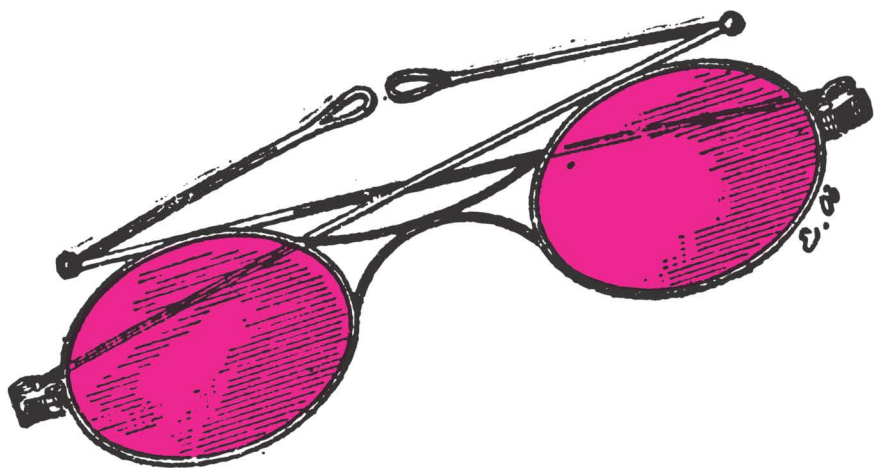


KIM JEST CZŁOWIEK?

KATARZYNA DE LAZARI-RADEK

GODNY POŻĄDANIA STAN ŚWIADOMOŚCI

O PRZYJEMNOŚCI JAKO WARTOŚCI OSTATECZNEJ



GODNY POŻĄDANIA
STAN ŚWIADOMOŚCI



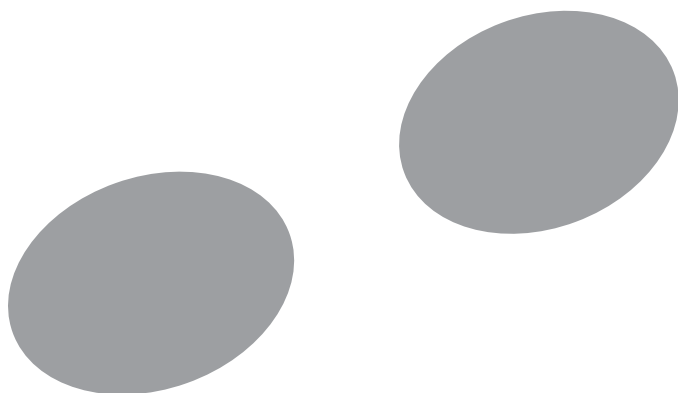
WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

KIM JEST CZŁOWIEK?

KATARZYNA DE LAZARI-RADEK

GODNY POŻĄDANIA STAN ŚWIADOMOŚCI

O PRZYJEMNOŚCI JAKO WARTOŚCI OSTATECZNEJ



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2021

Seria: *Kim Jest Człowiek?*

Tytuł: *Godny pożądania stan świadomości
O przyjemności jako wartości ostatecznej*

Rada Naukowa serii: *Irena Grochowska, Janusz Pyda OP,
Tomasz Sieczkowski, Stanisław Obirek*

Recenzenci: *Natasza Szutta, Paweł Łuków*

Redaktor inicjujący: *Natasza Koźbiał*

Opracowanie redakcyjne: *Teresa Margańska*

Korekta techniczna: *Anna Sońta*

Projekt okładki i stron tytułowych: *Katarzyna Turkowska*

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/Morphart

Projekt typograficzny serii: *Maciej Matejewski*

Skład i łamanie: *Munda – Maciej Torz*

© Copyright by Katarzyna de Lazari-Radek, Łódź 2021

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2021

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.08537.18.0.M

Ark. wyd. 16,9; ark. druk. 37,375

ISBN 978-83-8220-370-7

e-ISBN 978-83-8220-371-4

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: księgarnia@uni.lodz.pl
tel. 42 665 58 63

Zosi, Jankowi i Pawłowi – z przyjemnością

SPIS TREŚCI

Podziękowania • 13

Wstęp • 17

CZĘŚĆ I • 47

Rozdział I. Preliminaria • 49

1. Dwa pytania • 51

2. Co możemy powiedzieć na temat pojęcia
dobra? • 56

2.1. Analiza semantyczna • 56

2.2. Dobre jest to, co słuszne • 66

3. Podziały w obrębie pojęcia dobra • 88

3.1. Dobro ostateczne vs. dobro
instrumentalne • 88

3.2. Dobro wewnętrzne vs. dobro
zewewnętrzne • 89

3.3. Monizm vs. pluralizm wartości • 91

Rozdział II. Dobrostan i teorie dobrostanu • 111

1. Dobre dla świata i dobre dla nas • 112

2.	Czym dobrostan nie jest	• 121
2.1.	Bezstronność vs. stronniczość	• 122
2.2.	Obiektywizm vs. subiektywizm	• 124
2.3.	Realizm vs. antyrealizm	• 130
3.	Czym dobrostan jest	• 134
3.1.	Dobrostan według Freda Feldmana	• 135
3.2.	Dobrostan według Stephena Darwalla	• 137
3.3.	Dobrostan według Petera Railtona i Lenorada Wayne'a Sumnera	• 140
4.	Rodzaje teorii dobrostanu	• 147
Rozdział III. Subiektywne teorie dobrostanu		• 163
1.	Teorie zaspokajania pragnień	• 167
2.	Rodzaje teorii zaspokajania pragnień	• 172
2.1.	Teoria zaspokajania obecnych pragnień	• 172
2.2.	Teoria sumaryczna	• 174
2.3.	Teoria globalna	• 180
2.4.	Teoria poinformowanych pragnień	• 181
3.	Ograniczenia narzucone teoriom zaspokajania pragnień	• 186
3.1.	Warunek racjonalności	• 186
3.2.	Warunek świadomości	• 190

Rozdział IV. Obiektywne teorie dobrostanu	•	201
1. Teorie listy obiektywnej	•	204
1.1. Zalety teorii listy obiektywnej	•	205
1.2. Wady teorii listy obiektywnej	•	207
2. Perfekcjonizm	•	216
2.1. Natura człowieka	•	218
2.2. Zarzut wartościowania	•	222
2.3. Możliwości charakterystyczne dla naszej natury	•	227
2.4. Pozostałe zarzuty w stosunku do perfekcjonizmu	•	230
Podsumowanie części I	•	245

CZĘŚĆ II • 251

Rozdział V. Hedonizm	•	253
1. Czym jest hedonizm?	•	253
1.1. Krótka historia hedonizmu	•	254
1.2. Hedonizm jako teoria stanów mentalnych	•	266
1.3. Hedonizm jako teoria aksjologiczna, a nie normatywna	•	268
1.4. Hedonizm psychologiczny	•	271
2. Zalety i wady teorii hedonistycznej	•	274
2.1. Filozofia dla świń	•	277
2.2. Przyjemności niezasłużone	•	288
2.3. Maszyna przeżyć	•	299

3. Czy przyjemność można porównywać i mierzyć? • 314
 - 3.1. Odpowiedź filozofii • 315
 - 3.2. Odpowiedź ekonomii • 321
 - 3.3. Odpowiedź psychologii • 323
4. Przyjemność w czasie • 333
 - 4.1. Waga tego, co teraz • 334
 - 4.2. Waga szczęśliwego zakończenia • 338
5. Relacja szczęścia i przyjemności • 345
 - 5.1. Przyjemność nie jest tożsama ze szczęściem • 345
 - 5.2. Szczęście nie jest tożsame z satysfakcją z życia • 353

Rozdział VI. Czym jest przyjemność? Spojrzenie filozoficzne • 363

1. Definicja przyjemności • 371
 - 1.1. Przyjemność jako dyspozycja • 374
 - 1.2. Przyjemność jako nastawienie sędzeniowe • 388
 - 1.3. Przyjemność jako uczucie, ale nie doznanie • 408
2. Co czyni przyjemność przyjemnością? • 416
 - 2.1. Internalistyczna koncepcja przyjemności • 417

- 2.2. Eksternalistyczna koncepcja przyjemności • 431
- 2.3. Podsumowanie konfliktu między internalizmem a eksternalizmem • 447
- 3. Rozwiązanie Sidgwicka • 450
 - 3.1. Co na temat przyjemności powiedział Sidgwick? • 452
 - 3.2. Odmienne interpretacje rozważań Sidgwicka • 460

Rozdział VII. Czym jest przyjemność? Spojrzenie neuronaukowe • 471

- 1. Neurofilozofia – jak filozofia i neuronauka mogą pomóc sobie nawzajem • 472
- 2. Stany afektywne, emocje, uczucia i doznania • 492
- 3. Przyjemność jako zjawisko neurofizjologiczne • 504
 - 3.1. Definicja przyjemności • 504
 - 3.2. Czy przyjemność musi być świadomym doświadczeniem? • 507
 - 3.3. Związek przyjemności i pożądania • 512
 - 3.4. Czy istnieją przyjemności wyższe i niższe? • 520
- 4. Relacja między przyjemnością a cierpieniem • 526

4.1. Czym jest ból i cierpienie? •	528
4.2. Współmierność przyjemności i cierpienia •	538
Wnioski końcowe •	545
Bibliografia •	563
Indeks osób •	587
Indeks pojęć •	593

PODZIĘKOWANIA

Wdzięczność jest przyjemnym i potrzebnym uczuciem zarówno dla obdarowującego, jak i obdarowanego. Z radością ją wyrażam. Pragnę podziękować recenzentom wydawniczym książki: Nataszy Szutcie i Pawłowi Łukowowi. Dzięki ich drobiazgowym uwagom mogłam uzupełnić swoją argumentację i uczynić ją, mam nadzieję, klarowniejszą. Na etapie pracy nad książką otrzymałam hojne wsparcie merytoryczne od innych filozofów: Krzysztofa Kędziory, Mateusza Hohola, Tadeusza Ciecierskiego, Krzysztofa Saji i Artura Starnowskiego. Pierwszym i najdociekliwszym czytelnikiem wersji roboczej była moja mama – Elżbieta de Lazari, która zadbała o poprawność językową tekstu. Wzruszona byłam wsparciem Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego, zwłaszcza pani Nataszy Koźbiał i pani Teresy Margańskiej, udzielonym mi na ostatnim etapie redagowania książki.

Dziękuję Narodowemu Centrum Nauki za przyznanie mi grantu, który wsparł moją pracę nad dobrostanem, przyjemnością i szczęściem (nr grantu 2013/09/B/HS1/00691). Wynikiem badań jest ta książka. Dziękuję wydawnictwom i redaktorom czasopism za wyrażenie zgody na wykorzystanie opublikowanych fragmentów moich wcześniejszych prac. W rozdziale 2 znajdują się fragmenty artykułu wydanego pierwotnie w języku angielskim w czasopiśmie „Analiza i Egzystencja”. Rozdział 5 zawiera dyskusję dotyczącą zarzutów wobec hedonizmu, opublikowaną w „Hybris” oraz w książce *The Point of View of the Universe*. W rozdziale 6 znajdują się fragmenty artykułu wydanego w czasopismach „Etyka” oraz „Hybris”¹.

Przede wszystkim jednak dziękuję moim bliskim za to, że nie tylko ze mną wytrzymują w okresach pracy twórczej, ale także aktywnie mnie do niej dopingują. Bez stałego i bezwarunkowego wsparcia mojego męża, rodziców i teściów nie byłoby

¹ K. de Lazari-Radek, *On the Notion of Well-being*, „Analiza i Egzystencja” 2018, nr 43; K. de Lazari-Radek, *O dwóch zarzutach przeciw hedonizmowi*, „Hybris” 2016, nr 33; K. de Lazari-Radek, P. Singer, *The Point of View of the Universe*, Oxford University Press, Oxford 2014; K. de Lazari-Radek, *Czym jest przyjemność?*, „Etyka” 2014, nr 49; *W obronie pojmowania przyjemności jako uczucia*, „Hybris” 2018, nr 43.

mi łatwo rozwijać się naukowo i rodzinnie. Czasem trudno być rodzicem i filozofem jednocześnie – konflikt interesów jest nieunikniony. Gdy nie poświęcam się filozofowaniu, myślę, że za mało pracuję; gdy nie jestem z moimi dziećmi, martwię się, że spędzam z nimi zbyt mało czasu i nie jestem dostatecznie dobrą i troskliwą matką. Mój mąż, Paweł, jest prawdziwym partnerem, dzięki któremu codzienność jest nie tylko możliwa, ale i wspaniała. Dziękuję również za wsparcie płynące ze strony moich przyjaciół – jesteście empirycznym uzasadnieniem tezy, że drugi człowiek może być źródłem najprzyjemniejszych stanów świadomości!

*„Zaczynaliśmy rozumieć, że gdyby nie istniały
racjonalizacja, sublimacja, wyparcie,
te wszystkie sztuczki, którymi raczymy samych siebie,
że gdyby można było spojrzeć na świat bez żadnej ochrony,
uczciwie i odważnie – pękłyby nam serca”*

Olga Tokarczuk, *Bieguni*

WSTĘP

Człowiek jest istotą cierpiącą. Dzięki rozwiniętej umiejętności myślenia, dobrej pamięci i samoświadomości, najprawdopodobniej cierpi w najbardziej dotkliwy sposób ze wszystkich znanych nam istot. Nasze cierpienie może być wynikiem bólu fizycznego, związanego z chorobą lub okaleczeniem, jak też reakcją na czynniki psychiczne: nudę, strach, frustrację itp., czy wreszcie – chorobę psychiczną. Może mieć różne postacie i nasilenia. Cierpienia doświadczamy zarówno z błahych powodów, takich jak wbita w palec drzazga lub „zawieszający się” komputer (czego niektórzy z nas nigdy nie

nazwą „cierpieniem”), jak i z powodów najważniejszych: ciężkiej choroby lub utraty ukochanej osoby. W każdej postaci jest ono nieodłącznym elementem naszego życia, definiującym je od chwili narodzin, wpływającym na nasze decyzje i działania, niepozwalającym rozwijać naszego potencjału, choć podobno także karmiącym poetów. Niekiedy cierpienie jest tak silne, że zaburza najbardziej pierwotne instynkty człowieka: pragnienie podtrzymywania własnego życia i posiadania potomstwa.

Cierpienie człowieka jest zrozumiałe i usprawiedliwione. Im więcej wiemy o otaczającym nas świecie, o naszej historii i rysującej się przyszłości, tym więcej mamy racji, by doznawać trwogi. Uświadomienie sobie rozmiaru doświadczanego bólu doprowadziło niektórych filozofów do uznania, że lepiej byłoby dla nas, gdybyśmy się nie urodzili. Zdaniem współczesnego południowoafrykańskiego myśliciela, Davida Benatar, jedyną słuszną drogą wyjścia z tej ponurej kondycji jest zaprzestanie rozmnażania się i w konsekwencji „wygaszenie” gatunku ludzkiego. To rozwiązanie znacznie zmniejszyłoby cierpienie na świecie¹.

¹ Zob. D. Benatar, *Better Never to Have Been*, Oxford University Press, Oxford 2006; również A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1–2, PWN, Warszawa 1994–1995.

A jednak dla większości z nas życie nie jest nieznośne. Wręcz odwrotnie: zarówno codzienna własna obserwacja, jak i badania empiryczne przeprowadzane przez psychologów i socjologów dają podstawę twierdzić, że zazwyczaj nawet wtedy, gdy znajdujemy się w najcięższych warunkach ekonomicznych lub społecznych, uznajemy je za wartę przeżycia, satysfakcjonujące czy wręcz szczęśliwe². To prawda, że nasze potoczne sądy dotyczące szczęścia nie muszą być w pełni miarodajne; mogą być obarczone szeregiem błędów: możemy w różny sposób rozumieć pojęcie szczęścia, chwilowego zadowolenia lub ogólnej satysfakcji, po prostu nie mieć jasności, czy mówimy o przemijających emocjach, czy też o trwałym ukontentowaniu z życia jako całości, a w końcu – możemy nie uświadamiać sobie przygodnych czynników wpływających na naszą ocenę. Dlatego też ośrodki badawcze opracowują

² Badań wspierających tę tezę jest wiele. Zob. m.in. badanie Szczęście w życiu Polaków, przeprowadzone przez TNS Polska we wrześniu 2014 r. – 91% Polaków czuje się szczęśliwymi, <https://wiadomosci.wp.pl/badanie-tns-polska-szczescie-w-zyciu-polakow-jestesmy-szczesliwi-6027731069100673a> (dostęp: 7.01.2021). Podobny wynik – badanie *Americans Personal Satisfaction*, Instytut Gallupa w 2020 r. – 90% Amerykanów czuje się szczęśliwymi, <https://news.gallup.com/poll/284285/new-high-americans-satisfied-personal-life.aspx> (dostęp: 7.01.2021).

szczegółową metodologię, która pozwoli osobom badanym na wyrażenie w najlepszy sposób tego, co czują i myślą³. Od kilku lat wielowątkowe i dokładne kwestionariusze przedstawiają obraz dobrostanu całej ludzkości: większość z nas cieszy się życiem⁴.

To, dlaczego oceniamy swoje życie w pozytywny sposób, często niezależnie od obiektywnych warunków, jest przedmiotem spekulacji naukowych. Niektórzy, jak Barbara Fredrickson lub Martin Seligman – pionierzy psychologii pozytywnej – uznają, że zadowolenie czy szczęście, jak i inne pozytywne emocje, są w dużej mierze wynikiem naszego wyposażenia biologicznego, tzn. zostały ukształtowane na drodze ewolucji. Tłumaczą, że pozytywne emocje, podobnie jak emocje negatywne (strach lub złość) zawdzięczamy selekcji naturalnej; mają one wielkie

³ Zob. OECD (2013), *OECD Guidelines on Measuring Subjective Well-being*, OECD Publishing, <http://dx.doi.org/10.1787/9789264191655-en> (dostęp: 7.01.2021).

⁴ Najbardziej znany, coroczny raport dotyczący szczęścia i dobrostanu World Happiness Report wykorzystuje dane ze 156 państw, zbierane przez Instytut Gallupa. Raport przygotowany przez ONZ, a redagowany przez ekonomistów: Johna F. Helliwella, Richarda Layarda i Jeffreya Sachsa, wydawany od 2012 r. podaje, że w latach 2015-2017, w ośmiostopniowej skali zadowolenia z różnych aspektów życia, powyżej 5 pkt osiągnęło 97 państw, a poniżej 4 pkt tylko 18 państw. Najnowszy raport z 2019 r. pokazuje, że państw poniżej 4 pkt jest tylko 16. Zob.: <https://worldhappinessreport/ed/2019/> (dostęp: 7.01.2021).

znaczenie w rozwoju człowieka jako gatunku – stymulują działania zapewniające przetrwanie i reprodukcję⁵. Fredrickson twierdzi, że podczas gdy emocje negatywne pozwalają człowiekowi rozwijać umiejętności potrzebne w sytuacjach bezpośredniego zagrożenia życia, takie uczucia jak radość pomagają nam rozwijać się twórczo, uczyć się i budować więzi, co możemy wykorzystywać w dłuższej perspektywie⁶. Psychologowie ewolucyjni – Marie G. Haselton i Daniel Nettle – uważają, że procesy ewolucyjne mogą pomóc nam zrozumieć, dlaczego większość z nas jest „niepoprawnymi optymistami”, myślącymi o swoim życiu jako o szczęśliwszym, niż jest ono w rzeczywistości, lub którzy wierzą, że uda im się odnieść sukces, choć nie ma ku temu obiektywnych podstaw. Wykorzystują tzw. „teorię zarządzania błędami” [*error management theory*]. Zgodnie z nią, w obliczu konieczności podjęcia decyzji albo przyjęcia jakiegoś przekonania, możemy popełnić dwa rodzaje błędu: 1) podjąć działanie (lub przyjąć przekonanie), choć nie ma ku temu podstaw, lub

⁵ M. Seligman, *Prawdziwe szczęście*, Media Rodzina, Poznań 2005. Zob. także D. Nettle, *Szczęście sposobem naukowym wyłożone*, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2007; B. Grinde, *Darwinian Happiness*, Darwin Press, Pennington 2002.

⁶ B. Fredrickson, *Pozytywność*, Zysk i S-ka, Poznań 2009, s. 31–36.

2) nie podjąć działania (lub nie przyjąć przekonania), choć podstawy ku temu są. Koszty popełnienia błędu typu drugiego są znacznie poważniejsze. Gdy widzimy dym, lepiej wszcząć fałszywy alarm, niż nie zareagować. Selekcja naturalna faworyzuje zatem te osobniki, które skłonne są popełniać błąd typu pierwszego, a nie drugiego, ponieważ to ich zachowanie będzie minimalizować koszty błędów. Gdy zastosujemy tę teorię do nieracjonalnych przekonań dotyczących własnego szczęścia, okaże się, że lepiej jest mieć zbyt wysokie mniemanie o własnej kondycji i nie przepuścić okazji (nawet jeśli istnieje ryzyko porażki), niż pozostać biernym i nigdy nie być beneficjentem szczęśliwych okoliczności. Haselton i Nettle twierdzą również, że przecenianie własnych możliwości nie jest żadnym „błędem” ani wykazywaniem się brakiem racjonalności, wręcz odwrotnie – jest przejawem najlepszego przystosowania do warunków i wykorzystania potencjału⁷.

Ogólne założenia psychologii ewolucyjnej, głoszące, że większość naszych cech i zachowań można wytłumaczyć prawami doboru naturalnego, muszą się zmierzyć z silną krytyką. Najczęstszy zarzut

⁷ M. G. Haselton, D. Nettle, *The Paranoid Optimist*, „Personality and Social Psychology Review” 2006, t. 10 (1), s. 47–66.

wysuwany jest względem metodologii badań: psychologia ewolucyjna jest pseudonauką, bazującą na domysłach i wątpliwych badaniach. Oponenti zwracają uwagę, że wiele z cech i umiejętności charakterystycznych zarówno dla nas, jak i innych zwierząt, mogło pełnić w przeszłości inne funkcje niż obecnie⁸. W jaki sposób zatem możemy dowieść – pytają – że dane zjawisko ma podłoże adaptacyjne? By dowieść swych racji, psychologowie ewolucyjni muszą tworzyć daleko idące analogie, co według ich przeciwników sprowadza się do spekulacji, a nie naukowego badania. Należy raczej przyjąć, że niektóre cechy organizmów pojawiły się jako „produkt uboczny” albo, w przypadku ludzi, w wyniku oddziaływania czynników kulturowych⁹. Zdaniem Michaela Arbiba takim produktem

⁸ Zdaniem biologów, pierwotną funkcją piór u ptaków była termoregulacja, a nie ułatwianie wznoszenia się w powietrze. Zob. C. C. Dimond, R. J. Cabin, J. S. Brooks, *Feathers, Dinosaurs, and Behavioral Cues: Defining the Visual Display Hypothesis for the Adaptive Function of Feathers in Non-Avian Theropods*, „BIOS” 2001, nr 82 (3), s. 58–63.

⁹ D. Buller, *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, The MIT Press, Cambridge, MA 2006; D. M. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, tłum. M. Orski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001; Ł. Jach, *Źródła ludzkiego zadowolenia z życia z punktu widzenia psychologii ewolucyjnej – wybrane zagadnienia*, „Chowanna” 2013, nr 1 (40), s. 197–215.

ubocznym rozwijającego się mózgu jest język i nie należy traktować go jako formy adaptacji, jak czyni to choćby Steven Pinker¹⁰.

Pytanie o psychiczne podstawy pozytywnej oceny naszego życia jest niezwykle ciekawe, ale nie będzie ono przedmiotem niniejszych badań. Nie będziemy rozstrzygać, czy należy poszukiwać ich w ewolucji, naszych kulturowych uwarunkowaniach, czy wręcz w „czystym rozumie”. Choć nie ma wątpliwości, że jesteśmy ograniczeni przez prawa przyrody, chcemy wierzyć, że mamy wolną wolę, a dzięki niej kontrolę nad swoim życiem i tym, aby było ono dobre (choć wiara ta sama w sobie może mieć podłoże biologiczne i być konieczną, aby uznawać swoje życie za szczęśliwe). Możemy nie być pewni źródeł swojego pozytywnego nastawienia względem własnego życia, lecz jednocześnie nie mieć wątpliwości, że większość z nas pragnie życia dobrego. Pozytywnie przez nas oceniane życie potraktujemy jako „naturalny cel człowieka” w tym sensie, że jest to cel „wspólny większości”.

Życie człowieka może być dobre na wiele sposobów. Można być wybitną pianistką, której słuchać

¹⁰ M. A. Arbib, *How the Brain Got Language: The Mirror System Hypothesis*, Oxford University Press, Oxford 2012; S. Pinker, *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*, Penguin UK, 2003.

chcą ludzie na całym świecie, najlepszym kucharzem, który dostał kolejną gwiazdkę Michelin, podziwianą pięknnością, której pożąda wielu mężczyzn, bądź uznaną świętą, do której wierzący żarliwie się modlą. Czy jest coś wspólnego tym różnym drogom dobrego życia, co pozwala nam dokonać pozytywnej oceny, nawet jeśli jest ona ograniczona tylko do pewnego jego aspektu? Kiedy możemy powiedzieć o naszym własnym życiu, że jest dobre? Jedną z odpowiedzi brzmi: życie jest dobre, gdy pełne jest tego, co dobre dla nas. To, co jest dla nas dobre, nazywamy „dobrostanem” [*well-being*]. Co jest zatem naszym dobrostanem i w jaki sposób mamy realizować go w naszym życiu?

Kiedyś odpowiedzią na te pytania zajmowali się przede wszystkim filozofowie. Dla Arystotelesa tym, co dla nas dobre, było możliwie najpełniejsze realizowanie własnego naturalnego potencjału i osiągnięcie dzięki temu eudajmonii. Według Hume’a nasze dobro sprowadzało się po prostu do spełniania naszych pragnień. Dla XIX-wiecznych utylitarystów nasz dobrostan zasadał się na najkorzystniejszej z możliwych kalkulacji zysków i strat, tj. przyjemności i cierpienia. W XX w. dynamicznie rozwijające się psychologia, ekonomia i nauki przyrodnicze przejęły prym w rozważaniach nad

dobrym życiem, szczęśliwością i dobrostanem. Wszystkie te dyscypliny, w specyficzny dla siebie sposób, zajmują się opisem naszej kondycji oraz wyznaczaniem, w oparciu o badania empiryczne, najbardziej efektywnych modeli działań zmierzających do osiągnięcia przez nas dobrego życia. Widać to dobrze na przykładzie psychologicznych badań Daniela Kahnemana, wykorzystywanych w ekonomii. Dzięki nim wiemy, co wpływa na nasze wybory dotyczące rynku, którym możemy zarządzać efektywniej. Innym przykładem jest dziedzina psychologii pozytywnej, która została ukształtowana po to, by udzielać praktycznych rad dotyczących subiektywnie odczuwanego szczęścia: jak dbać o swój stan emocjonalny, jakie czynniki mają wpływ na postrzeganie siebie jako szczęśliwego człowieka itd. W końcu, opisywaniem i zwiększaniem naszej szczęśliwości zajmują się również współczesna neurobiologia i psychiatria, które czynią postępy w badaniu i leczeniu zaburzeń psychicznych, będących najpoważniejszymi czynnikami negatywnej oceny własnego życia.

Mimo rozwoju i ogromnego wkładu nauk empirycznych, filozofia nie stała się dziedziną zbędną w drodze do ustalania, co jest życiem dobrym dla nas. Wręcz odwrotnie. Pozostaje nauką pierwszą

i najważniejszą w tym sensie, że to ona zadaje pytania fundamentalne dla kondycji człowieka jako istoty rozumnej. Nie pyta najpierw, ani przede wszystkim o to, co partykularnie uznajemy za dobre, co jest korzystne dla przetrwania gatunku, ani nawet jak dbać o stan swojej szczęśliwości. Zamiast tego zastanawia się, co jest dla nas dobre obiektywnie, tzn. niezależnie od naszego partykularnego mniemania, praw przyrody i wcześniej obranych celów. Docieka jednocześnie, czy zajmowanie obiektywnego punktu widzenia ma w ogóle sens, lub czy jest możliwe. Uznać należy, że filozofia może i powinna czerpać z osiągnięć nauk empirycznych – starać się łączyć różne wątki i wyciągać szeroko zakrojone wnioski, a jednocześnie zdobytą wiedzę powinna porządkować i stale podawać w wątpliwość.

Omawiane zagadnienia podejmowane są przez ten dział filozofii, który bada naturę i znaczenie wartości – aksjologię. Dla nas, najważniejszym zadaniem aksjologii będzie próba określenia tego, co obiektywnie stanowi o dobrym życiu, czyli, w moim rozumieniu, tego, co racjonalnie jest czynić, aby wzmóc swój dobrostan. Ponieważ naszym celem jest sformułowanie najbardziej przekonującej teorii dobrostanu człowieka, niniejsze badania będą miały nie tylko walor teoretyczny, ale również

wymiar praktyczny: być może przyczynią się do zwiększenia dobrostanu pewnej grupy osób, w tym dobrostanu samego filozofa, który także pragnie wiedzieć, jak wieść swoje życie, by było ono dobre dla niego samego. Podstawowymi zagadnieniami aksjologicznymi zajmiemy się w rozdziale 1. Przede wszystkim rozważymy kwestię formalnej definicji pojęcia dobra oraz rozpatrzymy jego rolę w naszych wypowiedziach, a także relację z pojęciami normatywnymi: powinności i racji. Następnie zastanowimy się, czy teoria wartości powinna dążyć do uzasadnienia jednego czy wielu dóbr: omówimy słabe i mocne strony teorii monistycznych i pluralistycznych.

Kluczowe dla naszych rozważań pojęcie dobrostanu zdefiniujemy w rozdziale 2 jako to, co „dobre jest dla nas” – dla mnie, dla ciebie, dla nich, w odróżnieniu od tego, co „dobre jest dla świata”, albo „dobre po prostu”. Dobro dla kogoś Włodzimirz Galewicz nazywa – za Thomasem Nagelem – „wartością relacjonalną”, zaś dobro dla świata lub dobro po prostu – „wartością neutralną”¹¹. Wydaje się, że termin „wartość relacjonalna” dobrze pod-

¹¹ W. Galewicz, *Dobro dla kogoś i dobro dla świata*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2016, nr 1 (97), s. 33–44. Zob. również W. Galewicz, *Geach o niedobrym rozumieniu dobra*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2014, nr 3 (91), s. 135–150.

kreśla najważniejszą cechę dobrostanu: dobrostan jest zawsze wartością dla kogoś. Nie można myśleć o nim bez określenia tego, kogo będzie on udziałem. Inaczej rzecz się ma z tym, co jest dobre w ogóle, po prostu, albo dobre dla świata – w tym przypadku można założyć, że dobro (lub zło) jest niezależne od jakiejkolwiek charakterystyki odbiorcy.

Dobrostanu nie należy utożsamiać z wartością moralną; powinien być on traktowany jako odrębny rodzaj wartości, podobnie, jak wartości estetyczne czy religijne. Anglojęzyczni filozofowie analityczni często określają „dobro dla kogoś” jako wartość „roztropnościową” [*prudential value*]¹². Dobrostanem jest zatem to, do czego roztropnie czy też rozumnie jest dążyć. Pojmujemy, że racjonalne działanie, nakierowane na moje własne dobro, może być różne od działania moralnego. W niektórych sytuacjach dążenia te będą stały ze sobą w sprzeczności. Możemy wówczas mówić o konflikcie wartości roztropnościowych z wartościami moralnymi. Istnieje jednakże teoria moralna, która traktuje wartości roztropnościowe jako

¹² Zob. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, wyd. 7, London 1907; R. Crisp, *Well-being*, [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2017 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/well-being> (dostęp: 7.01.2021).

jedyne wartości moralne. Jedną z wyróżniających cech wszystkich teorii utilitarystycznych jest przekonanie, że jedyną wartością, jaką należy maksymalizować w świecie, jest dobrostan poszczególnych istot. Utylityści uznają, że nic nie może być dobre, o ile nie jest dobre dla kogoś. Posługując się zasadą bezstronności, przyjętą wartość roztropnościową czynią moralną – obowiązkiem moralnym bowiem jest bezstronne dążenie do dobra jak największej liczby istot. Uznanie przez utilitarystów dobrostanu jako wartości moralnej nie oznacza pozbycia się konfliktu w obszarze normatywnym. Wciąż bowiem podmiot działający musi zdecydować, czy ma działać na korzyść własnego dobrostanu, czy kogoś innego.

Należy wystrzegać się również powszechnego błędu wiązania dobrostanu z egoizmem. Trzeba zauważyć, że teorie dobrostanu, w odróżnieniu zarówno od teorii moralnych, jak i egoistycznych, są teoriami wartości, a nie słuszności – mówią o tym, co jest dobre, a nie o tym, co należy czynić. Egoizm jest teorią głoszącą, że w swoich działaniach zawsze powinniśmy kierować się własnym dobrem. Teorie dobrostanu nie mówią, w jaki sposób mamy rozdzielać wartości roztropnościowe. Pytają jedynie, co składa się na nasze – moje czy

twoje – dobre życie; nie rozstrzygają jednak, czy racjonalnie jest dążyć do własnego dobra, czy może do dobra kogoś innego.

W końcu, to, co dobre **dla** nas, nie musi być tożsame z tym, co subiektywne, tzn. co dobre **według** nas. Dobrostan nie musi z definicji zależeć od naszej dla niego akceptacji. Można sobie wyobrazić, że coś będzie dobre dla nas, choć nie będziemy tego chcieli, nie będziemy tym zainteresowani, czy nawet nie będziemy myśleli o tym jako o swoim dobru. To, czy dobrostan powinien być czymś, co w nas „rezonuje”, tzn. co nie jest nam obojętne, będzie wymagało osobnej argumentacji i będzie przedmiotem moich rozważań. Chciałabym przekonać czytelnika, że dobrostan jest wartością obiektywną w tym sensie, że dla każdego powinien być tym samym. Zadaniem niniejszej pracy jest przedstawienie obiektywnych racji, które zalecałyby dążenie nas wszystkich do pewnego rodzaju dobra dla nas.

Kwestia źródła ugruntowania wartości jest na tyle istotna, że staje się ona swoistą linią demarkacyjną wszelkich teorii dobrostanu. Wedle niej dzielimy je na teorie subiektywne i obiektywne. Subiektywne teorie dobrostanu omówimy w rozdziale 3. Zgodnie z subiektywnymi teoriami dobrostanu, to, co dobre dla nas, w sposób konieczny musi z nami

rezonować, tzn. musimy mieć w stosunku do tego czegoś pozytywne nastawienie. Taki warunek stawia teoria zaspokojenia pragnień [*desire based theory*]. Istnieje kilka jej wersji, jednak wszystkie muszą zmierzyć się z jednym podstawowym pytaniem: jakie konkretnie pragnienia należy zaspokoić, aby móc mówić, że coś jest dla nas dobre? Czy te, które mieliśmy kiedyś, czy tylko te obecne; czy te, o których spełnieniu się dowiadujemy, czy wszystkie; a może tylko te, których w przyszłości nie będziemy żałować? Niektórzy filozofowie twierdzą, że należy ograniczyć pragnienia wyłącznie do tych „racjonalnych”, tzn. „uzasadnionych”. Choć taki ruch ratuje teorię przed całkowitą „samowolą pragnień”, wprowadza nowe kryterium wyboru tego, co uznajemy za dobre, które to dobro z kolei może nie mieć wiele wspólnego z naszymi rzeczywistymi pragnieniami. Kryterium to w sposób nieuchronny kieruje teorie spełnienia pragnień w stronę teorii obiektywnych.

Teoriami obiektywnymi zajmiemy się w rozdziale 4. Wszystkie teorie obiektywne dobrostanu łączy jedna wspólna cecha: promowane przez nie wartości nie zależą od nastawienia, pragnienia czy przekonania podmiotu, dla którego mają być dobrem. Podstawowymi teoriami tego typu są: teoria listy obiektywnej oraz perfekcjonizm. Obiekty-

wiści najczęściej wymieniają pewien zbiór wartości, których urzeczywistnienie ma prowadzić podmiot do dobrostanu. To stawia ich przed koniecznością odpowiedzi na pytanie o to, co jest kryterium wyboru takich, a nie innych wartości. Teoretycy listy obiektywnej są z reguły intuicjonistami, poszukującymi oczywistych samych w sobie dóbr w rozumie¹³. Perfekcjonści tradycyjnie odwołują się do swoistej natury człowieka, kontynuując tym samym myśl Arystotelesa. Abstrahując od problemów związanych z uzasadnieniem jednego bądź drugiego źródła wartości, teorie obiektywne zmierzyc się muszą z zarzutem paternalizmu. Niezbywalną cechą tego typu teorii jest bowiem założenie, że to, co dobre, nie zależy od tego, czy to „coś” jest dla nas ważne, czy nie. Może się zatem okazać, że na dobrostan danego podmiotu składają się dobra, którymi ów podmiot w żaden sposób nie jest zainteresowany i ich nie chce. Jak coś może być dla nas dobre – zastanawiają się przeciwnicy obiektywistów – skoro jesteśmy wobec tego czegoś obojętni bądź wręcz czujemy do tego awersję?

Peter Railton stawia tezę, że jeśli coś ma być dla nas dobre, musi w pewien sposób w nas rezonować,

¹³ D. Ross, *The Right and the Good*, P. Stratton-Lake (red.), Clarendon Press, Oxford 2002.

tn. musimy tego pragnąć, mieć ku temu pozytywne nastawienie. Ten swoisty warunek spełniają wartości wyznaczone przez niektóre teorie zaspokożenia pragnień, ale nie przez perfekcjonizm ani teorię listy obiektywnej. Problemy, przed jakimi stoją teorie subiektywne wydają się zbyt poważne, by wymóg rezonowania mógł przechylić szalę na ich korzyść. Najlepszą teorią dobrostanu byłaby teoria hybrydowa, która łączyłaby zalety teorii subiektywnych i obiektywnych, nie powielając ich najpoważniejszych słabości. Należy zatem poszukać takiej teorii, która z jednej strony spełniałaby warunek rezonowania, z drugiej zaś byłaby zgodna z naszym przeświadczeniem, że spełnianie pragnień tylko dlatego, że są to nasze pragnienia, nie musi czynić życia dobrym. Teorią, która łączyłaby w sobie powyższe wymogi, to jest hedonizmem, zajmiemy się w drugiej części książki.

Rozdział 5 poświęcimy wadom i zaletom teorii hedonistycznej. Hedonizm, jako teoria stanów mentalnych, a nie świata¹⁴, został spisany na straty w drugiej połowie XX w. m.in. przez Roberta Nozicka. Jego eksperyment myślowy pod nazwą „maszyny przeżyć” miał pokazać, że nikt nie chciał-

¹⁴ Rozróżnienie to znajdziemy u J. Griffina, *Well-being*, Clarendon Press, Oxford 1986, s. 7.

by ograniczyć swojego dobra wyłącznie do stanów mentalnych – jesteśmy istotami, które nie chcą być oszukiwane – chcą przeżywać własne życie takim, jakie ono jest. A jednak nowe badania nad stosowaniem podobnych eksperymentów w konstruowaniu argumentów filozoficznych każą podchodzić do tego typu metod argumentacji z ograniczonym zaufaniem. Zarzuty kierowane przez Nozicka pod adresem hedonizmu tracą na sile, gdy są konfrontowane z eksperymentami Felipe De Brigarda, Joshuy Greene'a czy Dana Weijersa. Ich badania pozwalają nam, jeśli nie całowicie odrzucić, to przynajmniej podważyć pewność formułowanych zarzutów i osłabić negatywny stosunek względem hedonizmu.

Kluczowym krokiem pozwalającym docenić zarówno wagę, jak i korzyści ujęcia hedonistycznego jest zrozumienie, czym jest promowana przez hedonizm wartość, tj. przyjemność. Definiowaniu pojęcia przyjemności poświęcimy rozdział 6. Klasyccy utilitaryści – Jeremy Bentham, John Stuart Mill i Henry Sidgwick – traktowali przyjemność jako uczucie, czyli rodzaj stanu mentalnego. Takie rozumienie przyjemności było dla nich na tyle oczywiste, że nie poświęcili wiele uwagi wyjaśnieniu natury owego uczucia. Jedynie Sidgwick tłumaczył, co ma na myśli, pisząc, że przyjemność

jest doświadczeniem świadomości specyficznego rodzaju – to „pożądany stan świadomości”. Prawdziwa dyskusja rozgorzała dopiero w połowie XX w., gdy Gilbert Ryle podał w wątpliwość proste ujęcie przyjemności. Jego zdaniem nie należy jej rozumieć jako uczucia [*feeling*] czy doznania [*sensation*], ani jakiegokolwiek innego doświadczenia, lecz raczej jako specyficzną skłonność czy dyspozycję do działania. Skłonność tę można, zdaniem Ryle’a, zaobserwować „gołym okiem”. Ktoś, kto znajduje przyjemność w robieniu czegoś, jest tą czynnością pochłonięty, wykazuje nią zainteresowanie. To behawiorystyczne postrzeganie przyjemności spowodowało dwudziestoletnią dyskusję filozofów analitycznych, zakończoną dopiero w latach 70. Spory wpływ na odrzucenie teorii Ryle’a miała krytyka Justina Goslinga, który sugerował myślenie o przyjemności jako o uczuciu mającym siłę motywującą.

Motywacyjna teoria przyjemności cieszyła się nieprzerwaną popularnością do lat 90., kiedy to Fred Feldman zaproponował, by przyjemność traktować nie jako uczucie, lecz jako inny rodzaj stanu mentalnego – jako rodzaj przekonania pod postacią „nastawienia sądzeniowego” (tłumaczonego na język polski również jako „postawa propozycjo-

nalna”). W toku dyskusji zobaczymy, dlaczego i ta koncepcja nie przyjęła się wśród filozofów analitycznych. Większość z nich nie zamierza zarzucić myślenia o przyjemności w kategoriach uczucia. Wspierają ich psychologowie i neurobiologowie, którzy w rozpatrywanych kontekstach używają terminów „emocja” lub „afekt”. W książce postawimy tezę, że zarówno dyspozycyjną koncepcję Ryle’a, jak i propozycjonalną teorię Feldmana należy odrzucić na rzecz rozumienia przyjemności jako uczucia.

Koncepcja przyjemności jako uczucia zмага się z podstawowym pytaniem: czy istnieje coś, co jest wspólne wszystkim doświadczeniom przyjemności, niezależnie od jej źródeł? Niektórzy twierdzą, że każda przyjemność, jakiej doznajemy, czy to jedząc pyszny posiłek, czy filozofując lub wspinając się po górach, charakteryzuje się taką samą wewnętrzną jakością. Dzięki tej jakości rozpoznajemy, co jest przyjemnością, a co nią nie jest. Filozofów głoszących powyższą tezę nazwiemy, za Leonardem Waynem Sumnerem, internalistami. Inni jednak przeczą, jakoby znajdowali w przyjemnych doświadczeniach cokolwiek wspólnego prócz jedynie pozytywnego do nich nastawienia. Przyjemność fizyczna, jakiej doznajemy podczas

uprawiania seksu, tłumaczą, nie ma nic wspólnego z przyjemnością intelektualną, jaką jest czytanie znakomitej książki, poza tym, że obu ich pragniemy w czasie ich trwania. Tych filozofów nazwiemy eksternalistami. Obie te teorie budzą pewne zastrzeżenia. Łączenie przez eksternalistów przyjemności z pragnieniem może okazać się wątpliwe zarówno w obliczu własnych intuicji, jak i odkryć współczesnej neurobiologii. Po pierwsze, wydaje się, że możemy doznawać przyjemności, których nie pragniemy, bądź które są przez nas wręcz niepożądane. Po wtóre, neurobiolodzy twierdzą, że czym innym jest odczuwanie przyjemności, a czym innym jej pragnienie. Internalistom można z kolei zarzucić, że ich rozumienie przyjemności, uniezależniające uczucie od naszego nastawienia, nie spełnia warunku rezonowania. I tym razem postaramy się znaleźć ujęcie hybrydowe. Jego podstawy znajdziemy w definicji Henry'ego Sidgwicka, który traktował przyjemność jako „godny pożądania stan świadomości” – uczucie, które, gdy bezpośrednio doświadczane, rozpoznawane jest przez nas jako wartościowe, godne zainteresowania lub po prostu „dobre”.

Wyposażeni w filozoficzną definicję, będziemy mogli przejść do rozważań rozdziału 7, w którym

przyjrzymy się wnioskom z najnowszych badań neuronaukowych nad przyjemnością. Stoję na stanowisku, że choć nie należy przyjmować badań empirycznych bezkrytycznie (ponieważ i one będą podważane, zwłaszcza gdy pracuje się nad tak delikatną materią jak nasz mózg), całkowite ich pomijanie naraża filozofa na to, że „może powiedzieć coś interesującego już tylko na temat kolein, jakie w jego mózgu wyłobliły myślowe przyzwyczajenia”¹⁵. Otwartość na szeroki kontekst zdobywania wiedzy może pomóc nam w argumentacji filozoficznej na rzecz przyjemności jako wartości ostatecznej (czyli samej w sobie) [*ultimate good*] w naszym życiu.

Rozumiejąc, jakiego rodzaju doświadczeniem jest przyjemność, zarówno z filozoficznego, jak i neuronaukowego punktu widzenia, będziemy mogli pokusić się o wnioski końcowe. Pozostanie mi tylko mieć nadzieję, że czytelnik, nawet jeśli nie zgodzi się ze mną we wszystkim, co postaram się udowodnić, będzie przynajmniej patrzył przychylnie na hedonizm jako teorię wartości i nie traktował jej jako teorii upadłą.

¹⁵ M. Heller, *Przeciw fundacjonizmowi*, [w:] *Filozofia i wszechświat*, Universitas, Kraków 2006, s. 101.

Kilka uwag dodatkowych

Zanim przejdę do szczegółowej części swoich rozważań, wyjaśnię kilka kwestii dodatkowych. Każda teoria dobrostanu powinna być na tyle ogólna, by zapewnić i opisać rozwiązania, w których pod uwagę bierzemy dobro wielorakich podmiotów. Aby zachować tę ogólność, teoria musi być neutralna co do tego, kim są ci, których dobrostan dotyczy: jaką kulturę reprezentują, w jakim żyją społeczeństwie itd. Jak zauważa L. W. Sumner:

Chociaż baletnice i pseudokibice, rdzenni mieszkańcy Amazonii i brokerzy z Wall Street, delfiny i żyrafy potrzebować będą zupełnie różnych warunków do tego, aby ich życie było udane, teoria dobrostanu [...] musi abstrahować od tych przygodności historii, kultury, czy nawet biologii. Ponieważ musi przedstawić wspólną i złożoną odpowiedź na takie pytania jak: „Na czym zasadza się dobro czy dobrostan wszystkich tych stworzeń?”, „Co oznacza, że ich życie układa się dobrze (lub źle)?”, „Co oznacza, że coś czyni ich życie lepszym (bądź gorszym)?”¹⁶.

¹⁶ L. W. Sumner, *Welfare, Happiness and Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1996, s. 17.

Proponując teorię dobrostanu, będę starała się zachować neutralność, o której pisze Sumner: zakładam, że w przypadku wszystkich istot odczuwających możemy mówić, że coś jest dla nich dobre. Jednak w tej książce punktem wyjścia myślenia o dobrostanie będzie przede wszystkim świadoma i rozumna istota ludzka, i to nad jej dobrostanem będziemy się zastanawiać.

Poszukując odpowiedniej teorii, będziemy pytać o to, co jest dla nas dobre samo w sobie, mówiąc za Henrym Sidgwickiem – „dobre ostatecznie”. Nie będziemy zajmować się poszukiwaniem wartości instrumentalnych, czy wyliczaniem konkretnych rzeczy, które mamy osiągnąć, aby poczuć się lepiej. Takie zadanie pozostawimy psychologii, która za pomocą badań empirycznych może określić, jakiego rodzaju przedmioty czy zjawiska sprawią, że uznamy nasze życie za udane czy też satysfakcjonujące. Tutaj badaniami empirycznymi zajmować się nie będziemy.

Bronić będę tezy, że tym, co ostatecznie stanowi dobro dla nas jest przyjemność, rozumiana jako „godny pożądania stan świadomości”. Nie przesądzam o tym, czy przyjemność jest jedyną wartością ostateczną, decydującą o naszym dobrostanie. Sugeruję natomiast, że problemy, przed jakimi staje pluralizm wartości, są poważne, a teoria monistyczna na

tym etapie filozoficznych rozważań jest klarowniejsza. Być może w toku mojej pracy czytelnik dostrzeże chęć pogodzenia różnych stanowisk i skłonność do poszukiwania tzw. rozwiązań hybrydowych. Takie podejście nazwałabym „myśleniem w duchu Parfitowskim”¹⁷. Stoję na stanowisku, że celem filozofowania jest poszukiwanie prawdy. Uznaję, że myśl filozoficzna rozwija się i dokonuje postępu na drodze do zdobycia wiedzy na temat faktów. Tym samym, na poziomie metaetycznym opowiadam się za kognitywizmem. Jednocześnie zgadzam się z Thomasem Nagelem, że „znajdujemy się w pierwotnym stadium rozwoju moralnego” i że „nawet najbardziej cywilizowane istoty ludzkie posiadają jedynie mglistą wiedzę o tym, jak powinny żyć [...]”¹⁸. Takie podejście, z jednej strony, pozwala mi zachować nadzieję na przedstawienie rozwiązań roszcujących sobie prawo do uznania za prawdziwe,

¹⁷ W swojej ostatniej książce, *On What Matters*, Derek Parfit próbuje pojednać różne stanowiska normatywne, wskazując, że ich przedstawiciele „zmierają na ten sam szczyt, tylko innymi drogami”. Metafora ta oddawać ma przekonanie, że w dziedzinie filozofii nie różnimy się między sobą tak bardzo, jak sądzimy na początku. Gdy spojrzymy na różne teorie z odpowiedniej perspektywy, dostrzeżemy, zdaniem Parfita, że da się znaleźć wspólne im wszystkim elementy i je ze sobą pogodzić.

¹⁸ T. Nagel, *Widok znikąd*, Aletheia, Warszawa 1997, s. 226.

z drugiej, nakazuje podtrzymywać zdrowy sceptycyzm względem własnych poglądów.

Badania przeprowadziłam zgodnie z metodologią filozofii analitycznej. Jej uprawianie jest zajęciem specyficznej natury. W moich rozważaniach nie ma wiele odniesień do historii filozofii i jej wielkich przedstawicieli. Głównym celem filozofii analitycznej jest rozwiązywanie problemu, a nie badanie rozwoju myśli czy egzegeza czyichś poglądów. Kluczową kwestią w podejściu analitycznym jest takie opisanie problemu, by poszczególne teorie, przedstawione w porządku historycznym, można było podporządkować podziałom analitycznym. Stąd stanowiska filozofów wymieniane są przeze mnie tylko wtedy, gdy ich rozważania mogą pomóc mi postawić bądź rozwiązać wcześniej przedstawiony problem. Wyjątek stanowi myśl XIX-wiecznego filozofa, utylitarysty i reformatora – Henry’ego Sidgwicka. Czytelnik zauważy, że poświęcam mu więcej uwagi niż jakemukolwiek innemu filozofowi. Przychyłam się do słów Dereka Parfita, który o książce Sidgwicka *The Methods of Ethics* powiedział, że „zawiera największą liczbę prawdziwych i ważnych twierdzeń”¹⁹. Oprócz tego, iż uznaję, że w wielu kwestiach twierdzenia

¹⁹ D. Parfit, *On What Matters*, t. 1, Oxford University Press, Oxford 2011, s. xxxiii.

Sidgwicka mogą być pomocne w zrozumieniu problemu bądź są po prostu rozstrzygające, mam także inny, bardziej przyziemny, powód powoływania się na tego najbardziej uważnego utylitarystę. Zamierzam przybliżyć polskiemu czytelnikowi filozofię Henry'ego Sidgwicka, ponieważ czerpanie wiedzy na temat utylitaryzmu i hedonizmu wyłącznie z klasycznych dzieł Jeremiego Benthama i Johna Stuarta Milla jest niewystarczające. Należy przyznać, że zwłaszcza kanoniczny tekst Milla – *Utylitaryzm* – nie stroni od błędów argumentacyjnych, skrótów myślowych i niedopowiedzeń. W rezultacie studiowania wyłącznie tekstów Benthama i Milla polski czytelnik może dojść do wniosku, że utylitaryzmowi, a w szczególności hedonizmowi, nie warto poświęcać czasu. Gdyby tak właśnie było, chciałabym zachęcić go do zmiany zdania.

Swoje badania ograniczyłam do współczesnej filozofii analitycznej obszaru anglosaskiego z trzech głównych powodów. Po pierwsze, metoda prowadzenia badań filozofii analitycznej jest najatrakcyjniejsza dla założonego przeze mnie celu: chcę dowiedzieć się, jaka teoria wartości w najbardziej spójny sposób objaśnia, co jest dla nas dobre. Po drugie, filozofia analityczna daje możliwość wykorzystania nie tylko rozwiązań filozoficznych, ale

pozwała także czerpać z osiągnięć innych nauk: neurobiologii, psychologii i ekonomii. Po trzecie, w polskiej literaturze filozoficznej wciąż brakuje współczesnych opracowań odwołujących się do filozofii analitycznej, zwłaszcza z zakresu etyki normatywnej. Brak jest poszerzonej analizy zarówno teorii dobrostanu, jak i samego hedonizmu jako teorii wartości.

Nie oznacza to, że polska etyka pozbawiona jest ciekawych wątków analitycznych. Prace Jacka Hołówki, Włodzimierza Galewicza czy Mirosława Rutkowskiego łagodzą niedobór literatury w dziedzinie aksjologii i etyki normatywnej, zwłaszcza na temat dobrostanu. Najnowsze książki młodszych filozofów: Krzysztofa Saji, Waława Janikowskiego i Nataszy Szutty należy traktować jako istotny wkład w rozwój analitycznej etyki normatywnej. Na uwagę zasługują również międzynarodowe publikacje z zakresu filozofii neuronauki i neurofilozofii Bartosza Brożka, Mateusza Hohola czy Łukasza Kurka.