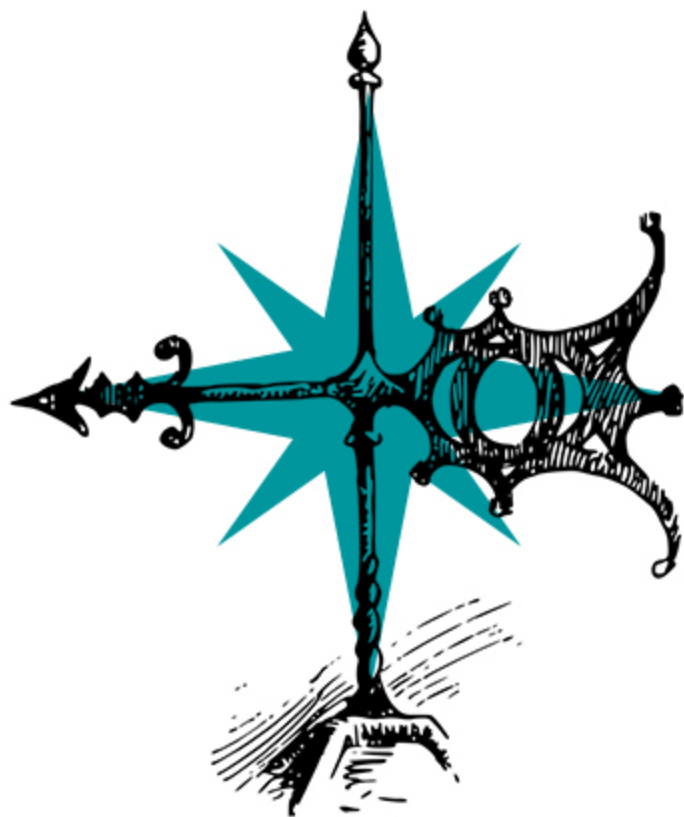


KIM JEST CZŁOWIEK?

ROBERT P. GEORGE

KSZTAŁTOWANIE MORALNOŚCI LUDZKIEJ

WOLNOŚCI OBYWATELSKIE I MORALNOŚĆ PUBLICZNA



KSZTAŁTOWANIE
MORALNOŚCI LUDZKIEJ



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

KIM JEST **CZŁOWIEK?**

ROBERT P. **GEORGE**

KSZTAŁTOWANIE
MORALNOŚCI LUDZKIEJ

WOLNOŚCI OBYWATELSKIE I MORALNOŚĆ PUBLICZNA



Seria: *Kim Jest Człowiek?*

Tytuł oryginału: *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*

Konsultant serii: *Janusz Pyda*

Tłumaczenie: *Wojciech Szymański*

Redaktor inicjujący: *Natasza Grabowiecka*

Redakcja naukowa: *Anna Piekarska-Krzeska*

Opracowanie redakcyjne: *Teresa Margańska*

Korekta techniczna: *Elżbieta Pich*

Projekt okładki i stron tytułowych: *Monika Rawska*

Ilustracja wykorzystana na okładce: © Rawpixel.com

Projekt typograficzny serii: *Maciej Matejewski*

Skład i łamanie: *AGENT PR*

Copyright © Robert P. George, 1993

© Copyright for Polish translation by Wojciech Szymański, 2022

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, 2024

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.10256.21.0.M

Ark. wyd. 15,6; ark. druk. 32,625

<https://doi.org/10.18778/8220-887-0>

ISBN 978-83-8220-886-3

e-ISBN 978-83-8220-887-0

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-237 Łódź, ul. Jana Matejki 34A

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 635 55 77

SPIS TREŚCI

- Wstęp / słowo od autora • 9
- Wprowadzenie • 25
- I. Tradycja główna. Jej wartość i ograniczenia • 63
1. „Perfekcjonizm” tradycji głównej • 63
 2. Arystoteles o roli *polis* w nabywaniu moralności • 67
 3. Święty Tomasz o celach moralnych prawa i rządu • 83
 4. Krytyka Arystotelesa i św. Tomasza • 98
 5. Wartość i ograniczenia perfekcjonistycznego prawa i polityki perfekcjonistycznej • 112
- II. Spójność społeczna i prawne narzucanie moralności. Ponowne spojrzenie na spór między Hartem a Devlinem • 123
1. Spór między Hartem a Devlinem • 123
 2. Moralizm prawny Devlina • 129
 3. Krytyka Harta • 148
 4. Komunitarystyczna reinterpretacja tezy dezintegracji • 158
 5. Tradycja główna kontra Devlinizm • 170

- III. Prawa jednostki i interesy zbiorowe. Dworkin o „równej trosce i poszanowaniu” • 195
1. Wprowadzenie • 195
 2. Krytyka Dworkinowskiego ujęcia praw jednostki i interesów zbiorowych • 198
 3. Liberalizm Dworkina i „prawo do prywatności” w amerykańskim dyskursie politycznym • 216
 4. Poprawiony argument Dworkina z zasady równości • 223
 5. Późniejsza krytyka paternalizmu moralnego u Dworkina • 235
 6. Wnioski • 248
- IV. Biorąc prawa poważnie. „Prawo do nieprawości” Waldrona • 251
1. Prawa i nieprawości • 251
 2. „Prawa do” i uzasadnienia obowiązku nieingerowania w moralne nieprawości • 262
 3. Biorąc prawa poważnie. Prawa moralne i wybory istotne z ludzkiego punktu widzenia • 277
- V. Antyperfekcjonizm i autonomia. Rawls i Richards o neutralności i zasadzie krzywdy • 291
1. Dwa rodzaje liberalizmu • 291
 2. Antyperfekcjonizm Rawlsa • 295
 3. Antyperfekcjonizm i autonomia • 312
- VI. Perfekcjonizm pluralistyczny a autonomia. Raz o „właściwym sposobie narzucania moralności” • 357
1. Liberalizm perfekcjonistyczny • 357
 2. Perfekcjonizm Josepha Raza • 360

3. Wartość autonomii • 382
4. Autonomia perfekcjonistyczna i zasada krzywdy • 401

VII. Zarys pluralistycznej perfekcjonistycznej teorii wolności obywatelskich • 415

1. Wprowadzenie • 415
2. Wolność słowa • 422
3. Wolność mediów • 455
4. Prywatność • 459
5. Wolność zgromadzeń • 473
6. Wolność wyznania • 477
7. Wnioski • 495

Bibliografia • 499

Indeks • 513

WSTĘP / SŁOWO OD AUTORA

Każdy z krytyków liberalnej myśli moralnej i politycznej, który aspiruje do wydania sprawiedliwego o niej osądu, powinien zacząć od szczerego uznania wpływu, jaki tradycja liberalna wywarła na rozpoznanie i ochronę bardzo cennych przecież wolności człowieka. Wymóg ten staje się szczególnie surowy dla każdego, kto, jak ja, pisze z perspektywy teoretyka prawa naturalnego. Głównym celem tego dzieła jest odparcie szeregu argumentów liberalnych, mających dowodzić tego, że ograniczanie wolności w imię moralności publicznej przez wspólnoty polityczne nie jest właściwie uzasadnione. Jednak nawet jeśli moja krytyka tych argumentów jest słuszna, nie zmienia to faktu, że tradycja prawa naturalnego długo zwlekała z uznaniem wkładu myślicieli liberalnych w kwestie takich wolności obywatelskich

jak wolność wyznania, słowa, zgromadzeń, prasy, czy prawo do prywatności. Ponadto, nie byłoby sprawiedliwym sugerować, że skoro obecnie wielu teoretyków prawa naturalnego i innych sceptycznie nastawionych do liberalizmu myślicieli uznało ten wkład, to o osiągnięciach liberalizmu należy mówić wyłącznie w czasie przeszłym. Chociaż na stronach tej książki zamieściłem szereg krytycznych uwag pod adresem czołowych filozofów liberalizmu, to wierzę też, że podejmowany przez nich wysiłek pozwala nam odkryć prawdziwe i istotne aspekty wolności indywidualnej i granic prawa.

Nie mam złudzeń co do tego, że po moim określeniu się mianem zwolennika tradycji prawa naturalnego znaczna większość czytelników uzna, że podziela mój światopogląd moralny i polityczny. Tak oczywiście nie będzie. Niemniej jednak mam nadzieję, że choćby i ci, z którymi tak bardzo się różnię, znajdą w mojej pracy coś cennego. Dotychczas, chociaż przemysł krytyki liberalizmu kwitnie, filozofowie opowiadający się za podejściem prawnonaturalnym w zakresie moralności osobistej i politycznej wnieśli niewiele do tej dyskusji. Być może chociaż niektórzy z obserwatorów tej debaty zainteresuje, co do powiedzenia na ten temat mają tacy filozofowie. Tak czy inaczej, chciałbym poprosić

czytelników uznających myślenie prawnonaturalne za zwykłe uprzedzenie, ukryte pod pozorem zabobonu, o uczciwe wysłuchanie mojej krytyki liberalizmu. Żywię nadzieję, że obrońcy liberalizmu odkryją, że podnoszę istotne kwestie lub przynajmniej stawiam im interesujące wyzwania. Wierzę także, że komunitarianie, zwolennicy republikanizmu obywatelskiego i inni krytycy liberalizmu, którzy nie podzielają mojego stanowiska, odkryją coś wartościowego dla wzmocnienia i rozszerzenia swojej argumentacji. Sam, zawdzięczając co nieco pracom różnych krytyków liberalizmu z perspektywy komunitaryzmu i republikanizmu obywatelskiego, zakładam, że przedstawiciele tych tradycji mają istotne powody, by przyjrzeć się mojej pracy.

Mam też nadzieję, że moje przemyślenia zainteresują konstytucjonalistów i badaczy pracujących w dziedzinach spoza mojego własnego pola badawczego: prawoznawstwa i teorii polityki. Chcę nadmienić jednak, że nie jest moim celem rozwiązywać tutaj sporne kwestie interpretacji konstytucjonalnej, czy, ogólniej, zajmować się konkretnymi kazuśami dotyczącymi tego, czy dane ponoć naganne działanie, zważywszy wszystko, powinno być prawnie zakazane czy dozwolone. Jeśli moja krytyka znanego liberalnego pomysłu, postulującego istnienie

zasad w sposób powszechny wykluczających regulowanie niemoralnych czynów „prywatnych” czy „na własnej osobie” jest słuszna, to zyskujemy solidne powody dla nierozważania konkretnych przypadków w abstrakcji. W kontrze do liberalnej koncepcji, bronię stanowiska, że choć istnieją rzeczywiście globalne zasady sprawiedliwości i moralności politycznej (których to istnienie pozwala nam mówić z sensem o podstawowych prawach człowieka), to żadna z owych zasad nie wyklucza narzucania za pomocą prawa prawdziwie moralnych obowiązków.

Będę na poniższych stronach argumentować, że ktoś posiadający dobre powody, by wierzyć, że dane działanie jest niemoralne, może popierać wprowadzenie prawnego zakazu takiego działania w imię ochrony moralności publicznej bez jednoczesnego pogwałcenia normy sprawiedliwości i moralności politycznej. Nie oznacza to jednak, że taka osoba powinna zawsze (czy kiedykolwiek) popierać prawny zakaz danego działania. Pojawiają się bowiem nierzadko istotne powody dla tolerowania moralnie złego postępowania. Wzięcie ich pod uwagę wymaga jednak dogłębnego namysłu. Dlatego właśnie, mądry osąd prawny w kwestii zakazu czy tolerowania jakiegoś zachowania z konieczności zakłada rozważenie okoliczności tegoż działania, okoliczności

zależnych choćby od danego czasu i miejsca. Ażeby stwierdzić zatem, czy dana forma tego, co ktoś uznaje zasadnie za niemoralne powinna być zakazana czy też tolerowana prawnie, należy wpieryw zrozumieć w każdym wypadku skomplikowane uwarunkowania danej wspólnoty politycznej w danym czasie.

Jeśli stanowisko, którego bronię w tej książce jest słuszne, to nikt, kto abstrahuje od dogłębnego zrozumienia sytuacji danej wspólnoty politycznej nie może być w stanie stwierdzić, czy dany czyn niemoralny powinien czy też nie powinien być zakazany przez tę wspólnotę. Co ciekawe, nawet jednostki posiadające rozległą wiedzę na temat poszczególnych uwarunkowań danej wspólnoty mogą dochodzić do różnych wniosków. Różne wyroki w podobnych sprawach zapadają wcale nierzadko. Dobrym przykładem takiej sytuacji jest sprawa zakazu posiadania i/lub zażywania narkotyków we współczesnym społeczeństwie amerykańskim. Nawet jednostki moralnie argumentujące swój sprzeciw wobec rekreacyjnego zażywania narkotyków mogą rozbieżnie oceniać obecną politykę państwa w tej materii. Debata dotycząca polityki narkotykowej – która dotyczy właściwie jedynie słuszności konkurencyjnych stanowisk – stanowi dobry przykład dyskursu, który wydaje mi się

stosowny w sprawach prawnego narzucania moralności (nie zakładam oczywiście, że rozważania roztropnościowe [*prudential considerations*] nie dotyczą spraw moralnie istotnych. Polityka prohibicji, na przykład, może wywoływać sprzeciw na gruncie roztropnościowym [*prudential*] właśnie dokładnie dlatego, że jej wprowadzenie wywoływać będzie prawdopodobnie naruszenia prywatności i pogwałcenia innych praw podstawowych). Debatę dotyczącą polityki narkotykowej przepełniona jest po obu stronach bardzo dobrymi argumentami roztropnościowymi [*prudential*] – niezależnie od tego, czy jest się zwolennikiem legalizacji narkotyków czy ich zakazu, zobaczyć można wyraźnie, że każda z tych dwóch polityk pociąga za sobą realne koszty, ale też przynosi realne korzyści.

Dla celów, które postawiłem sobie w niniejszej pracy, nie ma znaczenia, czy roztropniejszymi argumentami dysponują zwolennicy legalizacji czy prohibicji. Moje wyjściowe podejście do kwestii prawnego regulowania moralności jest równie kompatybilne z polityką tolerancji (połączonej z edukacją i rehabilitacją), co z polityką prohibicji. A moje własne osądy roztropnościowe dotyczące tej (czy jakiegokolwiek innej) materii nie zależą istotnie od tego, czy prohibicja narkotykowa jest z *zasady* niesprawiedliwa,

jako gwałcąca prawo do „autonomii”, „prywatności”, „samostanowienia” czy „moralnej niezawisłości”. Niniejsza książka dotyczy tej ostatniej kwestii. Nie zajmuję się tutaj sądami roztropnościowymi, które regulować mają sytuację, jeśli, jak postuluję, zakazu spożywania i posiadania narkotyków (ale także zakazu innych niemoralnych czynów) nie da się z góry potępić, uznając je za z zasady niesprawiedliwe.

Oczywiście, ludzie nie zgadzają się ze sobą co do tego, co można i należy uznać za czyny niemoralne. Czy wszystkie (lub jakiegokolwiek) formy rekreacyjnego zażywania narkotyków są *de facto* niemoralne? Prostytucja? Samobójstwo? Broniłem pewnych stanowisk względem tych zjawisk we wcześniejszych publikacjach, w przyszłych odniosę się do kolejnych. Niemniej jednak, moje własne poglądy na status moralny pewnych moralnie kontrowersyjnych działań nie mają znaczenia dla argumentacji, które przedstawiam w tej książce. To prawda, podaję tu jako przykłady pewne działania dość powszechnie osądzone jako niemoralne, czasami przyznając, że i ja je za takie uznaję. Jednocześnie, otwarcie odrzucam też konserwatywne uzasadnienie dla prawnego regulowania moralności, przedstawione i bronięne przez Patricka Devlina w jego słynnej debacie z Herbertem Hartem z początku lat 60. W kontrze

do Devlina argumentuję, że jeśli moralnie kontrowersyjne działanie nie jest w istocie niemoralne, to jego prawny zakaz nie może być uznany za uzasadniony. Możliwe jest więc, że moje stanowisko względem prawowitości narzucania (czasami) moralnych zobowiązań jest słuszne, nawet jeśli moje poglądy na konkretny kształt tych zobowiązań miałyby okazać się nieprawdziwe.

Warto w tym miejscu nadmienić, że Michael Moore, jeden z najwybitniejszych współczesnych teoretyków prawa naturalnego, nie zgadza się na przykład z pewnymi moimi sądami na temat moralności seksualnej, dzielając przy tym pewne istotne elementy mojego „perfekcjonistycznego” podejścia do prawodawstwa w zakresie moralności publicznej. O ile chętnie pozbyłby się on pewnych powszechnych form legislacji moralnej, to nie z tego powodu, że, jego zdaniem, prawo nie powinno zabraniać czynów niemoralnych, lecz tylko dlatego, że dane czyny zabronione przez te szczególne regulacje nie są, *de facto*, niemoralne. Chciałbym w tym miejscu od razu rozwiązać wszelkie wątpliwości: jeśli profesor Moore nie myli się co do statusu moralnego tych czynów, ma on też rację co do nieprawowitości mających je regulować praw. Moralnego prawodawcę nie powinno w ogóle interesować

ograniczanie wolności do podejmowania działań, które racjonalnie uznaje on za moralnie niewinne (i to nawet, jeśli opinia publiczna jest innego zdania). Rzeczywista niemoralność czynu zabronionego jest w mojej opinii warunkiem koniecznym (choć niewystarczającym) prawowitości prawa moralnościowego. Bywa czasami, że uprzedzenia rzeczywiście stoi się w szaty sądów moralnych. Żadna większość nie ma jednak prawa przekładać swoich uprzedzeń na regulacje prawne.

Dla realizacji niniejszego projektu wybrałem metodę dialektyczną: rozwijam moje stanowisko i bronię go poprzez odnoszenie się i krytykowanie twórczości autorów liberalnych i konserwatywnych, którzy, z różnych powodów, odrzucają moje poglądy. Wybór takiego sposobu działania podyktowany jest częściowo tym, że moje stanowisko jest bardzo rzadko podzielane tak przez myślicieli liberalnych, jak i konserwatywnych. Wielu uważa, że te poglądy da się łatwo obalić za pomocą argumentów znanych już początkującym studentom teorii prawa i polityki. Moim zadaniem jest dać odpór tym argumentom i ukazać, że nawet najlepsze z nich można obalić.

Zamierzam tego dokonać skupiając się na jednym lub dwóch konkretnych myślicielach w każdym z rozdziałów. W ten sposób mam nadzieję uniknąć

czegoś, za co obwinia się ważnych krytyków liberalizmu (w szczególności Roberto Ungera w jego wczesnej książce *Wiedza i polityka* [*Knowledge and Politics*]), a konkretnie tworzenia, a następnie kontestowania zlepką idei liberalnych, pewnego konstruktu „liberalizmu”, którego żaden z myślicieli tego nurtu ani nigdy nie bronił, ani pod którym by się nigdy nie podpisał. Jak zauważył Owen Fiss, terminy „liberalizm” i „konserwatyzm” odnoszą się do „złożonych i wielowymiarowych tradycji”. Dlatego też zdecydowałem się obrać strategię skupiania uwagi na twórczości różnych myślicieli liberalnych, którzy proponują ciekawie odmienne uzasadnienia dla pryncypialnego odrzucenia legislacji moralnościowej. Książkę zamyka zarys teorii moralnych podstaw wolności obywatelskich, które proponuję jako alternatywę dla znanych już ujęć liberalnych. Chcę pokazać, jak tego rodzaju teoria mogłaby pomieścić w sobie najważniejsze wnioski liberalizmu, jednocześnie umieszczając podstawowe prawa i wolności obywatelskie na fundamencie „perfekcjonistycznym”, który byłby spójny z czymś, co uznaję za rdzeń tradycji prawa naturalnego. Bazując na pracach Josepha Raza, Johna Finnisia i innych, chcę pokazać, że spójny perfekcjonizm nie tylko zostawia miejsce dla pluralizmu i wolności jednostek, ale wręcz daje im solidniejsze

oparcie niż konwencjonalne ujęcia liberalne. W przyszłych pracach będę zmuszony poświęcić więcej miejsca obronie takiego perfekcjonistycznego stanowiska. W szczególności, czytelnicy zasługują na dokładniejszy opis tego, jak kwestie wolności obywatelskich mogą być ujmowane w ramach takiego stanowiska. W niniejszej pracy jednak mogę jedynie zapewnić czytelnikom ów zarys i kwit na przedstawienie szczegółowego opisu i kwestii spornych w nowym projekcie, któremu po napisaniu tej pracy zdecydowałem się poświęcić uwagę. Głównym zadaniem tej pracy – zajmującym sześć z jej siedmiu rozdziałów – jest prawne egzekwowanie moralności.

Chciałbym w tym miejscu wyrazić wdzięczność za pomoc, jakiej doświadczyłem w toku przygotowywania niniejszej pozycji.

Zacząłem ją tworzyć w latach 1988–1989, podczas mojego urlopu naukowego na uniwersytecie w Oxfordzie, jako wizytujący pracownik badawczy w New College. Dyrektor i inni pracownicy tej wiekowej instytucji byli przykładnymi gospodarzami. Jestem im wielce wdzięczny. Podobnie wiele zawdzięczam Fundacji George’a i Elizy Howard z Uniwersytetu Browna, która zapewniła finansowanie wizyty w Oxfordzie mojemu macierzystemu Princeton. Kolejny rok spędziłem jako członek

Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych, gdzie otrzymałem nagrodę Toma C. Clarka. Chciałbym podziękować Komisji Sędziowskiej i Prezesowi Sądu Najwyższego, Williamowi H. Rehnquistowi za umożliwienie mi w trakcie mojego pobytu łączenia pracy zawodowej i pisarskiej. Pracę nad projektem ukończyłem po powrocie na Wydział Polityki w Princeton. Hojny grant Fundacji Earharta pozwolił mi spędzić lato 1991 roku na doszlifowywaniu manuskryptu.

Chociaż niniejsza książka nie opiera się na mojej pracy doktorskiej, czytelnicy zaznajomieni ze współczesnymi analitycznymi naukami prawnymi dostrzegą wpływ idei opiekunów mojego toku studiów – Johna Finnisa i Josepha Raza – oraz ich wielkiego nauczyciela, nieżyjącego już Herberta Harta. Jestem im dogłębnie wdzięczny za ich rady i postawę. Żałuję tylko, że ich wiedza i umiejętności niedostatecznie znajdują wyraz w pracach ich ucznia.

Jestem także niezwykle wdzięczny za wpływ, jaki wywarł na mnie Germain Grisez, którego praca nad fundamentami teorii moralności dała mi podstawę do rozwinięcia moich kluczowych argumentów. Warto tu zauważyć, że choć Grisez uważa ograniczenie przez rząd wolności prawnej w celu ochrony ekosystemu moralnego wspólnoty politycznej, której ma służyć, za czasami dopuszczalne, to nie

zgadza się on z moją opinią, że paternalizm moralny może być moralnie zasadny.

John Finnis, Germain Grisez, Walter Murphy i William Forth pomogli mi rozwinąć najważniejsze kwestie poruszane w tej pozycji oraz uważnie przeczytali i poddali krytyce szkice poszczególnych rozdziałów. Jestem wdzięczny każdemu z nich za wykrycie wielu błędów. Część z nich usunąłem w międzyczasie z tekstu, a względem innych uparcie obstaję, że błędami nie są.

Chciałbym uznać szczególne zasługi Sandy Levinson, której zachęty i wysokie mniemanie o jakości mojej pracy pozwoliło mi tak długo żywić nadzieję, że może okazać się ona przydatna ludziom, których podejście do spraw moralnych i politycznych różni się wielce od mojego.

Manuskrypt udoskonalały też komentarze wielu moich znajomych i przyjaciół – Hadleya Arkesa, Sotiriosa Barbera, Josepha Boyle’a, Gerarda Bradleya, Marka Brandona, Judy Failer, Amy Gutmann, Johna Hittingera, Stevena Lichtmana, Dermot Quinn, Daniela Robinsona, Roberta Royała, Davida Solomona, Dennisa Teti i Christophera Wolfe’a.

Miałem też szczęście przeprowadzić szereg towarzyskich rozmów z osobami, które pracują ze mną w Princeton nad filozofią moralną i polityczną,

szczególnie z Harrym Frankfurtem, Stanleyem Kelleyem, Alanem Ryanem, Paulem Sigmundem, Michaellem Smithem, Jeffreyem Stoutem, Maurizio Virolim i Peterem Widulskim. Szczególnie wiele dały mi ożywione dyskusje z George’em Katebem (choć on sam pewnie uważa, że niedostatecznie wiele), w trakcie których gorliwie bronił on liberalnych koncepcji moralności osobistej i politycznej.

Nauczyłem się też wiele z rozmów i korespondencji z myślicielami z innych instytucji, w tym Danielem Callahanem, rabbim Markiem Gellmanem, Stanleyem Hauerwasem, Russelem Hittingerem, Ralphem McInernym, Stephenem Morsem, ks. Richardem J. Neuhaussem, rabbim Davidem Novakiem, Michaellem Perrym, Rachel Polonsky, Janet Smith, ks. Stuartem Swetlandem, Charlesem Taliaferro i Lloydem Weinrebem.

Szczególne słowa podziękowania należą się także trzem inspirującym nauczycielom z czasu mojego pobytu na uczelni i studiach prawniczych: Jamesowi Kurthowi i Linwoodowi Urbanowi ze Swarthmore College oraz Haroldowi Bermanowi z Harvard Law School. Bycie pod opieką choćby jednego z nich było prawdziwym błogosławieństwem. *Dayenu!*

Jestem wdzięczny za możliwość przedstawienia wczesnych wersji rozdziałów tej książki w Hamilton

College (rozdział III), Washington Philosophy Club (rozdział II), Fordham University (rozdział IV), St. Olaf College (rozdziały IV i VI), the American Public Philosophy Institute (rozdział VI) i na Catholic University of America (rozdział VII). Kilka czasopism wyraziło zgodę na włączenie do tej pozycji przeformułowanych i rozbudowanych wersji argumentów pierwotnie opublikowanych na ich łamach: the „American Journal of Jurisprudence”, „Law and Philosophy”, the „Michigan Law Review” oraz the „Review of Politics”.

Za różne formy pomocy i wsparcia dziękuję Jude’owi Dougherty’emu, Donaldowi Drakemanowi, Vesnie Drapac, Cindy George, Kentowi George, Michaelowi Liccione, Harveyowi McGregorowi, Beth Piggot, Davidowi Potterowi, Diane Price, Williamowi G. Price i Herbertowi W. Vaughanowi.

Dziękuję moim kolegom i przyjaciółom z Robinson & McElwee w Charleston w Wirginii Zachodniej, którzy tak uprzejmie gościli mnie w swoich wspaniałych progach przez tydzień intensywnej pracy nad tą książką.

R. P. G.
Princeton, 1992

WPROWADZENIE

Prawa nie mogą uczynić ludzi moralnymi/Prawa, nie mogą obudzić w nich moralności. Tylko sami ludzie mogą to zrobić i to jedynie poprzez dobrowolne zdecydowanie się na moralnie słuszne działanie ze słusznych powodów. Prawa mogą nakazywać zewnętrzne podporządkowanie się regułom moralnym, ale nie mogą kształtować wewnętrznego działania rozumu i woli, które czyni akt zewnętrznego podporządkowania się wymogom moralności aktem moralnym. Pomimo tego, główna przedliberalna tradycja ujmowania moralności, polityki i prawa zakładała, że prawa pełnią istotną rolę subsydiarną we wspieraniu ludzi w uczynieniu *siebie samych* moralnymi. W myśl takiego ujęcia, prawa zabraniające pewnych silnie pociągających i demoralizujących występków (niektórych seksualnych, innych nie) mogą pomóc ludziom wykształcić i zachować cnotliwy charakter poprzez (1) zapobieganie

(dalszej) własnej demoralizacji, która zachodzi w wyniku wyboru oddania się niemoralnemu działaniu, (2) zapobieganie tworzenia się złego wzorca, który mógłby skłaniać innych do naśladowania danego zachowania, (3) zachowywanie ekosystemu moralnego, w obrębie którego ludzie podejmują swoje samostanowiące ich moralnie wybory, oraz (4) edukowanie ludzi w zakresie tego, co dobre i złe pod względem moralnym.

Współcześni krytycy tej tradycji utrzymują, że prawa karne, stworzone by podtrzymać moralność publiczną, są istotowo niesprawiedliwe. W kolejnych rozdziałach zamierzam jej bronić przed niektórymi z nich. Główną tezą tej książki jest twierdzenie, że nie ma nic z zasady niesprawiedliwego w narzucaniu moralności za pomocą prawa i karaniu tych, którzy dopuszczają się wykroczeń moralnych.

Jeśli byłaby to teza słuszna, czy oznaczałoby to, że „prawa moralnościowe” nie mogą być nigdy i nigdzie niesprawiedliwe? Nie. Oznaczałoby to tylko tyle, że niesprawiedliwość danego prawa moralnościowego nie wynika z tego, że jest ono prawem moralnym. Prawa mające zachować lub poprawić błędne rozumienie moralności, w zależności od rodzaju błędu, mogą być przecież niesprawiedliwe. Na przykład prawa, za pomocą których rządy

starają się zachować lub wzmocnić rasistowskie koncepcje moralności są wielce niesprawiedliwe. Takie prawa jednak są niesprawiedliwe, ponieważ są rasistowskie, nie dlatego, że docelowo mają dbać o moralność publiczną.

Chociaż będę od czasu do czasu odnosić się do przykładów praw moralnościowych, które są (lub kiedyś były) powszechne w anglosaskim prawodawstwie, moim celem jest *uniwersalna* obrona prawnego narzucania moralności przed zarzutem, że jest ono z konieczności niesprawiedliwe. Nie zajmuję się na poniższych stronach obroną żadnego konkretnego prawa czy moralnych intuicji, których są one wyrazem i ucieleśnieniem. Tam gdzie piszę o prawie moralnościowym z wyraźną aprobatą, czytelnik może założyć, że przyklasnąłbym moralnym założeniom, na którym dane prawo bazuje. Jeśli czytelnik uważa inaczej, uznając moralność stojącą za tym prawem za fałszywą czy błędną, powinien on odrzucić to konkretne prawo moralnościowe. Nie musi jednak odrzucać tym samym mojej obrony praw moralnych jako takiej.

Nic w mojej pracy nie pociąga za sobą wniosku, że dane prawo moralnościowe jest pożądane, ani nawet, że społeczeństwo powinno posiadać jakiegokolwiek prawa moralnościowe. Prawa w ogóle,

w tym prawa moralnościowe, mogą być niepożądane z wielu powodów. niesprawiedliwe prawa są niepożądane z zasady. Ich niesprawiedliwość jest wystarczającym powodem do ich odrzucenia. Jednak prawa, które nie są niesprawiedliwe, także mogą być niepożądane, choć z innych względów. Dane prawo moralnościowe może samo w sobie nie pogwałcać żadnej z zasad sprawiedliwości, a przy tym, w pewnych okolicznościach, być uznane za niepożądane.

W kolejnych rozdziałach wskazuję różne względy roztropnościowe, które mogą przemawiać przeciwko narzucaniu zobowiązań moralnych. Rozważania te, które mogą, ale nie muszą okazać się rozstrzygające w konkretnych przypadkach, pełnią istotną funkcję w praktycznych rozumowaniach prawodawców zainteresowanych rozważnym działaniem w przypadku dowolnej propozycji ustawodawstwa moralnościowego. Ale i w tym wypadku nie mają nic, co wyróżniałoby je w tego rodzaju legislacji. Względy tego rodzaju są często istotne także w odniesieniu do proponowanych regulacji, które nie mają za wiele wspólnego z utrzymywaniem moralności publicznej.

Pokolenie temu, apologeci raczkującego podówczas w społeczeństwach Ameryki Północnej i Europy Zachodniej permissywizmu moralnego

argumentowali, że „moralności nie można wprowadzić ustawą”. Obecnie ten slogan pojawia się rzadko na ustach wyrafinowanych przeciwników legislacji moralnościowej. Oczywiście, o ile prawa mogą tylko wymóc zewnętrzne dostosowanie się do reguł moralnych, o tyle nie mogą one „uczynić ludzi moralnymi” / „obudzić w ludziach moralności” w żaden bezpośredni ani pośredni nawet sposób. Niemniej jednak, jest oczywistym, że prawa nieustannie i nierzadko dogłębnie wpływają na powszechnie funkcjonujące w danym społeczeństwie koncepcje tego, co uznaje się za moralnie dopuszczalne, zakazane czy wymagane. Ludzie kształtują swoje życie (a także swój stosunek do innych) w świetle tych koncepcji. Dla przykładu, dzisiejsze społeczeństwo amerykańskie nie wygląda już tak, jak wyglądało 35 lat temu, ponieważ poglądy i postawy moralne wielu ludzi w kwestii rasy uległy dramatycznym przekształceniom. Każde ujęcie tej przemiany, które nie uwzględniałoby znaczenia decyzji Sądu Najwyższego w sprawie Brown przeciwko Kuratorium Oświaty w Topece z roku 1954 i Ustawy o Prawach Obywatelskich z roku 1964, dla przekształcenia amerykańskiego sposobu postrzegania statusu moralnego przymusowej segregacji czy małżeństw międzyrasowych wydawałoby się naiwne.

W przypadku jeszcze wcześniejszego pokolenia osób wchodzących w dorosłość w okresie pomiędzy I a II wojną światową, popularny w pewnych kręgach kultury akademickiej i wysokiej argument krytykował narzucanie moralności na bazie założenia, że prawda moralna nie istnieje. Ludzie, którzy zbudowali tę argumentację utrzymywali, że skoro (jak utrzymywały oświecone umysły w tym czasie) moralność jest jedynie subiektywna, nikt nie ma prawa narzucać swojej moralności nikomu innemu. Obecnie także i ten argument prawie już nie pada – nawet na uniwersytetach.

Jeśli twierdzenia moralne nie mogą być prawdziwe (ani fałszywe), to liberalne koncepcje zakładające niesprawiedliwość praw moralnościowych z powodu ich niezgodności z prawami człowieka nie mogą być prawdziwe (ani fałszywe). Twierdzenie, że prawa moralnościowe są niesprawiedliwe, jest nieuniknienie twierdzeniem moralnym. Umocowanie go na gruncie sceptycyzmu etycznego jest przeciwnie skuteczne. Joel Feinberg, czołowy krytyk liberalny legislacji moralnościowej, bardzo trafnie podsumowuje niebezpieczeństwo argumentowania przeciwko narzucaniu moralności z pozycji sceptycyzmu czy relatywizmu moralnego.