedność wraz z ciałem) musi tworzyć system względnie izolowany, i to system całkiem szczególnego rodzaju, który nie jest możliwy u rzeczy martwych, a który także nie u wszystkich istot żywych może się zrealizować” (Ingarden, 1972, s. 134). Warunkiem podstawowym bycia podmiotem odpowiedzialności jest posiadanie „w sobie centrum działania, które umożliwia (...) uchwycenie inicjatywy” (Ingarden, 1972, s. 133).

Zauważmy, że warunek bycia podmiotem odpowiedzialności spełnia platońska *psyche*. Kategoria *psyche* była owocem starożytnego myślenia o źródle aktywności człowieka (Voegelin, 1992, s. 69). Psychika człowieka, tak jak ją rozumiał Platon, stanowi centrum, „w którym

przeżywa on siebie jako istotę otwartą na transcendentną rzeczywistość” (Voegelin, 1992, s. 69). Platowska *psyche* poznaje prawdę i aktualizuje własne możliwości bycia. Jest źródłem aktywności. W osiągniętym rezultacie tej aktywności jest zawsze jakiś ślad *psyche* przyczyniającej się do jego powstania. Jednocześnie *psyche*, realizując aktywność, wzbogaca się. Działanie owocuje nie tylko przedmiotami, ale także ubogaceniem *psyche* działającego. Ten drugi aspekt zauważyli i zaakcentowali starożytni Grecy. W greckiej refleksji etycznej postulat poznania zostaje włączony w postulat o szerszym znaczeniu: troski o źródło swojej aktywności. Taka troska jest obowiązkiem i jednocześnie rodzajem techniki życia łączącej perspektywę prawdy i dobra (Foucault, 2001, s. 18). Zakłada ona wartość życia rozumianego jako aktywne istnienie w kontekście rozumnego świata. Jak zauważa Foucault, troska nie gasi tu radości i nie bazuje na nakazach i zakazach. Efektem techniki życia inspirowanej starożytną troską jest „rozwój sztuki istnienia” (Foucault, 1995, s. 601).

Gdy sięgniemy za Martinem Heideggerem do etymologii słowa *ethos*, będącego podstawą wprowadzonej przez Arystotelesa nazwy dla refleksji poświęconej aktywności człowieka, dowiadujemy się, że „*etos* (...) jest nazwaniem otwartego obszaru, w którym mieszka człowiek” (Heidegger, 1977, s. 118, 119). Józef Tischner przypomina, że w pierwotnym sensie *ethos* było nazwą miejsca, „w którym roślina może rozwijać się bez przeszkód, może żyć, przynosić owoc” (Tischner, 1982, s. 53). „Zamieszkiwany” obszar może być otwarty dzięki spotkaniom, jakie człowiek realizuje. Spotkanie staje się istotnym elementem *ethosu*. Nadaje otoczeniu człowieka ludzki charakter. Sprawia, że może ono pulsować życiem. Są spotkania bezpośrednie z kimś lub z czymś, kto lub co pojawia się w otoczeniu człowieka, albo spotkania pośrednie poprzez ślady jakiejś aktywności. Wszystkie są ważne dla zrealizowania udziału człowieka w tworzeniu jego przestrzeni. Dają szansę, by otwierać się na to, co wobec tej przestrzeni transcendentne, i inspirują do twórczej aktywności. Uruchamiają wymiar odpowiedzialności człowieka.

Wiedza gromadzona w obszarze etyki ma pomagać organizować aktywność człowieka tak, by skutkowałą ona dobrą przestrzenią, w której człowiek może w pełni „wzrastać”, stawać się sobą i w rezultacie doświadczać eudajmonii. W tym kontekście ważne staje się pojęcie bezpieczeństwa. Jest ono wieloznaczne i wielowymiarowe. W języku łacińskim *sine cura* (*securitas*) oznaczało stan bez trosk, niepokoju czy zmian. Tak rozumiane bezpieczeństwo jest stanem braku zagrożeń i przeciwieństwem chaosu (Nye, 1988, s. 235–251 i Zięba, 1989, s. 49). Gdy staje się ono celem, jest to cel o charakterze negatywnym, a do jego realizacji inspiruje nas strach (Russell, 1997, s. 96). Pojęcia bezpieczeństwa w tym znaczeniu używał Thomas Hobbes. Pisał on, że bezpieczeństwo zostało osiągnięte w rezultacie wyjścia człowieka ze stanu natury i wkroczenie do stanu państwowego. Państwo stało się gwarantem bezpieczeństwa, zastępując stan natury, w

którym *homo homini lupus est* (Hobbes, 1954, s. 147). Zaspokojenie tak rozumianego bezpieczeństwa wymagało ograniczenia wolności.

Inne relacje bezpieczeństwa z wolnością zauważamy, gdy używamy pojęcia, w którym bezpieczeństwo rozumiane jest jako możliwość przeciwstawienia się zagrożeniom. Takie pojęcie sprawia, że zastanawiając się nad bezpieczeństwem człowieka, traktujemy go podmiotowo. Mamy świadomość, że jest tym bardziej bezpieczny, im bardziej potrafi świadomie i skutecznie realizować własną wolę, której nie należy mylić z zachciankami. Wola ma głębię i perspektywę, opiera się na prawdach i wartościach. Chcenie jest płytkie i krótkotrwałe, pomija wymiar etycznej odpowiedzialności i perspektywę wartości uniwersalnych. Jeśli pozbawimy człowieka woli, zostawiając mu tylko chcenie, będzie zabiegał o bezpieczeństwo w znaczeniu negatywnym. Bezpieczeństwo w znaczeniu negatywnym implikuje przedmiotowe traktowanie człowieka. W takim rozumieniu bezpieczeństwo zapewniane jest przez otoczenie, sytuację, przebieg wydarzeń.

Mamy też do dyspozycji pojęcie bezpieczeństwa w sensie obiektywnym i w sensie subiektywnym. W sensie obiektywnym odnosimy je do stanu lub procesu rzeczywiście istniejącego. W sensie subiektywnym rozumiemy bezpieczeństwo jako poczucie uczestniczenia w bezpiecznej sytuacji. Ponadto możemy rozumieć je jako stan lub jako proces. Jeśli rozumiemy bezpieczeństwo jako trwały proces skutecznego realizowania mądrej troski o człowieka, staje się ono bardzo ważną kategorią etyki.

Tabela nr 1: Pojęcie bezpieczeństwa.

<p><u>bezpieczeństwo w znaczeniu subiektywnym</u></p> <p>jest <b>poczuciem</b> uczestniczenia w trwałym procesie skutecznego realizowania mądrej troski o człowieka</p>	<p><u>bezpieczeństwo w znaczeniu obiektywnym</u></p> <p>jest <b>uczestniczeniem</b> w trwałym procesie skutecznego realizowania mądrej troski o człowieka</p>
<p><u>bezpieczeństwo w znaczeniu negatywnym</u></p> <p>rozumiane jest jako brak zagrożeń; implikuje <b>przedmiotowe</b> uczestniczenie w trwałym procesie skutecznego realizowania mądrej troski o człowieka</p>	<p><u>bezpieczeństwo w znaczeniu pozytywnym</u></p> <p>rozumiane jest jako możliwość przeciwstawienia się zagrożeniom; implikuje <b>podmiotowe</b> uczestniczenie w trwałym procesie skutecznego realizowania mądrej troski o człowieka</p>

Opracowanie tabeli: Krystyna Najder-Stefaniak

### 3. ZAGROŻENIE PODMIOTOWOŚCI

Z perspektywy etyki najpoważniejszymi zagrożeniami człowieka są te, które dotyczą istoty jego bycia. Należy do nich z pewnością zagrożenie podmiotowości. To zagrożenie jest też podstawowe, gdy myślimy o bezpieczeństwie w znaczeniu pozytywnym, czyli zakładając podmiotowe uczestniczenie w trwałym procesie skutecznego realizowania mądrej troski o człowieka. W związku z niebezpieczeństwem utraty podmiotowości pozostają trzy problemy, z którymi musi się uporać współczesny człowiek:

- problem niewspółmierności poziomu kultury i cywilizacji technicznej,
- kulturowy AIDS (Anti-Information Deficiency Syndrome – syndrom braku odporności na informację),
- pułapka doraźności.

Na niebezpieczeństwo utraty podmiotowości wynikające z braku równowagi pomiędzy poziomem cywilizacji i poziomem kultury zwrócił uwagę Schweitzer (1875–1965)<sup>1</sup>. Zauważył on, że rezultatem braku takiej równowagi jest człowiek, którego nazwał neoprymitywnym. Człowiek neoprymitywny nie stawia pytań metafizycznych ani filozoficznych dotyczących sensu swojej egzystencji. Traci z pola widzenia perspektywę etyki. Nie rozumiejąc podstaw i uwarunkowań wiedzy, którą dysponuje, czuje się zdominowany przez bezosobowe siły przyrody, gospodarki i rynku. Nie zauważa, że jest wolny i odpowiedzialny. Pozostaje na poziomie różnorodnych „chceń”. Nie korzysta z tego, że jest podmiotem. Nie potrafi być istotą twórczą. Łatwo jest nim manipulować. On sam też chętnie manipuluje innymi i wykorzystuje ich do swoich krótkowzrocznych celów. Taki człowiek nie jest w stanie tworzyć kultury ani korzystać z nagromadzonych w niej bogactw. Jest zagrożeniem dla siebie i dla świata. Sprawia, że cywilizacja techniczna, która ze swej istoty ma ułatwiać przetrwanie, zaczyna to przetrwanie utrudniać. Bycie człowiekiem neoprymitywnym uniemożliwia mądre korzystanie z cywilizacji, jaką dysponujemy. Jeśli chcemy funkcjonować podmiotowo, konieczne jest wypracowanie kultury na miarę tej cywilizacji. Potrzebny jest zrównoważony rozwój człowieka, który będzie umiał odkrywać i rozumieć wartości.

Kolejnym związanym z niebezpieczeństwem utraty podmiotowości problemem, jaki został współcześnie zauważony, jest syndrom braku odporności na informację nazwany przez Neila

---

<sup>1</sup> Wszechstronnie wykształcony francusko-niemiecki (alzacki) teolog i duchowny luterański, filozof, organista, muzykolog, lekarz, który w 1953 otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla.

Postmana (1931–2003) kulturowym AIDS (Anti-Information Deficiency Syndrome)<sup>2</sup>. Postman bazował na teoriach Marshalla McLuhana, z którym łączy go pogląd, że postęp techniczny determinuje kierunek rozwoju cywilizacji i kultury. Jednak w odróżnieniu od McLuhana Postman był technopesymistą. W pracy *Technopol. Triumf techniki nad kulturą* (1992) pokazał on możliwość i wskazał na skutki zerwania więzi między składnikami systemu, na który składają się: kultura, technika i aktywność człowieka.

Analizował relacje między kulturą i cywilizacją techniczną na przestrzeni wieków. Wyróżnił trzy typy tych relacji i w rezultacie trzy stadia kultury. Uważał, że bezpieczne dla człowieka i kultury było stadium pierwsze. W tym trwającym jego zdaniem do końca XVII wieku okresie, w którym: „Narzędzia nie są intruzami. Są zintegrowane z kulturą tak, że nie wprowadzają znaczących sprzeczności do właściwego światopoglądu” (Postman, 1992, s. 36), było bezpiecznie dla kultury i podmiotowości człowieka, ponieważ ważne, stabilizujące kulturę wartości pozostawały tu stałe nawet wtedy, gdy wynalazki i odkrycia stawały się źródłem przemiany obyczajów. W tym czasie techniki nie postrzegano jako autonomicznej. Narzędzia służyły realizowaniu określonych celów mających swoje źródło w kulturze. Wprowadzano je w zintegrowaną przestrzeń człowieka, by pomagały rozwiązywać problemy życia materialnego albo służyć symbolicznemu światu sztuki, religii i polityki. Przykładem takiej kultury jest zarówno starożytny Egipt, jak i europejskie średniowiecze.

Drugi z wyróżnionych przez siebie okresów nazwał Postman technokracją. Zwrócił uwagę na to, że w tym okresie sytuacja w istotny sposób się zmienia, ponieważ centralną rolę zaczynają odgrywać narzędzia: „wszystko musi do pewnego stopnia ustąpić przed ich rozwojem... Narzędzia nie integrują się z kulturą, one kulturę atakują” (Postman, 1992, s. 39). W rezultacie pojawiają się nowe wartości, które wzmacniają pozycję techniki. Te wartości to: standaryzacja, postęp, sztuczność, obiektywność, przedmiotowość, odtwórczość, masowość, użyteczność. Porządkują one działanie w taki sposób, że paradoksalnie rozwojowi techniki nie towarzyszy w tym czasie wzrost podmiotowości człowieka.

Za najbardziej niebezpieczne dla podmiotowości człowieka Postman uważał trzecie stadium kultury, które jego zdaniem miało swój początek około 1911 roku, gdy ukazała się praca Fredericka W. Taylora *Zasady naukowego zarządzania*. To stadium nazwał technopolem i określił mianem „totalnej technokracji”. Uważał, że technopol jest rezultatem ewolucji środków technicznych i wzrostu ich roli w społeczeństwie. Podkreślał, że charakterystyczne dla

---

<sup>2</sup> Był on filozofem, medioznawcą i krytykiem kultury. Pracował jako profesor w Katedrze Kultury i Komunikacji Społecznej na Uniwersytecie Nowojorskim. Najbardziej znana praca Postmana wydana w 1985 roku – *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* – została przetłumaczona na osiem języków (*Zabawić się na śmierć: Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, Warszawa 2002, 2006; Wyd. Muza).

technopolu i bardzo niebezpieczne dla podmiotowości człowieka jest zwolnienie człowieka z myślenia i odpowiedzialności za myślenie.

Technopol „oferuje łatwość we wszystkich płaszczyznach życia” i „proponuje skuteczną alternatywę techniczną dla tradycji kulturowej: lekarstwa zamiast modlitwy o zdrowie, psychoterapię zamiast rozgrzeszenia, natychmiastową gratyfikację w miejsce ograniczeń, mobilność społeczeństwa zamiast korzeni rodowych, telewizyjny obraz zamiast czytania, a nawet hibernację jako alternatywę śmierci”(Postman, 1992, s. 76). Postman zwracał uwagę na niebezpieczeństwa mające swoje źródło w triumfie ideologii technonauki i promowania kryterium skuteczności i wydajności. Skutkują one takimi zjawiskami, jak: biurokracja, „ubóstwienie” komputeryzacji, wąska specjalizacja, zaufanie statystyce, podatność na reklamę czy zator informacyjny. Są groźne, ponieważ nie służą rozwojowi kultury i w rezultacie zagrażają podmiotowości człowieka.

Zagrożenia wynikające z technopolu Postmann porównuje do formy kulturowego AIDS (tym razem skrót ten oznacza Anti-Information Deficiency Syndrome – syndrom braku odporności na informację) (Postman, 1992, s. 78). W efekcie braku odporności na informację zaczyna ona służyć bardziej manipulacji niż podmiotowej aktywności. Kulturowy AIDS można wyjaśnić jako skutek zagubienia człowieka w przestrzeni, która w technopolu stała się zatowizowana, skolektywizowana i zredukowana, straciła etyczny wymiar i metafizyczną głębię. Łatwo w niej pomylić cele ze środkami do celów i siebie samego zacząć traktować nie jako cel, lecz jako środek do różnych partykularnych celów.

Nadzieja na zmianę sytuacji współczesnego człowieka, który znalazł się w zredukowanej i zatowizowanej przestrzeni, którą sam stworzył, nadzieja na uratowanie jego podmiotowości, usprawiedliwiona jest zdolnością człowieka do metanoi. Pojęcie to ważne w starożytnej Grecji jako komplementarne do pojęcia metamorfozy i w okresie powstawania chrześcijaństwa, gdy oznaczało przemianę, której negatywnym aspektem była skrucha za coś, co się kiedyś czyniło i z czym nie chcemy się już identyfikować, pozytywnym zaś – zwrócenie się do Boga, zostało przypomniane pod koniec XX wieku.

Sytuacja bezradności człowieka wobec różnorodnych zagrożeń spowodowała, że przypomniano sobie to pojęcie jako sugerujące możliwość zmiany sięgającej podstaw myślenia, rozumienia, odczuwania i wartościowania. Leszek Kołakowski, inaugurując w 1994 roku VI Sympozjum International Society for Universalism na temat „Rola filozofii, nauk, biznesu, środków masowego przekazu i organizacji pozarządowych w zapobieganiu katastrofie ekologicznej”, zwrócił uwagę, że w związku z tematem sympozjum „sprawą nagłą jest zmiana

mentalności, metanoja...” (Kołakowski, 1995, s. 9). O potrzebie metanoi pisał też J. Kuczyński (Kuczyński, 1996).

Czasownik *metanoeo* oznacza aktywność podmiotową. Metanoja jest możliwa dzięki specyfice człowieka, jaką jest podmiotowość. Uprzedmiotowiony człowiek staje się tylko jednym z elementów sytuacji i ona wyznacza i projektuje jego aktywność. Bycie podmiotem sprawia, że aktywność może być ukierunkowywana także na to, co być może lub być powinno. Może skutkować wyjściem poza sytuację. Metanoja jest szansą na poradzenie sobie z takimi zagrożeniami, które są mocno zakorzenione w terażniejszości, w tym w aktualnej mentalności człowieka.

Bardzo ważnym zagrożeniem dla podmiotowości człowieka, a w konsekwencji dla jego bezpieczeństwa rozumianego jako możliwość przeciwstawienia się zagrożeniom, jest kultura doraźności – pułapka związana z poczuciem utraty ciągłości czasu. W pułapkę tę wpadamy, rezygnując z wymiaru przeszłości, który wzmacnia terażniejszość świadomością twórczego trwania, i z wymiaru przyszłości, który do pojęcia wolności dodaje pojęcie odpowiedzialności. Skutkiem tej rezygnacji jest rozumienie czasu jako zbioru monadowych terażniejszości.

Zabierając człowiekowi wymiar przeszłości, utrudnia mu się korzystanie z doświadczeń, odkryć i przemyśleń ludzi żyjących w minionych terażniejszościach. Utrudnia lub wręcz uniemożliwia zrozumienie dzieł, które nam zostawili. Zabiera głębię pojęciom, które stają się jedynie projektem rozumienia rzeczywistości, przestając być magazynem wiedzy. Efektem musi być spłylenie myślenia i ograniczenie podmiotowej aktywności.

Bardzo ważny dla podmiotowości człowieka jest wymiar przyszłości. Związana z nim możliwość wykraczania poza to, co aktualne, jest niezbędna dla zaistnienia etyki i zrealizowania się twórczych możliwości człowieka. Wymiar przyszłości implikuje pojęcie nadziei i pojęcie trwogi. George Steiner zwraca uwagę na to, że nadzieja i trwoga są mocą zawdzięczającą syntaksie: „Nadzieja kryje w sobie trwogę niespełnienia, trwoga zawiera gorczyczne ziarno nadziei, delikatną sugestię zwycięstwa” (Steiner, 2004, s. 12). Nadzieja i trwoga uruchamiają podmiotową aktywność.

Człowiekowi, który koncentruje się na tym, co doraźne, obca jest zarówno nadzieja, jak i trwoga. Odczuwa jedynie pozbawiony nadziei irracjonalny lęk. Nie inspiruje on do podmiotowej aktywności. Choć płytki, paraliżuje i każe uciekać w bezmyślność i brak poczucia odpowiedzialności. Będąc u podstaw tego lęku kultura doraźności zagraża podmiotowości człowieka, a w konsekwencji jego bezpieczeństwu.



Jak wyzwolić się z pułapki doraźności? Bez poczucia odpowiedzialności niedostępny staje się wymiar tego, co być powinno. Niezrozumiale stają się twórcze myślenie i twórcze działanie jako wychodzące poza teraźniejszość, czyli poza to, co aktualnie jest. Paradoksalnie z kultury doraźności, w której nie ma miejsca na twórczość, można się wydostać jedynie dzięki twórczej przemianie myślenia, wartościowania i odczuwania świata – dzięki metanoi.

By współczesny człowiek mógł poradzić sobie twórczo z sytuacją, w jakiej się znajduje, by mógł się uporać z zagrożeniem utraty podmiotowości, powinien umieć „zdjąć nowożytne zaklęcie” zatrzymujące świat i samego człowieka w aktualnej postaci oraz zastąpić je „zaczarowaniem” inspirującym do poszukiwania prawdy, której jeszcze nie „dotknęliśmy”.

## BIBLIOGRAFIA

- Foucault, M. (1995). *Historia seksualności*. Toruń: Czytelnik.
- Foucault, M. (2001). *L'hermeneutique du sujet*. Paris: Galimard.
- Heidegger, M. (1977). *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik.
- Ingarden, R. (1972). *Książeczka o człowieku*. Kraków: WL.
- Jonas, H. (1996). *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Kołodziejowski, L. (1995). Introductory Remarks: Metanoia. *Dialogue and Universalism*, 1, 8–10.
- Kuczyński, J. (1996). Udomowienie ziemi. Interpretacja Leszka Kołodziejowskiego projektu metanoi. W: J. Kuczyński (red.), *Ziemia naszym domem*. Warszawa: Biblioteka Dialogu.
- Morin, E. (1977). *Zaginiony paradygmat – natura ludzka*. Warszawa: PIW.
- Najder-Stefaniak, K. (2007) Epistemologia dialogicznego spotkania i ontologia potencjalności. W: K. Najder-Stefaniak, *Piękno jako moment twórczości w ujęciu myślenia ekologicznego*, Warszawa: Wydawnictwo SGGW.
- Postman, N. (1992). *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*. Warszawa: Muza.
- Russell, B. (1997). *Władza i jednostka*. Warszawa: KiW.
- Steiner, G. (2004) *Gramatyki tworzenia*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Tischner, J. (1982) Etyka wartości i nadziei. W: D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski OP, J. Paściak OP (red.), *Wobec wartości*. Poznań: Wydawnictwo w Drodze.
- Voegelin, E. (1992). *Nowa nauka polityki*. Warszawa: Aletheia.





## U źródeł myślenia alternatywnego. Krytyczna analiza studium Bogdana Suchodolskiego o Stanisławie Brzozowskim\*

### At the Root of Alternative Thinking. A Critical Analysis of Bogdan Suchodolski's Study on Stanisław Brzozowski

**ANDRZEJ CIAŻELA**

*Instytut Pedagogiki,  
Akademia Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej,  
ul. Szczęśliwicka 40, 02-353 Warszawa,  
E-mail: aciażela@aps.edu.pl*

---

#### Abstract

The article introduces the criticism of the Polish version of “philosophy of life” (*Lebensphilosophie*) developed by Stanisław Brzozowski and further developed by Bogdan Suchodolski. Being the most distinguished Polish representative of “new humanism”, Suchodolski criticises in two dimensions the philosophy of life developed by Brzozowski, his tendency to reshape man on behalf of the ideal of power and to impose on people, on behalf of the same ideal, the will of organised groups. Suchodolski confronts these ideals by referring to the tradition of the human being who distances themselves from the fascination of power in favour of moderation and inner harmony as well as the ideal of humanity, striving for the harmonious and sustainable development of the contemporary civilisation.

**Key words:** Stanisław Brzozowski, Bogdan Suchodolski, *Lebensphilosophie*, New Humanism, alterglobalism

#### Streszczenie

Artykuł przedstawia problem krytyki polskiej wersji „filozofii życia” (*Lebensphilosophie*) rozwijanej przez Stanisława Brzozowskiego dokonanej przez Bogdana Suchodolskiego. Suchodolski będący na polskim gruncie najwybitniejszym przedstawicielem nurtu „nowego humanizmu” dokonuje krytyki „filozofii życia” rozwijanej przez Brzozowskiego w dwu wymiarach, jej tendencji do przetwarzania człowieka w imię ideału mocy i narzucania w imię tegoż ideału woli

---

\* Prezentowany tekst został wygłoszony na konferencji *Niepokorni – rekonstrukcje, konteksty, inspiracje. Polska radykalna filozofia społeczna przełomu XIX i XX w.*, która odbyła się w Łodzi w dniach 24–25 maja 2013 r., i dotychczas nie był publikowany.

zorganizowanych grup ogółowi. Suchodolski przeciwstawia tym idealom nawiązanie do tradycji człowieka dystansującego się od fascynacji mocą w imię ideałów umiaru i wewnętrznej harmonii oraz ideał ludzkości dążącej do nadania rozwojowi współczesnej cywilizacji harmonijnego zrównoważonego charakteru.

**Słowa kluczowe:** Stanisław Brzozowski, Bogdan Suchodolski, Lebensphilosophie, nowy humanizm, alterglobalizm

---

## 1. UWAGI WSTĘPNE

Przedmiotem niniejszych rozważań jest kwestia wyznaczenia miejsca w historii polskiej myśli filozoficznej i społecznej formacji określanej jako „niepokorni”. Próba taka zostaje przeprowadzona przez wskazanie momentu, w którym dorobek „niepokornych” staje się punktem wyjścia do prezentacji stanowiska, które uznać można za przekraczające go i ukazujące ograniczenia dezaktualizujące w perspektywie określanej przez Stanisława Brzozowskiego „filozofią dojrzałości dziejowej”. Choć z perspektywy późniejszej historii przekroczenia owego nie można uznać za ostateczne, to jednak wyznacza ono horyzont wartości i diagnoz teoretycznych, aktualnych i zasługujących na dyskusję także dzisiaj.

Momentem takim okazała się ogłoszona w 1933 roku monografia *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii* (Suchodolski, 1933) pióra młodego i zdobywającego dynamicznie wzrastającą popularność intelektualisty i badacza obszaru humanistyki Bogdana Suchodolskiego (1903–1992).

Rozważania niniejsze stanowią świadomą próbę przekroczenia czysto historycznego spojrzenia i uchwycenia „dziejowości” jako istotnego wymiaru historii polskiej filozofii. Dlatego analizując pracę Suchodolskiego, staram się wziąć w nawias wszystkie okoliczności, które zaciemniają obraz wybranego problemu, i włączyć go w inne historie. Musi być tak jak było pierwotnie, że to zupełnie zmienia sens: Dlatego analizując pracę Suchodolskiego, staram się wziąć w nawias wszystkie okoliczności, które zaciemniają obraz wybranego problemu włączając go w inne historie. Mam na myśli to, że coś jest zaciemnione dlatego, że łączy się z różnymi innymi historiami niż opowiadana, dlatego te inne eliminuję.

Marginalne znaczenie ma z tej perspektywy to, że koncepcja stosunku do Brzozowskiego ostatecznie dojrzewa w trakcie pisania książki, a jej pełne sformułowanie pada dopiero w odpowiedzi na krytykę Manfreda Kridla<sup>1</sup>, gdy przyparty do muru autor wygłasza zdanie, które staje się dla mnie punktem wyjścia odczytania dzieła:

---

<sup>1</sup> Jak stwierdza ten wybitny historyk literatury i jeden z czołowych „brzozowszczyków” dwudziestolecia: „Pan Suchodolski uważa, że Brzozowski, jeżeli chodzi o istotę jego »doktryny«, dziś już nie może pomóc ludziom w przewyciężaniu chaosu i barbarzyństwa, grożących zalewem kulturze, gdyż »dziś najgłębszym dla nas zagadnieniem

W rzeczywistości zaś poświęciłem sprawie krytyki Brzozowskiego bardzo wiele miejsca w swej książce i usiłowałem ją oprzeć nie tylko na długich rozmyślaniach i badaniach własnych, ale również ugruntować i rozwinąć na pewnych podstawach powszechnych, a mianowicie na zasadach współczesnego humanizmu, to jest światopoglądu, który posiada dziś już wielką literaturę naukową i który szczególnie w pismach I. Babbitta i H. de Mana stanowi w moim mniemaniu najoryginalniejszy i najtrwalszy dorobek umysłowy naszej epoki (Suchodolski, 1935, s. 54).

Poza obszarem mojej uwagi znajduje się również historyczna recepcja dzieła, które niezależnie od licznych krytycznych uwag dotyczących oceny myśli Brzozowskiego spotkało się z dużym zainteresowaniem jako pierwsza kompleksowa, naukowa monografia jego twórczości w polskiej literaturze przedmiotu (Stępień, 1976; Truchlińska, 2001; Ciążela, 2005).

W centrum uwagi znajduje się natomiast to, że Suchodolski staje się najważniejszą postacią dwudziestowiecznego humanizmu w Polsce. Jego humanizm prezentował niewątpliwie najbardziej płodny nurt tej refleksji. Odnosi się do dwudziestowiecznego humanizmu. Podejmując krytykę cywilizacji współczesnej, rozwijał koncepcję alternatywnej cywilizacji humanistycznej zapowiadającej dzisiejszy alterglobalizm.

Jednocześnie należy zauważyć, że niezależnie od wpływu dyskusji wywołanych przez Suchodolskiego lata 30. rozpoczynają okres peryferyzacji oddziaływania Brzozowskiego na polską myśl filozoficzną. Jego apogeum przypada na lata powojenne.

Sytuacja odwraca się radykalnie w nowym tysiącleciu. Zanikowi pamięci o Suchodolskim towarzyszy gwałtowny renesans myśli Brzozowskiego, który zdaje się brać na swoim krytyku historyczny rewanż. Aby spróbować zinterpretować ten proces, trzeba mu się jednak przyjrzeć.

## 2. NIEPOKORNI, A WIĘC KTO?

Najpopularniejsza obecnie formuła określająca duchową formację, której najbardziej wyrazistym przedstawicielem był Brzozowski, formuła „niepokornych” jest o tyle niedoskonała, że uwikłana w kontekst swojej proklamacji – w sprzeciw wobec dominujących bezwzględnie w polskiej polityce po II wojnie światowej opcji wychodzących od uznania powojennego ładu geopolitycznego za oczywisty. *Rodowody niepokornych* Bohdana Cywińskiego (Cywiński, 1971) to źródło, z którego się wywodzi i okazuje być przewrotną kontynuacją politycznej analogii, którą

---

życia i myśli jest: jaka może i powinna być podstawa ludzkiego współzycia», aktualność przyznaje tylko bardziej ubocznym wątkom ideowym jego dzieła. Ale ani jednego, ani drugiego swego stwierdzenia nie udowodnił. Co się zaś tyczy owego »najgłębszego« zagadnienia współczesności, sądzę, że łączy się ono ściśle z tymi problematami, z którymi zmagal się Brzozowski, a mianowicie: czym ma być człowiek nowoczesny, jaką miarą ma być mierzony, jak może się ostać w walce z »żywołem« poza sobą i w sobie, a tym samym na jakich podstawach ludzkość może w ogóle istnieć, a ludzie współżyć ze sobą». (Kridl, 1934, 5; Stępień, 1976).

po II wojnie światowej spopularyzowali tak zwani realisci cudzysłów przywrócić odwołujący się do polityki lojalistów w epoce powstaniowej w takich dziełach, jak *Margrabia Wielopolski* Ksawerego Pruszyńskiego (Pruszyński, 1946) czy *Dzieje głupoty w Polsce* Aleksandra Bocheńskiego (Bocheński, 1947).

Analogia, jak pokazała historia, okazała się wyjątkowo trafna. Opozycja antysystemowa powtórzyła niemal dokładnie drogę niepokornych, a tym samym uwiarygodniła również znane powiedzenie o powtarzaniu historii. Problemem jest tutaj to, że „niepokorni” mający wyrażać bunt przeciwko „pokorze” lojalistów – „realistów”, są jednak sami w sobie czymś więcej niż politycznymi nonkonformistami mogącymi stanowić natchnienie dla opozycji antysystemowej lat 70. XX wieku.

Metafora „niepokornych” jest o tyle wygodna, że niedookreślona, gdyż polski radykalizm obejmowany tym mianem eksplodował w różnych kierunkach ideowych i politycznych, których spectrum obejmowało najprzeróżniejsze opcje i skrajności. Niedookreślenie staje się problematyczne, gdy uświadamiamy sobie, że zróżnicowanie polityczne i ideowe przesłania bardzo daleko idącą wspólną przesłankę filozoficznych ruchu. Obejmuje on nurt, który określić można jako antypozytywistyczny zarówno w sensie związków polskiego pozytywizmu z polityką lojalizmu i realizmu, jak i w sensie intelektualnym i filozoficznym polskiego wkładu w myśl przełomu antypozytywistycznego.

Ten aspekt tożsamości niepokornych najlepiej, jak należy zauważyć, ujął jeden z ostatnich „nieprzejednanych” – epigon idei powstaniowej Adam Asnyk. Duch swoście stracącego uporu przenikający całą jego twórczość najdobitniej wyraża formuła ze znanej satyry na pozytywizm krakowski *Historyczna nowa szkoła*. Mówi ona, że konserwatywny metodologiczny pozytywizm szkoły krakowskiej wyraża dążenie: „by zgiąć bytu żądzę dziką przed dziejowych praw logiką” (Ciążela, 2010, s. 23–24).

Konfrontacja „bytu żądzę dzikiej” z „dziejowych praw logiką” wyraża najlepiej, co należy podkreślić, sens myślenia „niepokornych”, wpisując ich niejako mimochodem, ale wyjątkowo trafnie, w antypozytywistyczny bunt w myśli europejskiej przeciwko zamknięciu historii w przewidywalne schematy, otwierający nowe horyzonty myślenia o świecie jako nieobliczalnej, nieprzewidywalnej, groźnej, ale i fascynującej całości.

Tak rozumiane idee „niepokornych” przykuwają uwagę ze względu na swój organiczny związek z buntem przeciwko pozytywizmowi i scjentyzmowi – filozofią twórczości i życia symbolizowanych przez Diltheya, Nietzschego, Bergsona, Sorela, Jamesa. „Niepokorni” przyciągają uwagę jako polscy uczestnicy tego ruchu i jego współtwórcy. Prowokują do stawiania pytań, czy ich dorobek nie jest zapoznanym – ze względu na peryferyjność polskiej kultury –

cennym wkładem w to dziedzictwo, zasługującym na miejsce znacznie bardziej widoczne niż zajmowane dotychczas.

Pytania te stawiane są najczęściej w kontekście oceny myśli Brzozowskiego postrzeganego jako sztandarowa postać całej formacji. Również dlatego, że odzwierciedlał owego ducha nieprzewidywalności. W jego drodze życiowej ujawniła się najpełniej owa specyficzna ideowa i polityczna ambiwalencja, która jest najbardziej znaczącą, a jednocześnie najbardziej niepokojącą cechą radykalizmu przełomu wieków. Brzozowski zdążył w swym krótkim życiu być lewicowcem i prawicowcem, kantystą, nietzscheanistą, marksistą, nacjonalistą i katolikiem. Inspirował, a czasem do dziś inspiruje, radykalną lewicę oraz radykalną prawicę, socjalistów, anarchosyndykalistów, nacjonalistów, państwowców – pilsudczyków i katolików (Bielik-Robson et al., 2011; Urbanowski, 2012). Inspirował, ale i niepokoił, a czasem chyba nawet przerażał.

Trudno bowiem nie zauważyć, że z perspektywy późniejszych wydarzeń myśl przełomu XIX i XX wieku nabrała charakteru prologu do wydarzeń późniejszych, stając się w oczach wielu obserwatorów tym, czym Oświecenie stało się dla rewolucji francuskiej. Apologia woli, przemocy, żywiołu i brutalnej siły zdawała się zapowiadać nadciągającą katastrofę dziejową. Nie podejmując, żywych do dzisiaj, kontrowersji w tych kwestiach, należy pamiętać, że takie ich traktowanie było i pozostaje bardzo ważnym elementem samookreślenia się wobec tego dziedzictwa.

Chociaż należy też zauważyć, że oceny te stają się wraz z upływem czasu coraz mniej zrozumiałe. Dramat I wojny i związane za nią traumatyczne przeżycia<sup>2</sup> poszły w zapomnienie. Późniejszą historię doskonale tłumaczy ideologiczna formuła dwóch „totalitaryzmów”, przed którymi chroni nas spiżowa tarcza „liberalizmu”. Atmosfera stabilizacji i „powrotu” praw historii odradzająca się po II wojnie światowej i trwająca do dziś<sup>3</sup> wyzwała raczej sympatię, a czasem fascynację dokonaniem przełomu antypozytywistycznego jako tego, co już raz „wstrząsnęło światem” (Reed, 1934), niż budzi obawy.

### 3. PUNKT WYJŚCIA BOGDANA SUCHODOLSKIEGO

Rozprawa habilitacyjna Bogdana Suchodolskiego o „ideologii” Stanisława Brzozowskiego przyjęta została w 1932 roku na Uniwersytecie Warszawskim i ogłoszona drukiem w roku

---

<sup>2</sup> Na pamięć zasługuje manifest Józefa Kretza-Mirskiego *U progu nowej ery. Rzecz o wojnie, kulturze i wychowaniu* ogłoszony we Lwowie w 1919 r. Ukazuje on, że także przed Auschwitz niektórzy potrafili dostrzec, iż „kultura europejska jest śmietniskiem” (Kretz-Mirski, 1919; Adorno, 1986, 314).

<sup>3</sup> Trudno moim zdaniem traktować długo oczekiwany i spełniający wszelkie wymogi realizacji koniecznych prawidłowości dziejowych upadek bloku wschodniego jako coś zaskakującego i ujawniającego twórczą nieobliczalność i nieprzewidywalność historii. Raczej ujawnia on jej beznadziejny wręcz brak oryginalności, wzmagając poczucie braku alternatyw i nieprzewidywalnych możliwości.

następnym. Autor podejmuje w opracowaniu próbę samookreślenia się wobec Brzozowskiego przez postawienie pytania o aktualność jego propozycji intelektualnych dla młodego powojennego pokolenia niepodległej Rzeczypospolitej.

Prowadząc badania nad Brzozowskim, niespełna trzydziestoletni (urodzony w 27 grudnia 1903 roku) Bogdan Suchodolski posiada już znaczące doświadczenia intelektualne. Jest też bogatszy o dwa doświadczenia dziejowe, które tworzą zasadniczy kontekst jego myślenia – I wojnę światową i wielki kryzys z 1929 roku, w czasie którego powstaje omawiane opracowanie.

Oba te doświadczenia wyznaczają zasadnicze kierunki jego poszukiwań. Aby uzmysłowić sobie, z czym mamy do czynienia, warto przytoczyć początkowy fragment rozważań z opublikowanego w 1923 roku (pierwszego opatrzonego własnym nazwiskiem przez dziesięcioletniego autora) tekstu pod nieco zagadkowym tytułem *Pokrewieństwo poglądów Cieszkowskiego, Trentowskiego i Euckena* poświęconego przyszłości religii w świecie dotkniętym wojennym doświadczeniem:

Uważa się powszechnie za fakt niezaprzeczony, iż wojna obniża ogólny poziom życia etycznego, również jednak stwierdzić można, iż jednym z rozlicznych skutków wojny jest i – wobec ogólnej depresji i demoralizacji – być musi silna reakcja, właśnie etycznej natury. Im bardziej odległa okazuje się rzeczywistość od ideału, tym silniejsza musi być wola zrealizowania go. Wojna współczesna niewątpliwie w całej grozie odsłoniła zagadnienie wartości życia, wartości i sensu kultury i wskazała znowu na odwieczne zagadnienie życia religijnego, a w związku z nim etyczno-społecznego. Powojenny stan duszy ludzkiej określić by można jako wytrwale i pracowite, niekiedy – a być może często – tragiczne dążenie do rozwiązania wysuniętych zagadnień, do odpowiedzi na dręczące – dziś bardziej niż kiedykolwiek – pytania i wątpliwości, dążenie, jakby się wyraził Avenarius, do deproblematyzacji (Suchodolski, 1923, s. 210).

Chociaż w przytoczonej deklaracji pobrzmiewa nuta swoistego optymizmu związanego z wiarą w żywiołową korektę naruszonego ładu, a dialektyczne koncepcje przywołanych w tytule myślicieli zdają się ten optymizm potwierdzać, to zarówno logika późniejszego wywodu, jak i późniejszych przemyśleń coraz wyraźniej go podważają, popychając młodego autora ku pytaniu o znaczenie świadomych wyborów i decyzji wobec żywiołowych procesów rozwoju.

Decydujące znaczenie na kształtowanie się poglądów młodego Suchodolskiego wywiera Georg Simmel, którego teksty o „tragedii kultury” uświadamiają mu naturę żywiołowego rozwoju kultury<sup>4</sup> stającej się dla niemieckiego socjologa, co podkreśla Znaniński, praktycznie synonimem życia społecznego. Prowadzą też one młodego myśliciela, już w latach 20., do przyswojenia sobie

---

<sup>4</sup> Inspirację simmłowską najbardziej bezpośrednio ukazuje tekst *O kulturze* (Suchodolski, 1929), który włączony zostaje następnie do pracy *Uspołecznienie kultury* (Suchodolski, 1937) pod nowym, ale bardzo wymownym tytułem *Życie kultury*.



simmlowskiej formuły wyobcowania stanowiącej od tej pory jego ulubione narzędzie analizy procesów rozwoju kultury.

Fascynacja żywiołowym rozwojem nie oznaczała jednak w przypadku Suchodolskiego jego akceptacji. Uznanie dokonań „filozofów życia” jako analityków współczesności wielokrotnie pojawiające się na kartach rozpraw Suchodolskiego nie oznacza aprobaty ich uznania prymatu życia. Wręcz przeciwnie, wyznacza rytm gorączkowych poszukiwań sojuszników pozwalających przekroczyć ten horyzont. Takimi sojusznikami dla budowania podstaw teoretycznych, dla zdystansowania się wobec niszczycielskiej dynamiki „życia” stają się wielcy moralisci podejmujący hasła humanizmu. Najważniejszymi z nich okazują się Stefan Żeromski (Suchodolski, 1929) ze swoim bezkompromisowym humanitaryzmem i wielokrotnie powtarzaną przez Suchodolskiego maksymą „Człowiek jest to rzecz święta, której krzywdzić nikomu nie wolno, choćby się nie umiało powiedzieć, dlaczego jej krzywdzić nie wolno” (Ciążela 2010, s. 341) oraz amerykański myśliciel i krytyk literacki Irving Babbitt. Szczególne znaczenie na rozwój myśli Suchodolskiego miał ten ostatni, chociaż w polskiej kulturze poza jego twórczością praktycznie nie zaistniał.

Babbitt był erudytą i eklektykiem, którego poglądy w oryginalny i osobisty sposób nawiązywały do idei renesansowego humanizmu i jego krytyki kultury, ukazując mocne strony związanego z nimi moralizmu. Nawiązania do augustiańsko-pascaliańskiej triady rządzą: *libido sciendi*, *libido sentiendi*, *libido dominandi*, jako gotowych zniewolić człowieka w każdym czasie i obszarze życia w perspektywie umiaru i racjonalnego dystansu otwiera drogę budowania filozofii nawiązującej dialog między wielką przeszłością humanistycznej refleksji a jej teraźniejszością i wyzwaniem przyszłości (Ciążela, 2005, s. 74–46).

Gdy jednak mówimy o Suchodolskim i Babbittcie, nie sposób nie zauważyć, że fascynacja nie jest bezwarunkowa. Ten pierwszy pozostaje dzieckiem swojej epoki, a swój humanizm stara się odnieść bezpośrednio do dokonujących się przemian. By się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć do będącej dziełem jego pióra recenzji podręcznika należącej do czołowych pedagogów sanacyjnego „wychowania państwowego” Hanny Pohoskiej z 1931 roku, w którym realia wielkiego kryzysu stają się oczywistym punktem odniesienia dla przedstawianych opinii:

Obywatel dzisiejszy nie jest człowiekiem, wchodzącym w jakiś *bezpośredni* i bezwymiarowy stosunek z Polską; on żyje gdzieś w określonej przestrzeni i zajmuje jakąś placówkę; jest rolnikiem, który boryka się z kryzysem agrarnym, jest robotnikiem fabryki, redukującej czas pracy, jest bezrobotnym i umierającym z głodu, jest przemyslowcem, którego przedsiębiorstwo się chwieje, jest rzemieślnikiem, nie mogącym wytrzymać konkurencji z produkcją maszynową, jest mieszkańcem wsi przerzuconym do miasta i tracącym oparcie duchowe, jest samotnym i uwolnionym z więzów wszelakich człowiekiem, poszukującym wewnętrznego pionu, jest członkiem zrzeszeń i organizacji, współmieszkańcem miasta, osady i wsi, wszędzie tu w walce, zmaganiach i pracy rozstrzyga się przyszłość Polski i świata, wszędzie tu potrzeba wskazań, pouczeń i uświadomień obywatelskich.

Nauka obywatelska musi wnikać we wszystkie te zakątki życia. Tej nauki ani nie daje książka p. Pohoskiej, ani do niej nie nawołuje (Suchodolski, 1931, s. 436).

#### 4. KRYTYKA BRZOWSKIEGO W ROZPRAWIE SUCHODOLSKIEGO

Krytyka podręcznika Pohoskiej powstała w okresie finalizowania prac nad rozprawą o Brzozowskim wyraźnie wskazuje kierunek refleksji Suchodolskiego. Jest to krytyka w duchu renesansowych humanistów rozprawiających się z myślą scholastyczną przez odwołanie się do praktyki życiowej stającej się miernikiem teorii i stanowiącej punkt wyjścia ku krytyce jej założeń.

Podjęcie to stanowi źródło wielu nieporozumień w recepcji książki, jako że Brzozowski swoim filozoficznym nastawieniem zdaje się wyznaczać pole dyskusji nad swoim dorobkiem. Suchodolski nie przyjmuje tego dyktatu. Wręcz przeciwnie, zderza pole Brzozowskiego z własnym:

Wprawdzie niewątpliwą słuszność ma Brzozowski, głosząc, iż więź, łącząca jednostkę ze zbiorowością, z narodem, jest głębsza niż rozum i świadoma wola – ale w chwili, gdy z tych głębin wychodzimy na światło dnia, na powierzchnię konkretnego życia, powstają możliwości i obowiązki zgoła nowe. Wśród skomplikowanych stosunków społeczno-gospodarczych i kulturalnych nie wystarczy szczyć się uczuciową więzią i głębszym niż rozum instynktem (Suchodolski, 1933, s. 199).

Problem polega na tym, że zdaniem Suchodolskiego stanowiące królestwo Brzozowskiego obszary „głębsze niż rozum i świadoma wola” oceniane być winny właśnie z perspektywy „światła dnia”. Brzozowski zostaje przez Suchodolskiego odczytany jako zwolennik filozofii życia manifestującej się w aprobacie jego irracjonalnej natury, ujawniającej się w relacjach między kulturą a światem pozaludzkim. To ona właśnie organizuje kulturę. Jej trwała obecność nadaje jedność myśli Brzozowskiego w kolejnych fazach rozwoju, niezależnie od tego, czy człowiek walczy z pozaludzkim światem, czy zdobywa się na zaufanie do niego i poczucie organicznej z nim jedności.

Filozofia bezwzględnej indywidualizmu, filozofia pracy, filozofia narodu, a w końcu religijny mistycyzm są zdaniem Suchodolskiego wariantami rozwiązania tego samego problemu, który świat ludzki określa poprzez relację ze światem pozaludzkim, światem rzeczy samych w sobie, ze światem niepoznawalnego, światem poza nami, prowadząc do bezwzględnego podporządkowania tej relacji całego świata stosunków międzyludzkich, tracących z tego punktu widzenia wszelką autonomię i swoistość. Tutaj tkwi jego zdaniem zasadnicza słabość myśli Stanisława Brzozowskiego niedostrzegająca jako samodzielnych zagadnień indywidualnego, jak i

społecznego wymiaru ludzkiej egzystencji, oraz konieczności funkcjonowania wartości porządkujących relacje międzyludzkie jako samoistnego celu kształtowania kultury.

Zagadnieniem, które budzi szczególne zainteresowanie Suchodolskiego, jest filozofia pracy Brzozowskiego, jako że jest to jego zdaniem węzłowe zagadnienie kultury współczesnej. Praca dla Brzozowskiego jest sposobem zmagania się człowieka z nieludzkim światem i jako czynnik określający ludzką kondycję staje się miernikiem ludzkiej kultury, siły ludzkości w walce z obojętnym światem.

Filozofię tę Bogdan Suchodolski w sposób bezwzględny i konsekwentny krytykuje, zwracając uwagę, że koncentracja na pracy i walce z przyrodą odwraca uwagę od wartości ludzkich, a podporządkowując całe życie tej walce, niewoli samego człowieka. Podmiotem domyślnym jest tutaj "filozofia pracy" Stanisława Brzozowskiego. Praca nie może być celem samym w sobie i jedynym miernikiem ludzkiej kultury. Wręcz przeciwnie, może być ona źródłem zniewolenia i upadku człowieka, czego liczne dowody można znaleźć w świecie współczesnym. Praca sensowna to praca dająca człowiekowi poczucie spełnienia, rozwoju wewnętrznego oraz praca, która nie przysłania mu innych wartości. Jak ujmuje ten problem:

Wreszcie, czy posiadanie środków potrzebnych do życia jest istotnie wyłącznie wynikiem walki z przyrodą? Dziś możemy na niej wywalczyć tak wiele dóbr, iż... niszczymy je bezrozumnie. I dlatego ta »władza ludzkiej ręki nad materią« nie wydaje się nam zupełnie »jedyną podstawą ludzkiej swobody«; rozumiemy bowiem dobrze, iż najważniejszą sprawą jest podział dóbr, a nie wywalczenie ich na przyrodzie. Zdobyć możemy ich dosyć – sprawiedliwie podzielić nie umiemy. A podział dóbr to kwestia wewnętrzna ludzkiego świata, to sprawa nastawienia psychicznego człowieka, jego pojęć i wartościowań. Tu właśnie, w tej czysto ludzkiej płaszczyźnie, kryje się zło i dobro zarazem, i dlatego potrzebną jest przede wszystkim władza ludzkiej ręki nie nad materią, ale nad nami samymi: nad psychiką, pożądaniami, zawiścią, głupotą (Suchodolski, 1933, s. 91).

Problem społeczeństwa, pluralizmu wartości, swobody i możliwości rozwoju zwraca uwagę B. Suchodolskiego i kieruje ją Czy nie mamy tutaj w tym dopisku już dwu grzybów w barszczu? na rewizjonizm H. de Mana, belgijskiego socjalisty podejmującego krytykę socjalizmu marksistowskiego w imię realizacji humanistycznej wizji socjalizmu etycznego. Programowi Brzozowskiego, sformułowanemu pod hasłem walki człowieka z przyrodą, zostaje przeciwstawiony program pracy jako podstawy pod harmonijny rozwój człowieka i jego relacji z innymi ludźmi.

Zagadnienie oceny myśli Brzozowskiego postawione zostaje najpełniej w ostatnim paragrafie książki zatytułowanym *Humanizm a religia*. B. Suchodolski wprowadza tu pojęcie humanizmu jako stanowisko teoretyczne. Jego poglądy stają się punktem odniesienia dla oceny postawy Brzozowskiego. Stwierdzając podobieństwo punktu wyjścia, dochodzi do różnic:

Babbitt, pojmując naturę ludzką jako dobrą i złą zarazem – żąda od człowieka powściągu i umiaru; Brzozowski jest na pozór znacznie bardziej liberalny, gdyż unika moralnej klasyfikacji wewnętrznych tendencji naszej osobowości, zachęca do pełnego, nieskrępowanego rozwoju i dba tylko o jego intensywność twórczą. Ale – jak widzieliśmy wielokrotnie – swoboda ta nie jest całkowita i Brzozowski, mimo wszystkich zastrzeżeń, które czyni, wyznacza pewien typ człowieka, jako wzór idealny, wymagający od ludzi określonej przebudowy wewnętrznej, rezygnacji z wielu marzeń i chęci. Babbitt natomiast w tym właśnie zakresie okazuje się bardziej wyrozumiałym i głębiej szanującym nieograniczoną różnorodność możliwości ludzkich; wystarcza mu idea p o w ś c i ą g u i u m i a r u nie żąda – p r z e t w o r z e n i a człowieka; to też mimo całej siły dyscyplinującej, jaka bije z jego książek, jest w nich umiłowanie bogatego, różnorodnego życia kulturalnego i wiara w wartość »pełnego człowieka«. Dlatego to, ostatecznie, stanowisko Brzozowskiego posiada głębszy rys ascetyzmu niż poglądy myśliciela amerykańskiego. Obie te różnice sprawiają, iż humanizm Brzozowskiego jest znacznie bliższy religijnemu pogładowi na świat niż humanizm Babbitta (Suchodolski, 1933, s. 263–264).

Irracjonalizm leżący u podstaw filozoficznego stanowiska Brzozowskiego ma jeszcze jedną istotną cechę, która niepokoi Suchodolskiego. Jest to kwestia ewentualnych związków myśli Brzozowskiego z faszyzmem. Jest rzeczą bardzo charakterystyczną, że samo słowo „faszyzm” pojawia się tylko w tytule cytowanej pracy W.Y. Elliotta *The Pragmatic Revolt in Politics – Syndicalism, Fascism and The Constitutional State* (1928). Wywód, w kontekście którego pojawia się ta praca, jest jednak niezwykle wymowny:

Zależnie zaś od tego, co w danej chwili uwydatnia on (Brzozowski – A.C.) mocniej: przyrodę, myśl, która nas sądzi, czy nasz pęd życiowy, któremu ufa – stanowisko jego uzyskuje zabarwienie bądź utylitarno-naturalistyczne bądź irracjonalno-mistyczne. W tej dwoistości nie jest on odosobniony. W doskonałym studium wykazuje W.Y. Elliott, jak oba te prądy, które nazywa pragmatyzmem instrumentalnym i pragmatyzmem romantycznym, splatały się ze sobą w filozofii, teorii polityki i życiu zbiorowym, dążąc zgodnie, choć różnymi drogami, do przekonania, iż człowiek nie może określić prawdy i sprawiedliwości, że można je znaleźć tylko w rozgrywce sił życiowych, w zwycięstwie mocniejszego, w ostającym się micie. Nieodpowiedzialny, impulsywny mistycyzm i wyczekujący na powodzenie utylitaryzm podały sobie dłonie ponad pogiętym człowiekiem, który zwątpił we własny sąd, we własną świadomą wolę, w ludzkie cele i zadania. I w tym właśnie zwątpieniu widzi Elliot najgroźniejszego wroga cywilizacji współczesnej, źródło chaosu, który uniemożliwia rozwiązanie naczelnego problemu: współżycia ludzkiego (Suchodolski, 1933, s. 169)<sup>5</sup>.

W tym miejscu można się z pracą Suchodolskiego rozstać, jako że przedstawione formuły wskazują – jak sądzę – jednoznacznie, z jaką krytyką Brzozowskiego mamy do czynienia. Pozostaje jeszcze kwestia znaczenia, jakie posiadają omówione treści dla historii i dziejów polskiej filozofii.

---

<sup>5</sup> W jeszcze ostrzejszy sposób problem ten postawi dwa lata później w kontekście dyskusji nad książką Suchodolskiego Karol Irzykowski: „(...) dzisiejsze problemy tak bardzo różnią się od problemów ówczesnych – zarówno co się tyczy Polski, jak i socjalizmu czy kultury, że książki Brzozowskiego nie mogą dać odpowiedzi na zagadnienia aktualne. Można powiedzieć, iż wskutek dialektyki dziejowej pewne idee rozdwoiły się i wykazują obosieczność. Stało się z nimi coś podobnego, jak z jego mistrzem Sorelem, który w ostatnich latach życia błogosławił Lenina, a wychował Mussoliniego”. (Irzykowski, 2000, 517; Ciążela, 2008).

## 5. KONTYNUACJA WĄTKÓW KRYTYKI BRZOWSKIEGO W DALSZEJ TWÓRCZOŚCI SUCHODOLSKIEGO

Suchodolski był osobowością twórczą, do dziś trudną do ogarnięcia i sproblematyzowania. Proszę Pani -Tekst jest skrótowym ujęciem, gdzie kolokwialne skróty pomagają w osiągnięciu syntezy. Można to jednak napisać np tak: Twórczość Suchodolskiego jest zjawiskiem złożonym i wielowymiarowym. W każdej kwestii, którą podejmuje krzyżuje się wiele różnych wątków i kierunków poszukiwań. Gdy jednak próbujemy określić zasadniczy kierunek jego poszukiwań, warto zestawić z przedstawionymi poglądami na temat Brzozowskiego dwie – niestety bardzo współcześnie brzmiące – kwestie z opublikowanej w roku 1947 pracy *Wychowanie dla przyszłości*. Pierwsza dotyczy diagnozy współczesności:

Z tej racji właśnie określiliśmy naszą epokę, jako epokę tylko możliwej obfitości. Jest ona możliwą technicznie. Jest ona możliwą, gdy przeliczyć naszą energię, którą rozporządzamy, nasze surowce, które posiadamy na zdolność produkcyjną i wydajność tę ocenić w stosunku do ilości ludzi na świecie. Nie istniała nigdy na ziemi podobna możliwość. Ale czy stanie się rzeczywistością – to właśnie zależy od naszej umiejętności wyzyskania sił, które mamy w ręku. Sytuacja jest zaś szczególnie tragiczna, ponieważ te same siły techniczne, które skierowane ku rozumnej produkcji mogą zapewnić powszechny dobrobyt jakiego nigdy nie było, użyte w służbie tradycyjnej postawy egoizmu i imperializmu, mogą spowodować zniszczenia, które nie miałyby równych sobie w dziejach. Jesteśmy pokoleniem, od którego rozumu i dobrej woli zależy przyszłość może w stopniu większym, niż jakiegokolwiek innego pokolenia. Jesteśmy pokoleniem, które powinno rozumieć dziejową nowość możliwości, które stają przed nami, rozświetlić tym rozumieniem postawę jednostek i grup, uciszyć tą świadomością tendencje agresji, uspokoić uczucia lęku i obaw. Jesteśmy pokoleniem, które powinno rozpocząć realizować te możliwości. (...) W epoce, która jest po raz pierwszy w historii epoką możliwej obfitości. Epoką, która albo te możliwości zacznie realizować – albo pozwoli siłom zniszczenia zawładnąć życiem (Suchodolski, 1947, s. 22–23).

I drugi z cytatów formułujący perspektywę wychowawczą:

Wytworzenie nowego sumienia, które czuje odpowiedzialność za więcej niż dostrzega naocznie w bliskim promieniu, jest sprawą zasadniczego znaczenia dla naszej epoki. Na tym właśnie polega jedna z jej cech głównych – a zarazem specyficznych trudności – iż proces techniczno-gospodarczego powiązania różnorodnych rejonów kuli ziemskiej zaczął się i dokonuje. Tak jest w cytacie, może tego słowa nie ma, ale kiedyś było? To tekst z 1947. Suchodolski był polonistą a ja nie chcę się bawić w aktualizację pisowni itd. Jak Pani chce niech Pani zmienia się znacznie prędzej, niż proces kształtowania się nowej postawy, dzięki której mogłoby się zawiązywać poczucie światowej jedności ludzkiej, technicznie już możliwe a ekonomicznie bardzo potrzebne. Ta nowa postawa nie zrodzi się sama przez się jako kontynuacja dawnych. Jak poczucie przynależności do narodu było czymś zasadniczo innym niż poczucie przynależności do rodu, tak i poczucie przynależności do ludzkiej rodziny współzamieszkującej ziemię będzie czymś zupełnie nowym. Uczucia tej przynależności i wymagany przez nie normatywizm muszą być kształtowane od podstaw (Suchodolski, 1947, s. 25–26).

Chociaż z dzisiejszej perspektywy może wydawać się to trudno uchwytne, to prezentowane powyżej formuły nie tylko powstały przed wywołującą do dziś sprzeczne opinie konwersją B. Suchodolskiego na marksizm i włączenia się w intelektualne konstelacje PRL-u, ale i warunki, na których do nich doszło. Zarysowana tutaj zostaje pewna perspektywa dobra wspólnego, w którą PRL wpisuje się jako fragment większej całości, której dobro okazuje się racją najwyższą. Jest to nadzieja na realizację jednoczącej ludzkość humanistycznej wspólnoty, która powinna dojść do głosu pomimo różnic i podziałów.

Ta perspektywa wyznacza zasadnicze elementy postawy Suchodolskiego w okresie powojennym. Z jednej strony jest to konsekwentne zaangażowanie się w rozwój i propagowanie tendencji, które możemy uznać za zapowiadające dzisiejszy alterglobalizm. Rozwijanie koncepcji wychowania dla przyszłości, współpraca z Klubem Rzymskim i propagowanie jego idei, propagowanie myśli Geорга Pichta, Ericha Fromma oraz optyki nastawionej na globalizację wyobraźni, a w końcu niestrudzona aktywność na forum Komitetu Prognoz „Polska 2000” i jego najżywiej działającego Zespołu Edukacji i Kultury (Wojnar, 2006).

Z drugiej strony pewna wyraźna asertywność wobec walk o władzę i związanych z nią konfliktów – unikanie stawiania spraw na ostrzu noża i dążenie do eksponowania celów i zadań wspólnych. Te kierunki działania stały się z czasem przyczyną klęski, niepowodzeń, a w końcu dzisiejszej nieobecności. Idee odpowiedzialności za przyszłość, ekologia i alterglobalizm spotkały się z potężnym sprzeciwem różnych grup interesów, który doprowadził do klęski jego inicjatorów. Problematyka globalnej odpowiedzialności została zmarginalizowana na całe dziesięciolecie przez promocję idei neoliberalnych i powierzchownego cywilizacyjnego optymizmu.

W Polsce przybierająca na sile walka o władzę sprzyjała eskalacji konfliktów i eskalacji negacji możliwości istnienia celów i zadań wspólnych. Polski alterglobalistyczny humanizm padł ofiarą tych procesów. Nie znaczny to jednak, że przestał być aktualny.

## 6. ZAMIĄST PODSUMOWANIA

Obserwowany dzisiaj powrót Brzozowskiego jest, jak sędzę, przede wszystkim powrotem filozofii żywiołowego buntu i sprzeciwu wobec „dziejowych” czy też raczej „ekonomicznych praw logiki”. Siła konsekwencji i pozornej oczywistości ideologii neoliberalnej, porównywalna z siłą niegdysiejszych politycznych „realizmów”, wywołuje bunt równie radykalny i irracjonalny, co swojego intelektualnego kształtu, jak one. Mówię zarówno o realizmach, jak i neoliberalizmie. Sens tej formuły w pełni wyjaśnia późniejszy wywód Nieprzejednani czy też niepokorni

Cudzysłowy dla obu pojęć przywróciłbym. naszego czasu, nie w otaczającym świecie, ale w wewnętrznej „woli mocy” znajdują siłę dla protestu przeciwko temu, co jest i co zwycięża. Bunt, który dochodzi do głosu, to żywioł, którego symbolem staje się Brzozowski jako czerpiący siłę z tych właśnie źródeł.

Na swój sposób irracjonalizm tego buntu wzmacnia przeintelektualizowany charakter odwołujących się do Brzozowskiego środowisk lewicowych. Sytuacji, w której według ironicznego powiedzenia: „prawica walczy na ulicach, a lewica walczy o granty”. Racji dla samookreślenia poszukuje się najczęściej właśnie w nurtach nawiązujących do woluntaryzmu Nietzschego – Foucaulta, Deleuze’a, Derridy, edynburskiej szkoły filozofii nauki czy koncepcjach Brunona Latoura, by wymienić tylko najpopularniejsze obecnie z nich (co nie jest sprawą łatwą, jako że „rynek idei” w tym sektorze okazuje się bardzo dynamiczny).

Woluntarystyczny charakter tego światopoglądu ugruntowanego na przekonaniu o rozstrzygającym znaczeniu woli dla tworzenia świata, uznającego, że nie tylko wszelka dyskusja, ale nawet dostrzeganie przeciwnika, jest jedynie dowodem niebezpiecznej słabości, powoduje, że jego najbardziej nieoczekiwaną, ale najbardziej oczywistą, ofiarą staje się filozoficzna debata. Jej zamieranie powoduje pojawianie się różnych zjawisk patologicznych, jak chociażby stworzenie prawdziwego homunkulusa filozoficznego „humanizmu”, zastępującego w myśleniu współczesnych „antyhumanistów teoretycznych” jego realny kształt<sup>6</sup>. Powoduje też wulgaryzację i selektywność recepcji humanistycznej, alterglobalistycznej perspektywy reprezentowanej przez myślicieli, takich jak Aurelio Peccei, Georg Picht, Bogdan Suchodolski, Noam Chomsky, Immanuel Wallerstein czy Naomi Klein.

Zafascynowani krytycznym radykalizmem Brzozowskiego jego dzisiejsi zwolennicy zdają się nie dostrzegać, że akurat ten rodzaj woluntarystycznego krytycyzmu i radykalizmu wiedzie bardzo łatwo ku apologii mocy i w konsekwencji ku przemocy jako czynnika sprawczego dziejów. Prowadzi do odrzucenia wszystkiego tego, co może odgrywać rolę punktu odniesienia, być podstawą arbitrażu w nieuchronnych konfliktach i walkach, czegoś, co może się stać wspólnym dorobkiem zwycięzców i zwyciężonych, niekoniecznie rozumianym jako dialektyczna synteza, ale stanowiącym przesłankę historii człowieka jako czegoś więcej niż specyficznego przypadku irracjonalnej woli życia.

---

<sup>6</sup> Doskonały opis tego „sobotworu”, przedstawiony niestety bez krytycznego dystansu, zawiera podręcznik A. Misia *Filozofia współczesna. Główne nurty*. (Miś 2000, s. 15–16, s. 220–248).

---

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T.W. (1986). *Dialektyka negatywna*. Warszawa: PWN Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bocheński, A. (1947). *Dzieje głupoty w Polsce. Pamflety dziejopisarskie*. Warszawa: Wydawnictwo „Panteon”.
- Bielik-Robson, A. et al. (2011). *Brzozowski. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Tom XXVIII, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Ciążela, A. (2005). *Filozofia kultury i wychowania Bogdana Suchodolskiego w latach Drugiej Rzeczypospolitej*. Radom: Instytut Technologii Eksploatacji-Państwowy Instytut Badawczy.
- Ciążela, A. (2008). *Stanisław Radwan i Bogdan Suchodolski a krytyczny nurt recepcji myśli Stanisława Brzozowskiego w polskiej humanistyce dwudziestego wieku*. W: W. Słomski (red.), *Kultura i życie. W 130. rocznicę urodzin Stanisława Brzozowskiego*. (s.jakie strony s. 191-206). Warszawa: Wydawnictwo Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie .
- Ciążela, A. (2010) *Polska pedagogika kultury w pierwszej połowie XX wieku. Zarys problematyki, zagadnienia, wybrani przedstawiciele*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Cywiński, B. (1971). *Rodowody niepokornych*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Irzykowski, K. (2000). *Karol Irzykowski o Stanisławie Brzozowskim*, W. Kosiński, J. Mrozowicki „Kuźnia Młodych” 1935, nr 29, (1V). W: Tenże, *Pisma rozproszone 1932–1935*, Tom 3, red. A. Lam, Kraków.
- Urbanowski, M. red., (2012). *Jest Bóg, żyje prawda. Inna twarz Stanisława Brzozowskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Fronda.
- Kretz-Mirski, J. (1919). *U progu nowej ery. Rzecz o wojnie, kulturze i wychowaniu*. Lwów: Księgarnia Polska Bernarda Połanieckiego.
- Kridl, M. (1934). Nowa książka o Brzozowskim. *Wiadomości Literackie*, 8, s. 5.
- Miś, A. (2000). *Filozofia współczesna. Główne nurty*. Warszawa: Wydawnictwo „Scholar”.
- Pruszyński, K. (1946). *Margrabia Wielopolski*. Warszawa: „Czytelnik”.
- Reed, J. (1934). *Dziesięć dni, które wstrząsnęły światem*. Tłum. A. Dobrot (W. Grosz). Warszawa: Wydawnictwo J. Przeworski.
- Stępień, M. (1976). *Spór o spuściznę po Stanisławie Brzozowskim w latach 1918–1939*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Suchodolski, B.(1935). Konstrukcja i ocena. Dyskusja o Brzozowskim. *Ruch Literacki*, 2, 54.
- Suchodolski, B. (1923). Pokrewieństwo poglądów Cieszkowskiego, Trentowskiego i Euckena. *Przegląd Warszawski*, Tom 2, 20, 210–219.
- Suchodolski, B. (1929a). O kulturze. *Oświata i Wychowanie*, 3, 275–304.
- Suchodolski, B. (1929b). Skiwski J.E. Poza wieszczbiarstwem a pedanterią. *Ruch Literacki*, 10, 309–312.



- Suchodolski, B. (1931). Wychowanie obywatelsko-państwowe. *Przegląd Pedagogiczny*, 20, 432–438.
- Suchodolski, B. (1933). *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Suchodolski, B. (1937). *Uspołecznienie kultury*. Warszawa: „Rój”.
- Suchodolski, B. (1947). *Wychowanie dla przyszłości*. Warszawa: Wydawnictwo „Książnica Polska”.
- Truchlińska, B. (2001). *Sporu o Brzozowskiego ciąg dalszy. Przyczynek do dziejów recepcji: Bogdan Suchodolski – Stanisław Brzozowski*. W: Ead, *Filozofia polska. Twórcy – idee – wartości*. 153-164. Kielce: Oficyna Wydawnicza „ston2”.
- Wojnar, I. (2006). *Edukacyjna kultura przyszłości. Prace studyjne Zespołu Edukacji i Kultury Komitetu Prognoz „Polska 2000 Plus” przy Prezydium PAN*. Warszawa: Polska Akademia Nauk.

