

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE&V

53

2021

Uniwersytet Szczeciński

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudziński (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, USA), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Université de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Urszula Żegleń (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: wnus.edu.pl

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Komitet redakcyjny – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński),
Adriana Schetz (Uniwersytet Szczeciński), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

Sekretarz redakcji – Katarzyna Ciarcińska

Adres Redakcji – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego
71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@usz.edu.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: wnus.edu.pl

Czasopismo jest indeksowane w bazach: SCOPUS, DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), CEEOL (The Central and Eastern European Online Library) oraz BazHum

Redaktor językowy – Joanna Sygit

Korektor – Paulina Kaczyńska-Domagalska

Skład komputerowy – Wiesława Mazurkiewicz

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2021

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZecińskiego

Wydanie I. Ark. wyd. 7,0. Ark. druk. 7,4. Format A5. Nakład 65 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- Magdalena Żardecka, *Social structure and collective memory* 5
- Giorgi Tskhadaia, *The Paradoxes of Tolerance: A Deconstructive View* 25
- Marcin Ferdynus, *Medical Futility or Persistent Therapy?
A Dispute over the Terms and Definitions in the Polish Context* 43
- Olga Dryła, *Koncepcja pośmiertnej szkody – czy jest warta utrzymania?* 69
- Małgorzata Kowalska, *Policzalność i niepoliczalność sprawiedliwości
dystrybucyjnej w kontekście medycznym i pandemicznym*..... 89

RECENZJE

- Artur Pacewicz, *Recenzja książki W.K. Gródka OFM, „Jedno, wiele, nic
u Zenona i Gorgiasza. Analiza terminów ἓν, πολλά, οὐδέν w kontekście
teorii Parmenidesa”, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu
Jana Pawła II, 2018* 113

CONTENTS

ARTICLES

- Magdalena Żardecka, *Social structure and collective memory* 5
- Giorgi Tskhadaia, *The Paradoxes of Tolerance: A Deconstructive View* 25
- Marcin Ferdynus, *Medical Futility or Persistent Therapy?
A Dispute over the Terms and Definitions in the Polish Context* 43
- Olga Dryła, *Conception of Posthumous Harm – Is It Worth of Sustain?* 69
- Małgorzata Kowalska, *Calculability and incalculability of distributive
justice in the medical and pandemic context* 89

REVIEWS

- Artur Pacewicz, *Review of W.K. Gródek OFM, “Jedno, wiele, nic
u Zenona i Gorgiasza. Analiza terminów ἕν, πολλά, οὐδέν
w kontekście teorii Parmenidesa”, Kraków: Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Jana Pawła II, 2018*..... 113

MAGDALENA ŻARDECKA*

ORCID: 0000-0003-3581-6424

SOCIAL STRUCTURE AND COLLECTIVE MEMORY

Keywords: social theory, structuration, collective memory, unconscious

Słowa kluczowe: teoria społeczna, strukturacja, pamięć zbiorowa, nieświadomość

Philosophical considerations concerning collective memory usually focus on the question of customs, traditions, sites of memory and/or the sense of identity – much less often on social structure and on dynamics of change. And yet connections of structure and social/cultural dynamics to the

* Magdalena Żardecka – specializes in contemporary philosophy, social philosophy, philosophy of politics and philosophy of culture. Author of the books: *Wspólnota i ironia. Richard Rorty i jego wizja społeczeństwa liberalnego* (Commonwealth and irony. Richard Rorty's vision of liberal society – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003), *Rozum i obywatel. Idea rozumu publicznego oraz koncepcja jednostki we współczesnej filozofii polityki* (Reason and citizenship. The idea of public reason and conception of the individual in contemporary philosophy of politics – Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2007), *Pamięć i zapomnienie. Filozoficzny dyskurs o sile i słabości pamięci indywidualnej i zbiorowej* (Memory and oblivion. A philosophical discourse on strength and weakness of individual and collective memory – Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2020).

Address for correspondence: University of Rzeszów, Institute of Philosophy, Rejtana 16C, 35-959 Rzeszów, Poland. E-mail: magda.zardecka@gmail.com.

phenomenon of memory are equally patent, and maybe even more basic and fundamental. In this text I am going to address the phenomenon of collective memory as a source of social structure or structures and of social diversity, as well as a condition of possible social change.

Maurice Halbwachs: social structure, prestige and covering up the traces of change

Concepts of collective memory and of social/cultural structure are complex and do not easily yield to attempts of definition. For the purposes of present analysis I shall assume the supposition implied by Halbwachs's texts that collective memory is a social frame which makes possible for the individual thought to reach to the past events and to recapture memories (Halbwachs, 1992, p. 38); it is a frame in which the past has a chance to reappear. Collective frames of memory are neither constructs built of combinations of individual memories nor forms, into which these individual memories are somehow squashed or forced. They are "the instruments, used by the collective memory to reconstruct an image of the past which is in accord, in each epoch, with the predominant thought of the society" (Halbwachs, 1992, p. 40). An individual who recollects the past has no other choice as to assume the point of view of the group; the memory of the group, in turn, is realized and manifests itself in memories of individuals.

No society is entirely unified and egalitarian; every society is featured by diversification and stratification in virtue of prestige, competences, birth, wealth, achievements, dignity, power, etc. Representatives of various social strata (classes) differ among themselves in respect to life chances and possibilities, access to various goods, ways of life, consumption models, acknowledged hierarchy of values, ways of acting in the world and relating to others and so on. Social strata (classes) are related to each other hierarchically (systems of ranks), but the fact of belonging to them cannot be definitive and unambiguous, and they themselves cannot be treated as disjoint sets, because the processes of composition and decomposition of such identities are constant and ongoing. Stratification, supported by myths, rituals, laws and habitus, is the result of ongoing, long-term processes which members of a given society were not able to notice and follow consciously – firstly, because of their duration (exceeding the lifetime of an individual), secondly,

because no social actor was able to assume towards them the position of an observer during their occurrence – so social actors couldn't preserve them in their memory in the form of concrete recollections (semantic memory), even if it could be possible for them to recollect *post factum* some events that, with a considerable amount of mnemonic and intellectual effort (reminiscing), would contribute to the more or less coherent picture of changes undergoing in the surrounding world and in themselves or would give an answer to the question about causes of social diversification. Long-term processes escape the notice of individuals absorbed with the current course of life, with the care of their own economic condition and social status, but do not turn into nothing; they endure as something that decides about the shape and form of a given society. The past is vividly present in the now in the form of social structure, obvious to all members of the society, as well as in the form of explicitly unexpressed, "intuitively" recognizable and applied principles of life (different from explicitly formulated rules of law), which, on closer examination, turn out to be an aspect of condensed memory, recreated and reenacted in subsequent exposures and repetitions. Just as the body of an individual unwittingly repeats lessons learned in youth (motor memory: mastering various principles, skills and dexterity), so the social body reenacts the lessons taken from history, placing individuals in a certain structure and disposing them to certain kinds of behavior (*habitus, hexis*), in a way irrespective of, and sometimes even in spite of their conscious efforts. The structure is thus something that, dividing and diversifying, simultaneously shapes and integrates actions of individuals, groups and institutions.

Halbwachs, who was first to make an attempt to describe mechanisms of functioning for this kind of memory, pointed to differences in formation of human behavior in periods of stabilization and in times of breakthroughs, changes and revolutions. In periods of stabilization social structure appears to members of a given society as unproblematic and obvious, nobody remembers about contingent, historical sources of social differentiation. Things are different, however, in times of breakthroughs. Halbwachs gives an example of the 17. and of the 18. century. At the beginning of this period there was a strong conviction that aristocrats represent a higher human category "in that they could point to ancestors who had proved their mettle, who had perpetuated and renewed a set of physical and spiritual properties transmitted through inheritance that enhanced the personal value of their members" (Halbwachs, 1992, p. 126). This conviction of superiority of the noble state

persisted in spite of the fact that nobility of that time was in a rather poor shape, decimated by wars, ruined financially and unable to accommodate to the new epoch. Because of their indolence, many a monarch was forced to base the growing bureaucratic machinery of state on educated bourgeoisie. This fact, however, was concealed in various ways to avoid offending nobility, challenging established presumptions concerning this privileged group, putting on trial loyalty of the subjects and compromising monarchical authority. So monarchs kept up appearances, pretending to still rely on the nobility's traditional prestige, while surreptitiously entrusting more and more tasks to bourgeoisie. In the next step, however, they confirmed the promotion of the bourgeois through the act of ennoblement. Hence so great an increase of fresh noblemen in this period.

Rich and educated bourgeoisie, in order to exercise honorable functions, to sit in counsels, courts and offices, was obliged to install in nobiliary castles, to acquire nobiliary shields and to buy titles. This is how upon the former, older structure has been grafted a new one, legitimizing itself through taking the appearance of its precedent. Halbwachs underscores that “[a] society does not proceed from one organizational structure to another through the conscious effort of its members, as if they build new institutions in order to reap actual advantages from their efforts. How could they know such advantages before these institutions had begun to function precisely in their own group?” (Halbwachs, 1992, p. 121). It is only by means of a sequence of invisible acts of retouching, consisting in introducing the new beneath the mask of the old, that, in the due course of time, a new form of institution has been shaped, which then could be admitted “immediately” as a well known structure, uncontroversial and in accordance with tradition. This example shows how new institutions emerge from indefinite areas of social mist, appearing in collective consciousness only after a longer period of perduring outside it or on its margins. The fact of their acceptance does not result from clear understanding of their utility – this simple logic does not function in social life. They have to grow old, blending with traditions that they are supposed to replace (Halbwachs, 1992, p. 125). Only the respect to the past and to memory can justify them in the eyes of the citizens, because society grants its acceptance and recognition only on the basis of its memories, and not on the basis of its reasonable calculations and settings. New techniques of governance can emerge only while maintaining appearances of tradition and under cover of old external forms.

It is for a long time that nobility described by Halbwachs still enjoyed respect and held usual honorable functions, continuing to perform ritual gestures, to wave their pennons, to wear their insignia, to spout pompous formulas and to perform ceremonies. And yet from their prerogatives were slowly and quietly exempted bureaucracy and technical skills, gradually entrusted to lawyers, officials, military, engineers etc. It is them who now overtook the duty of caring for social integrity, for the strength of the state, for economic development, for internal order, or even for the efficiency of military actions – because all this was presented as “prosaic, mundane activities” that do not require noble qualities. People performing these tasks were identified with their profession or function and evaluated according to the quality and efficiency of their work – a similar treatment would be unthinkable in reference to aristocrats.

What counted in the world of aristocracy of the 17. and of the 18. century were still honors and titles, impossible to measure and define in any abstract way.¹ A particular nobleman’s position is based on antiquity of his title. To be able to estimate it, one has to know the whole complex history of his family and house, for in nobility the present is intertwined with the past. “We deal here with relationships not only among individuals (which might be understood in a semiphysical and technical sense) but among groups and social values. A value of this kind consists in a series of judgments resulting from an association of thoughts that – like all other states of consciousness which are a little complex – need some time to become established and presented as remembrances no less than as present states” (Halbwachs, 1992, p. 129).

Until the 19. century aristocracy remains a group responsible for conserving memory and sustaining tradition. Yet since the 18. century arise slowly “new traditions”, exempted from aristocratic control. A particular form of these “traditions”, emerging in this period, is the collective memory of professional groups – something that Halbwachs calls “corporate spirit”. “Such a sensibility is formed and fortified from age to age because the function which supports it has itself been active for a long time, and because

¹ As Halbwachs writes, „in the nobility, through the generations there continues a totality of well-linked traditions and remembrances. Since there is nothing similar in other groups, it must be said that the noble class has for a long time been the chief upholder of collective memory. To be sure, its history is not the complete history of the nation. But nowhere else is found such continuity of life and thought, nor is the rank of a family so clearly defined by what it and others know of its past” (Halbwachs 1992, p. 128).

the people who exercise it are in frequent contact in that they accomplish the same operations or in any case are engaged in operations of the same nature so that they have the perennial feeling that their activities are combined with a view to a common undertaking. But, at the same time, what brings them nearer to each other is the fact that their function can be distinguished from other functions of the social body. It is important for them, and in the interest of their profession, to emphasize these differences and make them clearly visible” (Halbwachs, 1992, p. 139). To accentuate the distance separating them from other groups, judges wear distinct robes, occupy distinctive places in courtrooms, their speeches are pompous and formalized, their dialogues with plaintiffs and defendants take the form of interrogation, their reasoning is imbued with history of law and precedents. Judges create distance and carefully maintain it. Other professional groups follow their example. “If we call collective memory that totality of traditions pertaining to a body of functionaries, we will conclude that there are at least as many collective memories as there are functions, and that each one of these memories is formed within each of these groups of functionaries, through the simple play of the professional activity” (Halbwachs, 1992, p. 141). In the professional world, however, everything is part of a recently constructed apparatus, deprived of history and tradition. Nobody asks an official about the past of his family, or even since when he is exercising his office. What comes to the fore is a new, pedantic, procedural, formalistic attitude of mind, an attitude that does not inquire into genealogy, does not care about history and does not look for depth, but focuses on efficiency of the actual action.

People represent various professions, but above all are members of their families and peer groups. It is there where, according to Halbwachs, flows the main stream of social life; it is there where ripen the key ideas, attitudes, opinions and assessments that subsequently spread in the society, imbuing other groups. People abiding in families and/or among friends are deeply influenced by these groups; coming back to their workplaces, they carry ideas, points of view and whole evaluation systems elaborated and ripened therein. In these root milieus there is, as it was once the case among nobility, no hierarchy of titles; what matters, instead, is the constant effort of maintaining a specific spiritual attitude, of passing on traditions, derived from culture. Bourgeois collective memory does not certainly have the depth of the aristocratic memory (since it does not have this kind of history), but we may say that it has a wider range instead. What counts here is also prestige that is

an equivalent of the series of memories concerning a given individual (just as honor was an equivalent of genealogy of a given aristocrat). Society treats the rich with respect not because of their very wealth, but because of their supposed traits of character (diligence, resourcefulness, energy, continence, neatness, thriftiness, reliability), indispensable in acquiring it. The *nouveaux riches* or those who have acquired their wealth all too easily are treated with great suspicion.

Halbwachs underlines that although in the synchronic view society seems to have a stable structure, in reality it is never held captive in immutable forms. Quite on the contrary – it changes constantly, adapting to all kinds of alterations. In social life one has to take into account an almost infinite number of historically variable factors: origins, education, influence, milieu, social position, profession, fits of bad temper, play of passion, ambiguity of words and many other various circumstances. We are able to understand the surrounding reality only because we are members of a given society who have their share in the vast zone of personal relations, “in which society does not limit its horizon, for it is not concerned with accomplishing a function, but only with fortifying in each of its members the awareness of his social rank, or of intensifying collective life” (Halbwachs, 1992, p. 163).

Pierre Bourdieu: contemporary problematization of the hiding maneuver

The view that social structure and diversification is a form of memory, presenting itself as an ahistorical self-evidence, represents also Pierre Bourdieu. This author, in his numerous works, undertakes an unprecedented effort of anamnestic recognition of sources of various self-evidences and inhibitions of our social life (socioanalysis) (Bourdieu, Wacquant, 1992a, 1992b). Differences between practices, habitus, possessed goods and expressed opinions form, according to him, a real symbolical system, a *language* we have to learn. Inner worlds of individuals are a result of interiorization of the structures of the social world. Existence in society, just like existence in language, consists in differing. Difference is a sign and a distinction, when we understand it from the point of view of principles of perception and of divisions holding for a given group (Bourdieu, 1998, pp. 7–9). Social space is

a kind of an invisible sphere, intouchable and imperspicable from outside, and yet the most real, for it organizes the ideas of individuals and allows, with great probability, to predict their behavior. One of regularities is the rule that people who are situated in the upper stratum of this space have little chances to get in touch with those who are situated in its lower parts, and when they accidentally happen to meet them, they are unable to hear them and to understand their words and actions (Bourdieu, 1998, pp. 10–11).

Bourdieu stresses that his intention is not to define social classes, united by the common interest and antagonistic towards others in Marxist sense, and even less to substantialize such classes. He opposes as well such descriptions of the society that deny existing of differences and stress the process of homogenization and democratization (Bourdieu, 1998, pp. 11–13). To put an end to the discussion on existence of social classes, he uses the concept of social space, allowing to grasp the fact of social differentiation that underlies various actions, confrontations and antagonisms between individuals (agents), without, however, imposing a vision of society as a system – a coherent whole, bound by precisely defined functions (Bourdieu, 1998, pp. 31–32). The social space is conceived as a dynamic field of forces, perceived by agents as necessities; it is a constantly reproduced sphere of differences (governed by the principle of differentiation) that “is indeed the first and last reality, since it still commends the representations that the social agents can have of it” (Bourdieu, 1998, p. 13). The principle of differentiation underlies the structure of distribution of capitals of all kinds – be it economic, cultural, social, political or symbolic – in the social universe.

The cultural capital which, together with the economic capital, is according to Bourdieu the basic factor of social differentiation, could be accurately described in a way proposed by Halbwachs as group memory – this issue would be worth a separate study. It seems that such a description would not distort the thought of Bourdieu, all the more that he emphasized the diachronic (historical) character of all social phenomena that sociology synchronizes to the detriment of their understanding.

Part of the cultural capital can be described as educational capital. Keeping up appearances of the equality of chances, schools form, according to Bourdieu, a huge sorting machine (Maxwell’s demon), separating children from families with a large cultural capital at their disposal from children stemming from families with a small capital in order to place the former in better academic institutions and finally to position them in higher professional

ranks, usually unavailable to the latter. Consequently, the system of differences is maintained, in spite of its official abolishment. Schools repeat and reproduce social memory, not only caring about transmitting certain programmatic contents, but also permanently restoring the social structure and constantly justifying it. This justification consists in rationalization that cannot be denied: students who did not obtain good results in schools and who ended up with unattractive jobs can only blame themselves, the competences of beneficiaries of the system are indisputable for all (Bourdieu, 1998, pp. 20–22). Bourdieu states sarcastically that former noble titles did not vanish at all, but have been transformed in academic titles. Under the external cover of democratic liberties and equality a new hereditary nobility was born, consisting of company owners, physicians, high rank official and political leaders (Bourdieu underscores that this process took place not only in the French society, studied by him for many years, but also in other European countries and, e.g., in Japan – so we can suspect that this phenomenon is universal in character). Traits and skills awarded in the educational process have served as pretext for maintaining traditional, hereditary privileges (this mechanism confirms two myths that fundamentally oppose each other: the democratic myth and the myth of destiny, but actually nobody notices this opposition). What has been concealed from view of the society was the combination of the so called learning abilities with the cultural capital received at home (repression). The contemporary state ability enjoys its authority resulting from academic titles; the privilege of being well-born has been transformed into the privilege of being well-educated, confirmed by excellent schools. “A review of history suffices to reveal that the reign of this specific nobility, in France and no doubt in Japan as well, is a corporate body which, created in the course of the state’s creation, had indeed to create the state in order to create itself as holder of a legitimate monopoly on state power” (Bourdieu, 1998, p. 22). Invention of the state, of the public sphere, of the common good and of the public service has strengthened the power of those who anyway already had exercised that power long since. Therein consists determinism of the social life, criticised by many authors.

Alain Touraine: A contrastive case of theoretic annulment of memory

A keen debater and opponent of Bourdieu was Alain Touraine, the founder of the sociology of action and of the theory of self-production of society. He denounces the static character and the fatalism of Bourdieu's structural constructivism, where the individuals appear as totally enslaved by the given, preestablished structures and by the discourse of the dominant class (the logic of domination). Touraine emphasizes that society acts upon itself in the constant process of self-production, enabled by historicity. The social life should not be seen exclusively in functional or structural, in economic or institutional terms; social theorists should not focus uniquely on the hidden sources of domination, inequality and exclusion (the end of the era of suspicion) – they ought to be viewed in reference to culture and personality. The social order according to Touraine is not based on some system of norms and values that would be external to it (rejection of determinism, of laws of functioning, of ideas imposed from outside, of the divine law, of the meaning of history, etc.). The efficiency of power manifests itself in the ability to shape behavior and to create personality that opposes power (empowerment, subjectification, liberty). The social world is produced by the action of a collective subject who, transcending individual consciousness, creates values and controls cultural models. Historicity consists in the process of self-constitution of the society, who creates itself, deriving from its own resources. Thanks to historicity the society takes distance from itself and is able to act with a great amount of liberty, determining its own practice (self-production of society, ability to create one's own social and cultural orientations). At the same time historicity is, according to Touraine, the highest level of the analysis of social systems of action, the most general instrument of studying and describing societies. Touraine supposes that there exists a constant tension between historicity and functioning of the society, between being and becoming, and that this tension decides about the ability of a given society to transform itself and to influence the character of social relations. Social action is a collective effort of constant production of objects and of endowing them with meaning (creative work). The main dimensions of historicity are the model of knowledge, accumulation and the cultural model. The model of knowledge is a particular relation to nature,

accumulation is the ability to invest surpluses in the process of change of social relations, the cultural model is a way of grasping of the two former forms of reflexive action of the society upon itself in the form of a certain representation, that is, of a collective image that orients social transformative actions. Historicity develops through a system of action that is the common oeuvre of actors of historicity, creating specifically understood social classes.

Let us notice that, although Touraine made of *historicity* and *system of historical action* the two key concepts of his theory, it is difficult to find in his works any reference to relations between society and its own past and memory. *Historicity* turns out to have nothing in common with the past. This notion points to the ability of the society to transcend itself through the constant motion of projecting itself into the future, drawing on its own resources, rational decisions, contracts and imagination (creating objects and endowing them with meaning) (Touraine, 1977, pp. 15–64) The past and memory, the two dimensions almost never mentioned by Touraine, constitute only something that should be overcome and nullified. In order to understand the present, the society does not turn to its past, but turns its eyes to the future, relying on innovation. The past is only a negative point of reference: tradition means inertia and reproduction. We have to do here unquestionably with the Sartrean way of thinking and acting, totally engaged in prospection, understanding freedom as ostentatious and constant rejection of the past and projecting oneself into the future. Explanations of actions without precedent in former social practice have to refer to transactions that are associative, imaginative, fancy and symbolizing in character (see Castoriadis, 1987). Memory is treated by Touraine neither as a source of social resources nor as a source of categories explaining the present state of affairs. The defender of democracy and freedom (labeling his sociology as knowledge in service of liberty) seems to be unaware of the fact that rejecting the past and memory, he exposes himself and the society to the danger of neurotic repetitions.

Anthony Giddens: A return to memory in analyses of social dynamics. The (Un)conscious

Anthony Giddens's theory of structuration, on the other hand, shows how individual actions are "situated" in everyday practices of social life, and

how structural and organizational aspects of society are “reproduced” by individual actions. I propose to treat “situating” as well as “reproducing” as functions of social memory. Giddens, just as Touraine, emphasizes that society is not a constant, petrified form, but a living and changing stream of actions and interactions; it is characterized, for one thing, by inner dynamics, and for another, by durability and orderliness. Just as grammar rules allow people to build standard and non-standard utterances, so rules of social life allow them to act in different ways (without excluding their liberty, but also without encouraging them to use it). Individuals are not exclusively passive reproducers of social roles that have been instilled in them, but are (as well) subjects endowed with initiative and capacity of reflection (interpretation and negotiation of meanings). In every individual subject we may, according to Giddens, distinguish three levels of knowledge and motivation: discursive consciousness, practical consciousness, unconsciousness. Only the contents of discursive consciousness are subject to articulation. Basic dimensions constituting practical consciousness are knowledge and the ability to function in society – dimensions that the individual could not fully articulate under consideration (Giddens, 1984, p. xxiii), not to mention penetrating into the depths of her or his own unconscious. In the area of practical consciousness and unconsciousness we could place those dispositions and skills that Bourdieu referred to as *habitus*.

Structure in Giddens’s understanding is equal to structuralizing properties, urging different members of society, in different times and subjectively for many reasons (on the level of discursive consciousness), to act and behave similarly (practical consciousness), as if they followed the same rules (unconsciousness). Structure, meaning in Giddens’s theory “virtual order of transformative relations” (Giddens, 1984, p. 17), is something that on the one hand limits the set of possible actions, but on the other hand facilitates certain possibilities. Structure itself is a result of actions and a means, allowing them to attain their goals. Social structure exists only in the actions of individual subjects who are members of a given society and who comply with certain determined rules, but only on them depends whether these rules obtain or not. Rules exist as long as they obtain and prevail, that is, as long as they are applied in practices. Society not so much has structure, as exhibits certain structural properties; “structure exists, as time-space presence, only in its instantiations in such practices and as *memory traces* [underlining mine – M.Z.] orienting the conduct of knowledgeable human

agents” (Giddens, 1984, p. 17). Structure is responsible for reflecting social relations of phenomena in time and space, for the reproduction of practices. These memory traces, “instantiated in social practices, are in certain sense more ‘internal’ than exterior to [actors’] activities in a Durkheimian sense” (Giddens, 1984, p. 25).

Jan Assmann: Memory in conditions of growing complexity. Writing and counter-identity

In complex cultures, embracing many different groups, there is always a problem of internal integration. The dominant culture, trying to ensure coherence, generates inequalities, divisions, or even social gaps. The factor that largely contributed to maintaining the social coherence, creating at the same time numerous new inequalities in civilized societies, was the invention of writing (Assmann, 2011, p. 128 f). On the example of ancient Egypt Jan Assmann shows how literate and educated group, then sparse, created a new, hitherto unknown kind of aristocracy that gradually strengthened its position and finally took over the power in the state. High culture became their exclusive domain; they agnized it for culture as such, for the medium of participation in humanity of a higher order (elitism). Writing became responsible for two seemingly opposite social processes: for integration (assimilation) of various groups inside society and for creation of hierarchies and social division.

In complex cultures there is always a strong tendency to distinguish minor groups – to differentiate among themselves as well as between them and the dominant totality. Assmann calls this phenomenon enhanced distinctiveness. Minority cultures do not turn in this case against external reality, understood as savage and inhuman, but against the dominant culture that menaces it. Distinctively enhanced identity is always a resistance movement and a “counter-identity” (Assmann, 2011, p. 134).

Distinctiveness is also a feature of exclusive elitist cultures. The upper spheres begin to attach great importance to manifesting their distinctness (in line with the principle *noblesse oblige*), they consciously cherish, stage and stylize their existence (elitism). In this way they strengthen and enforce their counter-identity in reference to the *others*, menacing them with their majority. Social structure and the sense of identity and distinctness is in every case a sort of compressed memory of a given group.

Jeffrey Alexander: A synthesis. The project of cultural sociology as hermeneutics and social psychoanalysis

Another author who, studying the dynamics and the statics of societies, points to their strong bond with what Halbwachs called collective frames of memory, is Jeffrey Alexander. Social actors, having at their disposal certain (limited) resources of time, energy and knowledge, are always able to influence their external situation. Ethnomethodology, an important point of reference in Alexander's theory, explaining human activity as acts aiming at creating order, showed that continuity and durability of cultural patterns is based on uninterrupted action of what Husserl referred to as transcendental traits of human consciousness. These traits appear in Alexander's theory not as ahistorical and transcendental, but as a "compressed" group memory. Human consciousness has an inclination to make each mental impression fit into, i.e. to make it part of the horizon that preceded it (i. e., memory) (Alexander, 1988, p. 310). In the process of socialization we acquire a habit of transforming (wittingly or unwittingly) that what is new in that what is old. It is what our capacity of typization consists in. But all that routine and conformism, which inevitably become part of our experience, all motives and cultural patterns, norms, values and social roles that we assimilate do not mean that we entirely and irrevocably lose our freedom and invention. The reality that confronts our contingency usually appears to us the same as what we formerly had to do with, we have towards it certain defined expectations, we assume that it is just another "example of the past"; yet what is given to us here and now never really allows itself to be exhausted in similitude to that what already has been, but always is also something more, bears in itself an element of surprise, of genuine mystery (Alexander, 1988, p. 313). Even if we assume that the future will be just the same as the past, yet at the same time we forefeel, suppose and imagine that it can be entirely different. That is why we have to enrich every typization with our invention. Synthesis of typization and invention is interpretation. Interpretation in Alexander's understanding is something more than a purely intellectual effort. Every action in the world is an interpretation of reality (Alexander, 1988, p. 314).

It is action that allows actors to move in time and space. Every action contains a dimension of free will or agency (Alexander, 1998, p. 215).

Structure does not exclude free will and autonomy of individuals, although it points to their limits (freedom is never total and unconditioned); all the less it diminishes social actors' sense of liberty and agency. Agency is the moment of freedom, which occurs in three structured environments: personality, society and culture, whereby personality and culture exist exclusively inside the actors (Alexander, 1998, p. 215). Ability to take action based on knowledge does not emerge from nowhere, but derives from the society and from the "cultural milieu" in which the actors live and in which their identity has been shaped; their knowledge is social in character, and their actions, motivated by personality, are featured by cultural systems and codes. "Culture and personality are themselves social structures" (Alexander, 1998, p. 216). We can describe them as existing outside the actors, if we chose to focus on the social system, but we can also describe them in more philosophical terms, as an expression of personal liberty or of uniqueness proper to individual existence. Culture is at the same time an inner and an external world (environment) of each and every actor. Understanding social reality, we cannot prescind from how individuals that form a given society understand themselves, their actions, their interactions with others, from how they understand the world they live in. Reflecting on social life we assume, however, that individuals have neither full knowledge about their situation nor full understanding of the world. Because human actions have determined meanings, they can and should be interpreted just like texts. In this way Alexander turns towards Paul Ricoeur's hermeneutics, launching a project of structural hermeneutics that becomes the point of departure for his strong program of cultural sociology.

"We are not anywhere as reasonable or rational or sensible as we would like to think" – writes Alexander. "We still lead lives dictated more by unconscious than conscious reason. We are still compelled by feelings of the heart and the fearful instincts of the gut" (Alexander, 2003, p. 3). Rhetorical figures that we use justifying our choices and actions are nothing other than cultural structures. Constant elements of the repertoire of our narrations are references to such issues and good and evil, friendship and hostility, God, honor, conscience, loyalty, fatherland. These are figures of collective imagination, carrying a huge emotional charge. "The secret to the compulsive power of social structures is that they have an inside. They are not only external to actors but internal to them. They are meaningful" (Alexander, 2003, p. 4). These meanings are produced socially. Cultural sociology constitutes,

according to Alexander, a kind of social psychoanalysis (in the same way Bourdieu referred to his reflection),² whose objective is to lighten the dark shadows of collective unconsciousness, to penetrate the myths shaping our way of thinking and to interpret collective meanings and ways of their influence. Socially constructed subjectivity becomes collective will, featuring rules of social life and defining the moral essence of the law, delivering meanings and motivations to all areas of social life. The task of social theory is to “build maps of complex symbolic codes. They show how the fates of individuals, groups and nations are often determined by these invisible but often gigantically powerful and patterned ideational rays” (Alexander, 2003, p. 7). Let us notice that these rays do not reach us from ahistorical, ideal space, but from the past, that sediments and continues to live in our collective memory. The present shape and form of our society does not depend solely and uniquely on economic and/or political factors, not only and not above all on constant pursuit of profit, on greed for power, domination and prestige, not only and not chiefly on administrative techniques. It depends instead on the culture of a given society, on the culture that is its memory.

Further perspectives

Having shown, as I presume, rather visibly the connection between social frames of memory and the social structure in considerations of the above mentioned authors, I will now proceed to pose the question about a certain specific aspect of the social reality that reveals itself in these analyses. Studying them closely we may say that the question concerning the relation of the process of shaping the social structure (Bourdieu), of social change (Tourette) or of structuration (Giddens) to social structure as a certain static datum is a long-standing problem in sociology. Posing this question in an abstract way and repeating it here would be all too ambitious and, as I think, idle and fruitless. Yet the specific theoretical asset, educed by juxtaposition of the problematic of structuration and constitution of society with

² Cf. Alexander’s crucial and programmatic statement: “Cultural sociology is a kind of social psychoanalysis. Its goal is to bring the social unconscious up for view. To reveal to men and women the myths that think them so that they can make new myths in turn” (Alexander, 2003, p. 4; cf. also Bourdieu, Wacquant, 1992a, p. 63).

the problematic of memory, seems to be the possibility of a closer description of the way in which structuration passes into structure, in which the flowing process of emerging stratification and social order, the process of formation of functions, of acquiring the right to possess certain dispositions and distinguishing qualities, passes into an established, durable and static structure and social hierarchy, in an established order that nobody – at least for a certain period of time – dares to question.

It is this aspect that appears to be particularly interesting. Even if at a certain stage of history of society – as we mentioned, referring to Halbwachs – comes to the fore a procedural and formalistic attitude of mind, an attitude that does not care about history and does not look for depth, focusing on efficiency of current action (such an attitude can be rightly associated with modernity and its semantic universe), even then this procedural formalism will depend on mnemologically analyzable depth, because this very procedural formalism itself, existing in a certain determined form, is a result of a certain historical process. What is of paramount importance here do not seem to be existing hierarchies of values, competences and titles – they appear to be only ready-made products – but rather that what, following Halbwachs, we may refer to as “the constant effort of maintaining a specific spiritual attitude”. In the meaning determined by the German notion of *Geist* – where “the spirit” means inner attitude as well as the whole external domain of culture and humanities – such a spiritual attitude is the object of study that the interpretation of social frames of memory attempts to inquire.

It is then high time to investigate – without falling into the autopoeitic exaggeration that may be suspected in Touraine, and without emphasizing in a Sartrean way the absolute autonomy of self-constructing collective social subject who, oblivious of the past, projects its imagined destiny into the future – it is, I would say, about time to deliberate *how* emerges the social space described by Bourdieu, generating sequences of distinctions, fields and capitals. If indeed – as suggest analyses of the contemporary French society presented by Bourdieu – academic titles are historical descendants of noble titles, perpetuating the preexistent *ordre établi*, then it is appropriate to ask how did this happen and how much we had to forget from the complex history of social privileges to make them effectively function in today’s world. The relation existing between learning abilities and cultural capital, problematized by Bourdieu, belongs to the domain of memory; sedimentation

and reproduction of structures that we encounter in Giddens's analyses is function of social memory. Asking about memory, we reach in fact not only into a certain social imaginarium, into the realm of emotions and dreams, bearing the well-known order, but actually much deeper – as Giddens suggests, pointing to the three levels of knowledge, into the somber and obscure, dangerous and unknown realm of the unconscious. It is only then that the given, preestablished structure can reveal itself to us as a “virtual order of transformative relations”, graspable *in statu nascendi*. Assuming such a perspective, we agree, however, to develop a *sui generis* “social psychoanalysis” (Bourdieu, Alexander) – and thus we enter into an unknown territory, where neither concepts nor methods have been yet elaborated.

Together with Assmann we ask about the possibility of inner integration of communities, about the history of distinctiveness, elitism, writing, systems and orders of signs. Following this path, we treat social structure as a trace of memory, more in Derridean terms, sending us back to a sort of *khôra*, where everything bears and is born. Systems of signs and ways of their deciphering reveal themselves to us as traces of difficult struggles for order and identity. Who knows what can be more useful in these considerations as a signpost? Apart from all the themes of universal history of culture, such as the history of ancient Egypt (Assmann), of pre-revolutionary bourgeoisie (Halbwachs) or distinctions of the contemporary French society (Bourdieu) we encounter on the Polish ground, as one of the possible examples of the forgotten, the dramatic history of unreliable acquisition of nobility titles, known thanks to the 17. century treaty *Liber chamorum* by a certain Walerian Nekanda Trepka. This forgotten genesis of aristocratic dignity, awash with tears, infamy and disgrace, immersed in morass of human fate, mired in odiousness of human avarice and in atrocity of slander, turns out to be the “first [Polish] vernacular sociological essay concerning the inter-estate advancement in the 17. century” (Kruk-Siwiec, 2017, p. 423; see also Szacki, 1964, p. 4). In order to attain the necessary positive view on the misery of history, we need, however, the ability of benevolent interpretation, of accurate and impartial extraction of the typization process, the ability that will allow us to accept with gracious serenity the fact that, constructing and structuring society, we are “compelled by feelings of the heart and the fearful instincts of the gut”. I presume that the analyses of Jeffrey Alexander's social theory are particularly promising in this regard.

References

- Alexander, J. (1988). Action and Its Environments. In: idem, *Action and Its Environments. Towards a New Synthesis* (pp. 301–334). New York: Columbia University Press.
- Alexander, J. (1998). After Neofunctionalism. Action, Culture, and Civil Society. In: idem, *Neofunctionalism and After* (pp. 210–233). Oxford: Blackwell.
- Alexander, J. (2003). The Meanings of (Social) Life. On the Origins of a Cultural Sociology. In: idem, *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology* (pp. 3–10). Oxford: Oxford University Press.
- Assmann, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1998). *Practical Reason. On the Theory of Action*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P., Wacquant, L.D.J. (1992a). Sociology as Socioanalysis. In: eidem, *An Invitation to Reflexive Sociology* (pp. 62–74). Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P., Wacquant, L.D.J. (1992b). The Unique and the Invariant. In: eidem, *An Invitation to Reflexive Sociology* (pp. 75–94). Cambridge: Polity Press.
- Castoriadis, C. (1987). *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kruk-Siwięc, J. (2017). O niejednoznaczności gatunkowej Liber chamorum Waleriana Nekandy Trepki [On the genre equivocality of Walerian Nekanda Trepka's Liber chamorum]. In: T. Nastulczyk, S. Siess-Krzyszowski (eds.), *Nihil sine litteris. Scripta in honorem professoris Venceslai Walecki* (pp. 409–423). Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Szacki, J. (1964). Chłopus szlachcicem. *Nowe Książki*, 1, 3.
- Touraine, A. (1977). Historicity. In: idem, *The Self-Production of Society* (pp. 15–64). Chicago–London: The University of Chicago Press.

SOCIAL STRUCTURE AND COLLECTIVE MEMORY

Summary

The paper explores the relation between collective memory and social theory, trying in particular to show the key role that the notion of collective memory plays in understanding the dynamics of the social process (structuration, genesis of social structure). It does it by means of a series of reinterpretations of classical authors. Investigating the phenomenon of forgetting as covering up the traces of social change (M. Halbwachs), problematized in the contemporary context (P. Bourdieu), leads us to unraveling the problematic character of social change as such in a vain effort of annulment of memory (A. Touraine), and finally to rediscovering of social memory at a deeper level, as a profound structure of social processes. This discovery points to the necessity of introducing a new, yet undeveloped method of studying the social unconscious (A. Giddens, J. Assmann, and in particular J. Alexander). Jeffrey Alexander overtly postulates such a development, identifying his major project of cultural sociology with a kind of social psychoanalysis. The paper ends with a question – where such a postulate leads us to? Perhaps we need a new kind of art of benevolent interpretation that brings along with new understanding also some kind of soothing the pain of misery, deeply inscribed in social existence.

GIORGI TSKHADAIA*

ORCID: 0000-0001-7274-9166

THE PARADOXES OF TOLERANCE: A DECONSTRUCTIVE VIEW**

Keywords: tolerance, paradoxes, Derrida, Forst, Habermas

Słowa kluczowe: tolerancja, paradoksy, Derrida, Forst, Habermas

Introduction

Preston King (1998, pp. xii–xiii) makes a distinction between toleration, broadly speaking, and tolerance as a specific subset of it. According to this understanding, toleration can encompass different sorts of attitudes and actions, including, for example, favouritism. The latter entails not only toleration of different worldviews, or ways of life, but also a certain promotional attitude. In contrast, tolerance is an *attitude* that entails acceptance of a worldview that is otherwise explicitly rejected, or may even be disdained.

* Giorgi Tskhadaia – PhD, Associate Professor of Political Science, Caucasus School of Governance, Caucasus University, Tbilisi, Georgia. Interests: Agonistic and deliberative models of democracy, the theories of fairness, cosmopolitanism.

Address for correspondence: Caucasus University, Caucasus School of Governance, Tbilisi, Georgia. E-mail: gtskhadaia@cu.edu.ge.

** The present article is based on the author’s PhD dissertation defended at Pompeu Fabra University in 2020.

Tolerance leads to a starkly ambivalent stance and gives rise to paradoxes or aporias. Its first major paradox stems from the fact that, as T.M. Scanlon puts it, tolerance requires an “attitude that is intermediate between wholehearted acceptance and unrestrained opposition” (Heyd, 1996, p. 226). In other words, a tolerant person is supposed to tolerate something that she strongly opposes but somehow finds permissible to accept. What can be tolerated is sometimes an ethical doctrine but, in other cases, it could be a way of life or even an aesthetic preference. As the most pressing examples of tolerance involve comprehensive doctrines – including religions, I will be mainly concerned with such cases. The terms “ethical doctrine” and “comprehensive doctrine” will be used interchangeably in this article. They will be juxtaposed against neo-Kantian moral reasoning. I use the term “normativity” to denote both ethical and moral (neo-Kantian) judgments. In all instances, the requirement is that a tolerant person has to accept something that has been already rejected. For example, one may find a particular religious doctrine as unacceptable, but she still may find reasons to tolerate its existence. Call this the *paradox of an initial acceptance*.

The second major aporia of tolerance is that determining its limit proves to be a difficult task after the opposed doctrine in question has already been deemed worthy of acceptance. To use the previous example, the initially tolerated religious doctrine cannot be tolerated to the extent that it infringes the rights of the tolerating party. This is known as the paradox of “tolerating the intolerant”, and it poses a problem even for the most liberal approaches. As Karl Popper (2013, p. 581) argued, “Unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance”. Call this the *paradox of a secondary acceptance* since it arises after a tolerant attitude is already adopted towards something that has been found permissible.¹

¹ John Horton’s (1994) and Rainer Forst’s (2013, pp. 19–26) classifications include the third paradox, in addition to the two discussed in this article. According to Horton (1994, pp. 16–18), the third paradox describes a counterintuitive situation, where it may turn out that a person who has more negative attitudes is more tolerant than the one that is more receptive to other worldviews. Forst (2013, p. 19) discusses this paradox in connection with the first component of tolerance that he outlines – the “objection component”. He illustrates the problem by alluding to the paradox of a “tolerant racist”. To address this problem I will simply accept Horton’s (1994) solution that tolerance denotes not only an action, but it is, first and foremost, an attitude. For this reason, racist attitudes are excluded from the very start.

A convincing liberal theory is required to accomplish two divergent tasks: first, in addressing the first paradox, it should determine how substantive ethical worldviews can be overridden by a tolerating attitude; and second, it should pose at the same time the limit of tolerance taking into account the fact that comprehensive doctrines can no longer be endorsed to accomplish this task. The prevailing solution to this paradoxical situation has been a reworking of the Kantian deontological liberalism with its emphasis on universal morality in the service of the ethically neutral state. Morality in neo-Kantian theories is understood as a special subset of ethics and is recognized as the cornerstone of human agency. Jürgen Habermas and Rainer Forst are the major proponents of this view, according to which higher-order moral reasoning in the form of deontic precepts of *reciprocity* and *generality* helps us to evade the impasse by defining universally acceptable criteria of tolerance.

As I argue in this paper, the proposal of an ethically neutral conception of tolerance is unpersuasive. The principles of reciprocity and generality necessarily require grounding in particular ethical norms (such as freedom and equality). And once they are grounded in such norms, it is difficult to explain in what sense they are universal in a Kantian sense (and not arbitrary). In view of this, deontological liberalism does not manage to provide universal standards of tolerance that can be applied across various contexts.

I argue that against the backdrop of the failure of deontological liberal approach, a Derrida-influenced view can solve the conundrum not by suspending the paradoxes of tolerance but by acknowledging their permanence. Jacques Derrida (2005c, p. 150) argues that justice needs a necessary grounding in the existing ethical worldviews and empirical realities in order to operate. However, he shows that despite (or rather, thanks to) such grounding in particular norms or empirical realities, it becomes necessary to go beyond the established status quo (Derrida, 1992a, pp. 22–25).

In the following, I will first show how the conceptualization of tolerance within the framework of deontological liberalism leads to a dead end. Then, I will argue that an aporetic approach to tolerance inspired by Derrida can be the way to sidestep the impasse.

Tolerance as a moral principle within the neo-Kantian deontological Framework

The central claim of deontological liberalism is that a higher-order form of reasoning – morality takes precedence over particularist ethical doctrines or political expediency. Deontological liberals contend that otherwise, comprehensive doctrines can easily encroach upon the freedoms of those citizens who hold a variety of ethical beliefs. Of central importance is the construction of the domain of morality that is supposed to be legitimate in the eyes of the adherents of various ethical doctrines. This is achieved by making morality devoid of any connection with particularist ethical worldviews.

On this view, the priority of universal morality over particularistic ethical doctrines must not be part of any type of *modus vivendi*, but rather it should raise independent validity claims. In other words, moral values advocated by a deontological approach have to be right or wrong in a similar sense as truth claims are either true or false. Based on this argument, Jürgen Habermas (1998, p. 85) objects to John Rawls's concessions to *modus vivendi* by arguing against depriving such a cognitive status to the claims of morality. Habermas contends that Rawls “must allow some *epistemic* relation between the validity of his theory and the prospect of its neutrality toward competing worldviews being confirmed in public discourses” (Habermas, 1998, p. 63). What unites Habermas with another principal liberal theorist, Rainer Forst is that for them no concession to practical expediency or ethical worldviews is permissible if it violates the priority of morality over particularistic ethical doctrines. Moral justification is supposed to be the ultimate arbiter of ethical validity claims, superseding all sorts of comprehensive doctrines (Forst, 2012, pp. 93–96; Habermas, 1998, p. 62).

Regardless of such a strong epistemic status attributed to the claims of morality, the priority of morality over particularistic ethical doctrines does not result in a reinstatement of metaphysics. Instead, deontological liberalism maintains that morality, in a Kantian sense, is the only adjudicating mechanism that is capable of bridging the gap between ethical doctrines and universal human reasoning and can provide means for a successful political cooperation.

For deontological liberals, tolerance is a *moral* principle, rather than a part of some particularist comprehensive doctrine. The gist of this

argument is the following: ethical attitudes or inclinations either completely renounce tolerance or admit of differing opinions or dispositions on arbitrary grounds. According to the deontological view, even if a state or a person practices tolerance towards the followers of non-official comprehensive doctrines out of benevolence, this would not be normatively justified. The reason for this is that the tolerating party will only extend tolerance as grace without justifying it on normative grounds. (In a similar vein, Goethe's famous saying "tolerance is offensive" is predicated on the model of a strictly subject-centred, non-universalizable conception of tolerance). To avoid condescending benevolence, it is argued that we need to go beyond comprehensive doctrines or private interests and transpose the problem on a higher-order, moral level. At this level, one can deliver universally valid and objective judgements that are neutral with respect to all comprehensive doctrines (Forst, 2013, pp. 23–36; Habermas, 2008, p. 258).

Forst lists two main deontic precepts that should guide our judgement of tolerance. The first is the rule of reciprocity which means that "nobody can make certain claims (to the validity of norms, to rights or resources) which he denies to others (reciprocity of contents), and that one may not simply assume that others share one's perspective, one's values, convictions, interests or needs (reciprocity of reasons) by claiming to speak in their 'real' interests (and arguing accordingly that, 'reciprocally' speaking, one would be glad to be treated or coerced as they are)" (Forst, 2013, p. 454). The principle of reciprocity would guarantee universality as it supposes that actors consider not only their private interests or values, but what is justified from a perspective of an average rational individual. This is considered to be a universal standpoint and results in an equal benefit to all. An actor is expected to imagine what could be universally valid from the perspective of a second person; Habermas (1998, p. 42) calls this a mutual "perspective-taking". Reciprocity is accepted as a major stepping-stone for building a universally justified moral theory of tolerance. It requires every citizen not to appeal to a higher truth that is not accessible to others (Forst, 2013, pp. 454–455).

The second deontic precept of generality is defined as a requirement to take into account the claims of every single individual, instead of brokering an agreement between the selected parties. Forst (2013, p. 455) argues that each person has a "moral veto right," that is, everyone can reject the

definitions of tolerance that she or he finds unacceptable. Generality guarantees the broadest scope of a mutual perspective taking.

Now, juxtaposing the two different levels of argumentation or the “contexts of justice” (Forst, 2002) aims to solve the first paradox of tolerance by introducing the principle of the priority of morality over particularistic ethical doctrines into the domain of politics (Forst, 2013, pp. 459–460; Habermas, 1996, pp. 459–460). Initially, one accepts the rejected doctrine not because it is justified from a subjectivist point of view – i.e., solely, from the standpoint of some ethical doctrine, but because it is neutral towards every such worldview.² Universal morality, with its deontic precepts of reciprocity and generality, must dictate what to tolerate, and comprehensive doctrines are expected to fine-tune their principles to it (Habermas, 2008, pp. 81–84; Forst, 2012, pp. 93–96). One should tolerate different political, religious or other sorts of worldviews because from the perspective of reciprocity and generality – i.e., a perspective that is neutral towards particularist doctrines, every view ought to enjoy equal moral status. Ethical worldviews, in contrast, cannot stand the test of reciprocity and generality, since they are only espoused on particularistic grounds, that is, without taking into considerations the claims of the individuals adhering to different comprehensive doctrines.

The second paradox of tolerance is solved in the same manner. The neo-Kantian conception of morality, with its deontic precepts of reciprocity and generality, provides a mechanism to regard certain doctrines as intolerable. However, as this is done in the name of universal morality, the exclusion is viewed as morally justified and not as arbitrary. In other words, one must believe that ethical doctrines do not have a say in designating certain worldviews as intolerable, and the act of exclusion is solely based on higher-order moral reasoning. For example, Habermas (1998, pp. 225–226) argues that the exclusion of fundamentalist worldviews stems from the neutral stance of rational actors vis-à-vis comprehensive doctrines, as opposed to being based on an arbitrary decision. Likewise, Forst (2013, p. 563) discusses positions that involve “the refusal to relativize one’s claims to religious truth either in the moral or in the epistemic sense as required by the use of practical and theoretical reason”. He characterizes such positions as “fundamentalist”

² According to Forst (2013, pp. 524–535), such an acceptance implies showing respect towards tolerated doctrines by acknowledging their distinctiveness. For the other prominent example of this “respect conception of tolerance”, see Galeotti (2004).

and argues that it is not a fundamentalism *per se* to reject such views. For Forst (2013, p. 564), tolerance does not impose any particularist doctrine – for example, a pluralistic, or an atheistic interpretation of the world – but instead, it simply calls for mutual respect.

Is It Possible to Overcome the Particularistic Nature of Tolerance?

I argue that the main problem with the deontological liberal approach to tolerance is that the purported universality of the precepts of reciprocity and generality is dubious. Let us first look at the deontic precept of reciprocity. According to Forst (2013, p. 454) reciprocity implies that no group can claim something that it denies to others. In more formal terms, this principle requires that if an agent A claims something P in the circumstances X (for example, making their religious views prevalent in a given society), then any agent N cannot be denied to the same claim P in the same circumstances X. The problem with this argumentation is that it is either too general and does not affirm the value of tolerance (1) or it requires grounding in concrete norms drawn from *particular* ethical doctrines (2). Let us look closer at both objections.

(1) If reciprocity follows this very general schema, then the result is not necessarily a tolerant attitude. This model does not tell us why we should tolerate others who do not adhere to our values. To illustrate why this is so, we can imagine the world full of religious doctrines oriented on a full political domination. Under this scenario, accepting the general definition of tolerance may even lead to “the war of all against all”. For, agent A may acknowledge that agent B has a right to dominate others, without establishing permissible boundaries of a potential conflict. Anyone may acknowledge the enemy’s right to wage war against her, without setting any limit to what such confrontation entails.

(2) Grounding tolerance in concrete norms such as freedom and equality solves the above-mentioned problem. It can be now argued that agent A can lay claim to the rights based on equality and freedom in the circumstances X, if such a claim does not violate any other agent N’s rights. But such a solution comes at a price. Even such supposedly universal values as freedom and equality are still “parochial”, in the sense of being part of particular comprehensive doctrines. Both of these values can be interpreted very differently. For

example, equality can be interpreted very formally, as guarantying minimal negative freedoms for all individuals. Or it can entail something as demanding as libertarian socialism. Moreover, both of these values are still shaped by the particular political, cultural or even, empirical circumstances. For example, one may also argue that we should tolerate the infringement of our equal freedoms for a greater good: be it winning a just war, or defeating a global pandemic. In such extreme scenarios, tolerance for “others” might be temporarily trumped in the name of such necessities as maintaining order or halting the spread of a virus. The list of such exceptions that may trump the considerations of the current understanding of equality and freedom are potentially innumerable. For this reason, tolerating something seems to be contingent upon the acceptance of particular comprehensive worldviews or empirical constraints, rather than being universally justified, in a Kantian, moral sense. As Lasse Thomassen (2008, p. 87) aptly summarizes in his thorough critique of Habermas, “tolerance is necessarily inventive; it must invent its own law because there can be no law, no regulative idea or critical ideal, expressing what tolerance is and which we can follow”.

The principle of generality faces the same kind of problem when applied to the real world. It presumes that all individuals should partake in determining the contours of tolerance. However, it is far from clear what independent, universal criteria we have to determine who counts as an individual entitled to full political and civil rights. Not only is the definition of an “adult” and a “citizen” contestable, but also, the question of who counts as a “normal human” has also been subject to controversy. For example, racial minorities or LGBTQ people have been long considered less than human in the West. Some LGBTQ people still do not enjoy equal formal human rights in some European countries. Recently, the issue of transgender rights has become the subject of the same kind of controversy as LGBTQ rights were in the past. There is no guarantee that in the future, what constitutes a “human” will not be up for debate. Thus, the deontic precept of generality is also arbitrary and dependent upon comprehensive worldviews that we endorse.

Recall that in the beginning, I argued that a convincing liberal theory is required to accomplish two divergent tasks: first, in addressing the first paradox, it should determine how substantive ethical worldviews can be overridden by a tolerating attitude; and second, it should pose at the same time the limit of tolerance taking into account the fact that comprehensive doctrines can no longer be endorsed to accomplish this task. Based on the foregoing,

it seems that deontological liberalism fails to accomplish both of these two tasks. The first paradox of tolerance remains in place, because deontological liberalism cannot explain how a person can tolerate something that she strongly objects. Once it is apparent that grounding tolerance in particular values is unavoidable, it becomes difficult to explain how one can tolerate someone who is not covered by her definition of tolerance, without succumbing to a paradox. In a similar manner, the second paradox of tolerance cannot be superseded by the deontological liberalism. Once it is clear that setting limit to tolerance is always dictated by the endorsement of particular values (such as freedom and equality) or the definitions of what constitutes a “human”, tolerating the intolerant remains something that is arbitrary.

Below, I will show that Derrida’s deconstructive approach to justice can avoid the deadlock at which deontological liberalism arrives. Deconstruction does not need to ignore the necessity of grounding tolerance in particular ethical worldviews or empirical contexts. However, despite accepting the necessary particularity of tolerance, Derrida’s approach can still account for its context-transcending, “universalistic” potential. Below, I will explicate how this can be done.

Maintaining tolerance as a paradox in Derrida’s deconstruction

There are two general characteristics of the Derridean approach: first, it regards normative acts as having a supererogatory nature. In other words, on this view, such acts go beyond pre-established duties. Such duties stem not only from comprehensive doctrines and deontic precepts but also from economic calculations and legal norms (Derrida, 1992a, pp. 24–25). Second, Derrida believes that this supererogatory nature of justice stems from it being intrinsically bound up with the very forces of the status quo that it seeks to transcend. In this way, it is different from the traditional accounts of supererogation, which generally consider supererogatory acts as being purely gratuitous.

Below, I will make a quick detour and first outline the defining characteristics of the Derridean justice and, second, I will show how tolerance can be imagined within such a framework.

The paradoxical nature of justice

In order to grasp the paradoxical nature of the Derridean deconstruction, we need to delineate it from the prevailing conceptions of supererogation. The classic accounts of supererogation, such as Urmson's (1958), or Chisholm's (1982, pp. 98–113), are generally concerned with the classification of normative acts without elaborating much on the nature of normativity, in general (which they largely take for granted). In contrast, Derrida (1992a, p. 27) argues that purely normative (including, supererogatory) decisions do not exist as every act is necessarily tainted by different sorts of rules and calculations and is subject to different interpretations. Moreover, acting in conformity with some comprehensive doctrine is akin to the application of a pre-existing rule – sometimes for the private benefit. The same holds true for duties that are prescribed by deontological liberal approaches, such as Habermas's and Forst's. In short, according to the Derridean approach, there must be something more to justice that predetermined normative doctrines cannot capture.

If justice is not something that exists independently of pre-existing normative or legal doctrines, but at the same time, it cannot be determined fully by them, how can we conceive it at all? Is it merely an illusion – a vain ideal, or does it have a grounding in reality? Derrida believes in the latter and claims that such paradoxes or aporias are integral elements of our reality.

In order to understand better why a necessary determinateness or rule-boundedness of a normative act implies the call for a transcendent *other* and vice versa, we need to examine Derrida's late works and the “idea” of *undecidability*. Derrida starts from asserting that every decision undergoes an ordeal of the *undecidable* as otherwise, the decision would not be just but merely an application of a rule – i.e., be a product of a determinate context (Derrida 1992a, pp. 22–25). For example, if it were possible to completely forego the supererogatory nature of ethics and adhere steadfastly to certain rules or calculations, then we would not be able to deliver a “fresh judgement” (Derrida uses precisely this English expression – 1992a, p. 23). So long as every new context poses at least a conceptual challenge to the existing norms, we need to transcend the boundaries of the pre-established doctrines and acquire a new understanding of the out-of-the-box situations. To take the already mentioned example, even such supposedly universal value as human rights is not immutable, since what constitutes a proper “human” is

sometimes called into question. Moreover, normative acts are not just based on calculations, but they necessarily transcend what is in the actors' interests or even reciprocal agreements. If this were not the case, then it would be impossible to achieve justice as the latter involves an act that is not merely practical from the economic point of view but also just from a hypothetically context-transcending standpoint.

At the same time, from a Derridean perspective, justice cannot be detached completely from the preconceived set of norms, or economic calculations. It is hard to imagine a principle that has cut all links with the pre-existing notions of justice and is not at least partially traceable to already established norms. Similarly, almost every normative act involves an element of economic transaction. One is never entirely sure whether an act is gratuitous as there is always a chance that what at first glance seemed a pure instance of gratuity, was in fact driven by egotistic calculations. "Whether it is a question of singularity or universality, and each time both at once, *both calculation and the incalculable are necessary*", argues Derrida (2005c, p. 150).³ Even in such seemingly purely altruistic instances such as an anonymous blood donation, it is hard to prove that no psychological benefit was accrued to a benefactor. The egotistic element cannot be ruled out as long as one can be expected to receive a certain material (in the case of familial altruism) or psychological (in the case of anonymous blood donations) benefits in her lifetime.

Recast in such terms, it turns out that justice has an aporetic structure; it is an enabling condition, rather than a negative ideal, that can never be achieved and for this reason, may drive human beings to nihilism. Democracy will never exist, "*not because it will be deferred*, but because it will always remain aporetic in its structure" [emphasis added] (Derrida 2005c, p. 86). Elsewhere, Derrida's (1982, p. 5) claims that *différance* is "what makes possible the presentation of the being-present, it is never presented as such". The same logic applies to justice, which is a cognate of *différance* (the latter is named by Derrida at various points as *trace*, *iterability*, *arche-writing*, *khôra*, *democracy-to-come*, etc.). If it were even possible to catch the very moment when justice is achieved, it would be impossible to maintain

³ On Derrida's deconstructive approach to justice and the relationship between calculable and incalculable see Cornell et al. (1992), Beardsworth (1996), Cheah and Guerlac (2009), Haddad (2013).

it. As it was already argued above, any just decision quickly establishes itself as part of a rule, a convention or a doctrine, as the very moment justice comes into force quickly evaporates and gives ground to the forces of conditionality. Even sacrificing one's own life cannot be perceived as "just" in an absolute sense as the reasons behind individual actions are not absolutely transparent. (This is especially true of the deeds undertaken by religious saints – a favorite example of the mainstream theorists of supererogation.)

To summarize, (a) every normative act is necessarily bound by determinate rules or calculations, but (b) it has a capacity to transcend its defining limits. As we have seen, Derrida does not regard this as a problem as he openly endorses an aporetic nature of justice. Below, I will show how the paradoxes of tolerance can be accounted for with the help of the Derridean deconstructive approach to justice.

Accounting for the paradoxes of tolerance

To better explicate how the aporetic structure of justice relates to the question of tolerance, we may look at Derrida's treatment of the subject of hospitality. According to him, a host is necessarily a sovereign in his own realm. Otherwise, he or she loses the right to welcome and receive a guest. "Anyone who encroaches on my 'at home', on my ipseity, on my power of hospitality, on my sovereignty as host, I start to regard as an undesirable foreigner", writes Derrida (2000, pp. 54–55). Moreover, it is not only that being a host requires sovereignty rights over one's own abode, but also, hospitality is necessarily limited by certain limiting condition. For example, not all guests are received indiscriminately; especially, those that would encroach on one's "at home", are not welcome. The host decides whom to offer a shelter and whom to reject (Derrida, 2000, pp. 54–55).⁴

We can argue that a similar logic applies to the question of tolerance as well, since the latter also necessarily imposes its own limits on a tolerating side despite the fact that it is simultaneously a context-transcendent attitude. In this sense, paradoxes are inherent to the practice of hospitality as much as they are inherent to tolerance. In both cases, *conditionality* and

⁴ Derrida (1992b) develops a similar deconstructive reading of a gift. For a contrary view, see Heyd (2005) and Ungureanu (2013).

unconditionality are each other's enabling conditions (Derrida, 2000, p. 147; 2005a, pp. 44–45).⁵ By “conditionality”, following Derrida, I mean that way how tolerance is bound up with certain comprehensive doctrines or particular empirical realities. “Unconditionality”, in contrast, refers to the way how tolerance, despite its particular, context-bound character, is still a radical force that reaches out to cover those who are not expected to be tolerated by the dominant normative worldviews (or are not expected to be tolerated due to pragmatic or even existential reasons).

From the Derridean perspective, the first paradox of tolerance can be accounted for by arguing that justice requires paradoxes in order to exist as justice. Otherwise, one is trapped within the confines of particularist doctrine that only prescribes something that is already part of the dominant comprehensive worldview. Tolerating something that is not part of your worldview is a basic requirement to be just. Justice, as Derrida (1992a, p. 23) argues, needs a “fresh judgement” that arises only in case one is ready to forego some of the previously held beliefs. This does not of course amount to erecting a layer of universal morality – including such purportedly universal mechanism as reciprocity or generality – on top of the privately held ethical beliefs. Doing so would again annul justice, as the latter necessarily requires going beyond not only any particularistic doctrine but also any type of a predetermined rule or a program.

The second paradox of tolerance, likewise, is accounted for by drawing on the paradoxical nature of justice. As I have shown, from the Derridean perspective, universality cannot be attained in an absolute sense, as it would amount to the reinstatement of the sacredness of certain moral acts. For this reason, tolerance is necessarily bound by certain conditions and rules that make it impossible for anyone to be absolutely tolerant; every time such a claim arises, it is immediately checked by certain “conditionality”.

To summarize, by taking cues from Derrida's deconstruction, I argue that we need to simultaneously set a limit to tolerance and leave the space open for transcending such a limit. In this way, the paradoxes of tolerance

⁵ In *Faith and Knowledge*, Derrida (2002, p. 59) Derrida distinguishes between the two senses of tolerance. On the one hand, tolerance is a Christian ideal; it is deeply rooted in the concrete religious tradition that heavily influenced the Western Enlightenment. On the other hand, Derrida believes (2002, p. 60) that there could be another type of tolerance that would “respect the distance of infinite alterity as singularity.” This latter understanding of tolerance is what I try to unravel in this article.

can be maintained, instead of superseded. After looking at this argument, one may ask the following question: if the paradoxes of justice and hence, tolerance, cannot be superseded, then what is their nature? Several commentators already have alluded to such a nature of deconstruction.⁶ In his late works, Derrida (2005b, p. 91) himself acknowledges the quasi-transcendental character of his critical expositions. Quasi-transcendentalism here alludes to the revised architectonics of the Kantian transcendental idealism. Unlike Kant, Derrida does not seek to establish the conditions of experience that are extra-temporal and ahistorical. The paradoxes of tolerance are heavily grounded in a concrete reality and the element of particularity cannot be predicted preliminarily. There is no categorical, clear-cut rule, like reciprocity or generality that would dictate how tolerance should be exercised. Despite this, the quasi-transcendental paradoxes are crucial for understanding the way tolerance works and why it should be nurtured.

Conclusion

In the beginning, I outlined two major paradoxes that characterize tolerance in contemporary liberal theory. The first problem concerns the difficulty of tolerating the views that challenge one's deeply held beliefs. The second paradox asks where the threshold of such toleration lies. As I have shown in this article, neo-Kantian deontological view fails to accomplish the task that it sets before itself – namely, to supersede the paradoxes of tolerance. Neither Habermas nor Forst can ignore the fact that ethical doctrines necessarily affect a tolerating act in such a way that tolerance is never universal but instead, dependent upon prior particularist norms or empirical circumstances. For this reason, deontological liberalism cannot provide a completely non-arbitrary standard of tolerance which will help to overcome the paradoxes outlined in this article.

The Derridean aporetic conception of tolerance, in contrast, does not seek to overcome the paradoxes. Instead, it admits that tolerance is necessarily grounded in particular comprehensive doctrines or empirical realities. But despite its necessarily particularistic character, tolerance

⁶ See Gasché (1986), Bennington (1993, 2000), Rorty (1995b), Fritsch (2011), and Doyon (2014).

never loses its emancipatory, context-transcending potential. According to this view, it is imperative to maintain the tension between the two different facets of tolerance – the one tied to a determinate context, or rules, and the other that always tries to transcend its own finite context. In this way, it will be possible to entertain the possibility of a self-negating tolerant act without losing ground to a neo-Kantian universal morality deracinated from any determinate context. And as I argued above, since paradoxes cannot be thrown away, they can be construed as having a quasi-transcendental nature.

References

- Beardsworth, R. (1996). *Derrida & the Political*. London–New York: Routledge.
- Bennington, G. (1993). *Jacques Derrida*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Bennington, G. (2000). *Interrupting Derrida*. London–New York: Routledge.
- Cheah, P., Guerlac, S. (eds.) (2009). *Derrida and the Time of the Political*. Durham–London: Duke University Press.
- Chisholm, R. (1982). *Brentano and Meinong Studies*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy*. Brighton: The Harvester Press.
- Derrida, J. (1992a). *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge.
- Derrida, J. (1992b). *Given Time I. Counterfeit Money*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. New York: Routledge.
- Derrida, J. (2000). *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2002). *Acts of Religion*. New York and London: Routledge.
- Derrida, J. (2005a). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London–New York: Routledge.
- Derrida, J. (2005b). *Paper Machine*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2005c). *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford: Stanford University Press.

- Doyon, M. (2014). The Transcendental Claim of Deconstruction. In: D. Zeynep, L. Lawlor (eds.), *A Companion to Derrida* (pp. 132–150). Oxford: Willey Blackwell.
- Forst, R. (2002). *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Berkeley: University of California Press.
- Forst, R. (2012). *The Right to Justification*. New York: Columbia University Press.
- Forst, R. (2013). *Toleration in Conflict: Past and Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fritsch, M. (2011). Deconstructive Aporias: Quasi-Transcendental and Normative. *Continental Philosophy Review*, 44, 439–468.
- Galeotti, A.E. (2004). *Toleration as Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gasché, R. (1986). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, MA–London: Harvard University Press.
- Horton, J. (1994). Three (Apparent) Paradoxes of Toleration. *Synthesis Philosophica*, 9 (1), 7–20.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, J. (2003). *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2008). *Between Naturalism and Religion*. Cambridge: Polity Press.
- Haddad, S. (2013). *Derrida and the Inheritance of Democracy*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Heyd, D. (1996). *Toleration: An Elusive Virtue*. Princeton: Princeton University Press.
- Heyd, D. (2005). Supererogatory Giving: Can Derrida’s Circle be Broken? *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 13, 149–165.
- King, P. (1998). *Toleration*. New Edition. London: Frank Cass.
- Müller, F.S. (2013). Justifying the Right to Justification: An Analysis of Rainer Forst’s Constructivist Theory of Justice. *Philosophy and Social Criticism*, 39 (10), 1049–1068.

- Popper, K. (2013). *The Open Society and Its Enemies*. New One-Volume Edition. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Thomassen, L. (2008). *Deconstructing Habermas*. New York: Routledge.
- Ungureanu, C. (2013). Bourdieu and Derrida on Gift: Beyond ‘Double Truth’ and Paradox. *Human Studies*, 36 (3), 393–409.
- Urmson, J.O. (1958). Saints and Heroes. In: A. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy* (pp. 198–216). Seattle: University of Washington Press.

THE PARADOXES OF TOLERANCE: A DECONSTRUCTIVE VIEW

Summary

The neo-Kantian, deontological liberal theory seeks to overcome the paradoxes of tolerance. It claims to accomplish this task by grounding tolerance in purportedly universal higher-order moral reasoning. I argue that in reality, such an approach cannot separate tolerance from particular ethical norms or empirical realities. For this reason, it cannot resolve the paradoxes of tolerance. However, I contend there is another path to account for the value of tolerating “others”. Jacques Derrida’s deconstruction provides us the way to retain the necessarily particularistic character of tolerance, without forfeiting its context-transcending, “universalistic” potential. In this article, I show that the paradoxes of tolerance need to be maintained as quasi-transcendental structures, instead of being discarded in the name of higher-order moral reasoning.

MARCIN FERDYNUS*

ORCID: 0000-0003-0176-1023

MEDICAL FUTILITY OR PERSISTENT THERAPY?
A DISPUTE OVER THE TERMS AND DEFINITIONS
IN THE POLISH CONTEXT**

Keywords: persistent therapy, medical futility, extraordinary medical procedures, terminally ill patient

Słowa kluczowe: uporczywa terapia, medyczna daremność, nadzwyczajne procedury medyczne, pacjent terminalnie chory

* Marcin Ferdynus – PhD, is a lecturer and researcher in the Department of Ethics at the John Paul II Catholic University of Lublin. He received the award of the President of the Council of Ministers for his doctoral dissertation *Prolonging life seen as a moral problem*, which was also selected as the best philosophical work in 2017 by the Polish Academy of Sciences. His work covers bioethics, medical ethics and nursing philosophy.

Address for correspondence: John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Philosophy, Institute of Philosophy, Department of Ethics, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland. E-mail: marcin.ferdynus@kul.pl.

** The project is funded by the Minister of Science and Higher Education within the programme under the name “Regional Initiative of Excellence” in 2019–2022, project number: 028/RID/2018/19, the amount of funding: 11 742 500 PLN.

Introduction

In contemporary society, medicine has become almost omnipotent, and the doctor, like the mythical Asclepius, has turned into a god who can withhold or at least delay death. When a person is in critical condition, the decision to hospitalize is made almost immediately. Conviction in the high effectiveness of resuscitation procedures results in the use of intensive care in severely ill patients, whose chances of survival are low. These actions may prolong life, but they may also prolong the agony, delaying death in an unnatural manner (Randall, Downie, 2010, p. 100). In some cases, these interventions may be qualified as persistent therapy.¹

Due to the absence of bioethical and medical regulations, Polish experts in bioethics have started a discussion about the need to settle issues surrounding prolonging the lives of the terminally ill. This discussion is based on the dispute of whether the term “persistent therapy”, which is popular in Poland, should be rejected and replaced with the term “medical futility” in regulations. The dispute also encompasses the way of defining these terms. Until recently, “persistent therapy” has been the leading term in Polish bioethical and medical literature. Although many authors in Poland still refer to this term (Bazaliński, Marciniec, Sałacińska, Przybek-Mita, Więch, 2018; Budziński, 2016; Szeroczyńska, 2013; Wach, 2013), we

¹ Although the term ‘over-zealous treatment’ derives from the Catholic Church’s moral teaching (I agree with the anonymous reviewer and I am aware of this context), it does not mean that this term is limited only to theological debate. Polish authors translate the term “uporczywa terapia” as “over-zealous treatment” (mainly theologians, but not limited to theologians; Machinek, 2015; Dowgiałło-Wnukiewicz, Kozera, Lech, Rymkiewicz, Michalik, 2019) or as “persistent therapy” (mainly medical professionals, but not limited to them; Krucińska, Saran, Czyżewski, 2018; Cebulska, Koźlak, Dybalski, 2019; Wach, 2020, pp.78–79). Moreover, some authors emphasize that the term „persistent therapy” is used as an equivalent to the term „medical futility” (Szewczyk, 2016; Suchorzewska, Basińska, Olejniczak, 2008). I translate the term „uporczywa terapia” as „persistent therapy” for two reasons. The first is that more and more Polish authors translate the term „uporczywa terapia” as „persistent therapy” instead of as „over-zealous treatment” in the medical literature. The second reason is more important. I think that the term „persistent therapy” more strongly emphasizes the role of the patient (his personal preferences) in making decisions on the continuation or discontinuation of treatment than the term „over-zealous treatment” (sometimes it is described as an „overtreatment” in the international literature), which focuses more on the physician’s role in decision making.

could observe a clear change in this respect in the past ten years. The term “medical futility” has become increasingly popular (Kübler, Siewiera, Durek, Kusza, Piechota, Szkulmowski, 2014; Siewiera, Kübler, 2015; Szabat, 2013, pp. 70–75; Szewczyk, 2009, pp. 303–307). Among other reasons, the need to change terms and introduce them into bioethical and medical documents is justified by the need for language standardisation and better international co-operation (Szewczyk, 2016). Participants in the discussion have raised various arguments for the rejection of the term “persistent therapy” and the introduction of the term “medical futility”. The dispute is fairly complex and entangled in various contexts: philosophical, medical, cultural, axiological, and religious. This article aims to present the most important aspects of the indicated dispute regarding the two terms and their definitions. I show that both positions can be reconciled under certain conditions. These conditions manifest themselves within a broad and a narrow semantic scope in the modified definition developed by the Polish Working Group on End-of-Life Ethics (PWG). In other words, I argue for modifying the PWG’s definition of persistent therapy. Moreover, I stress that the concept of persistent therapy of the PWG deserves attention because it is often quoted in the Polish literature on the subject (Pawlikowski, Muszala, Gajewski, Krajnik, 2021; Cebulska, Koźlak, Dybalski, 2019; Krucińska, Saran, Czyżewski, 2018), and, thus, may have an impact on the shaping of medical practice. I also assert that the term “medical futility” can be useful for bioethics only when its definition is limited to a narrow semantic scope.

The definition of medical futility

Reflecting on the meaning of medical futility, it is worth noting that the word “futile” is derived from the Latin *futilis* (Jenal, Moreno, 2017, p. 103) and refers to actions or instruments that are inherently leaky and, therefore, ill-suited to achieving desired ends. The implication is that the use of leaky means will always be in vain as the leak is an intrinsic defect that will make failure inevitable (Rubin, 1998, p. 42). The ordinary meanings of futile include ineffective, useless, unsuccessful, and meritless (Robinson, 2010). Merriam-Webster’s Dictionary defines futility as “serving no useful purpose; completely ineffective” (Swetz, Burkle, Berge, Lanier, 2014, p. 943), and the Oxford English Dictionary defines the word “futile” defines as “leaky, vain,

failing of the desired end through intrinsic defect” (Schneiderman, Jecker, 2011, p. 20). According to Aghabarary and Nayeri, medical futility occurs when: (1) there is a goal, (2) there is an action or activity for achieving that goal, and (3) there is a virtual certainty that the action or the activity fails to achieve the goal (2016). The original meaning of the word “futile” indicates that a futile action is one that cannot achieve its goal, no matter how often it is repeated (Schneiderman, Jecker, Jonsen, 1990, p. 950).

Debates over futile care emerged in medical ethics in the late 1980s and early 1990s (Kearns, Gordijn, 2018, p. 12; Veatch, 2013, p. 12; Moratti, 2009, p. 369; Youngner, 2004, p. 1718). The idea was, as Wilkinson and Savulescu emphasise, that if physicians identified a particular treatment as futile, this would solve the problem of conflicts. Physicians had no obligation to provide futile therapy, and refusing to do so would, thus, not be paternalistic (Wilkinson, Savulescu, 2019, p. 22).² Over the next decade, many doctors and ethicists sought to define medical futility in a way that would be practically applicable.³ For example, the most-cited and perhaps one of the broadest definitions of medical futility in the literature is the one provided by Schneiderman, Jecker, and Jonsen. Their definition refers to two parameters: a quantitative one and a qualitative one. Quantitatively, when doctors (based on their own experience, their colleagues’ experience, or empirical data) state that the therapy was useless in the last 100 cases, it can be deemed medically futile. Qualitatively, these authors suggest that any therapy that only sustains a state of permanent unconsciousness or fully prevents a patient from becoming independent of intensive medical care should be regarded as useless – which means futile – therapy (Schneiderman, Jecker, Jonsen, 1990, pp. 951–952; Schneiderman, Jecker, 2011, pp. 14–19). This understanding of the term has been heavily criticised (Burt, 2002; Lantos, 2006). Some authors have suggested that the concept of futility obscures many ambiguities and assumptions (Truog, Brett, Frader, 1992), while others have argued that the attempt to define futile treatment is itself futile (Brody,

² It is worth noting that alternative terms for “medical futility” can be found in the literature: “non-beneficial treatment”, “not clinically appropriate”, “not medically indicated”, “clinical futility”, “medically inappropriate”, “medically inadvisable” and “potentially inappropriate” (Wilkinson, Savulescu, 2011).

³ I do not discuss many concepts of medical futility; such a discussion is neither possible nor necessary. I only highlight a few important aspects of medical futility that will be helpful for the further discussion.

Halevy, 1995). The available definitions do not succeed in justifying the unilateral withholding of treatment. Furthermore, the quantitative and qualitative aspects of futility have often been challenging for clinicians to parse out because these aspects rely on value judgements on the quality of life as well as its role in assessing the virtue of longevity (Youngner, 1988). Some doctors have suggested that what a patient or surrogate defines as quality or quantity may differ from the clinician's perspective, and one can argue that qualitative futility is only met if a treatment does not allow patients to live their lives according to their goals, preferences, and values, which cannot be determined clinically or by how the last 100 patients responded in a given situation (Swetz, Burkle, Berge, Lanier, 2014, p. 944). Many studies have demonstrated that physicians disagree about quantitative and qualitative thresholds for futility (Curtis, Park, Krone, Pearlman, 1995; Van McCrary, Swanson, Youngner, Perkins, Winslade, 1994).⁴

In the literature, apart from the conception proposed by Schneiderman et al., two forms of futility can be distinguished: physiological and normative (Youngner, 1988; Veatch, 2013, p. 14). The term "futility" means that the goal for which the therapy is proposed is either unachievable or insufficiently worthwhile. In other words, the treatment is described as physiologically, factually futile (physiological aspect), or as evaluatively futile (normative aspect). In the first instance, a judgement that treatment is physiologically futile implies that it is not physiologically possible to achieve the goal, and the treatment is, thus, futile. In the second instance, a judgement that treatment is evaluatively futile implies that the goal itself would not be worth pursuing (Rubin, 1988, pp. 53–54). Rubin explains, "[f]rom a factual perspective, we can investigate whether the treatment in question is a possible means of achieving the designated goal. From an evaluative perspective, we can judge the worthiness of a designated goal and hence the worthiness of employing the treatment as a means of achieving it" (Rubin, 1998, p. 54).

The most narrowly defined type of medical futility is referred to as "physiological futility" (Vivas, Carpenter, 2020), wherein physicians do not make any evaluative assessment that a treatment's effect is not worthwhile. There is no normative (evaluative) disagreement; the physicians can ascertain physiological futility based on their clinical knowledge. The basis

⁴ I will present more critical opinions on this matter in the further discussion.

for refusing treatment is a scientific and empirical one: the treatment does not work.⁵ This use of the term “futility” is true to the word’s core meaning (White, Pope, 2016, p. 72).

It cannot be ruled out that the crisis being experienced by the conceptions of medical futility today refers to the violation of methodological rigours. Such conceptions that take into account not only medical factors (physiological judgements) but also non-medical factors (valuing judgements) are not correct, and the error lies in the excessively broad interpretation of the definition of medical futility.⁶ The semantic scope of many conceptions of this term has been enriched in an unauthorised manner. I presume that the consequences of this error are reflected in the terminological chaos that has arisen around defining medical futility in the last few years and in the impossibility of reaching a consensus on this matter. I also believe that the most reasonable approach to “rescuing” the understanding of medical futility is to return to its original meaning: forming a definition based on strictly medical factors. I believe this is a strong argument against the broader scope of the term. Therefore, I propose relating medical futility only to medical factors. I will return to the definition of medical futility later in the article (in the section titled “An attempt to overcome the stalemate – Modifying the PWG’s definition) because it requires some clarification. Now, this paper will turn its focus to the discussion surround the concept of persistent therapy.

The Polish Working Group on End-of-Life Ethics’ definition and interpretation of persistent therapy

In Poland, the discussion concerning persistent therapy and medical futility began in 2008, when the PWG’s definition of persistent therapy was published. According to the PWG, persistent therapy is the use of medical procedures to maintain the life function of the terminally ill in a way that

⁵ Loretta Kopelman states that judgments about the futility of treatments in the contested cases must be supported by evidence and modified as the relevant evidence changes (Kopelman, 1995, p. 111).

⁶ Definitions of medical futility that address factors beyond medical ones are inadequate in the sense that the scope of definiens becomes superior to the scope of definiendum.

prolongs their dying, introducing excessive suffering or violating their dignity (Bołoz, Krajnik 2008, p. 77).

The comment to the definition of persistent therapy proposed by PWG includes a suggestion that this definition reduces the use of „persistent” to denote medical procedures applied during the “dying” of a person regarded as “terminally ill” (Krajewski, 2008, p. 78). Moreover, “dying” should be understood as the terminal period of a disease, in which the patient’s condition continuously deteriorates, that leads to death within a short and predictable time. A terminally ill patient is considered to be a person on whom all therapeutic attempts to give a real chance for recovery or to inhibit the disease process have been exhausted. “Terminally ill” also applies to patients for whom none of such therapies exist. It is also stressed that a terminally ill person in a state of dying is subjected to procedures that, as a matter of fact, sustain the patient’s life and prolong his dying (Krajewski, 2008, p. 78). The next section delineates the purposes of limiting the definition.

According to the aforementioned comment, the limitation of the time to which persistent therapy refers is meant to help avoid difficult discussions on the possible acceleration of death. Additionally, the very statement that a terminally ill person is in a state of dying indicates that life-sustaining treatments would only prolong the dying process (Krajewski, 2008, 78). It is not known, however, why the PWG’s definition narrows the term “persistence” by establishing one criterion: excessive suffering. Moreover, it is not clear whether this means only physical suffering caused by pain or suffering in a broader context, such as suffering that can be interpreted as a group of complex unpleasant feelings resulting from various physical and mental factors. This complex group of feelings might be the result of both the ailments of the human body and external factors coming from the world that surrounds us (Suchorzewska, 2013). Because of limitations imposed on the definition of persistent therapy, scholars discussing this issue have doubts about the justifiability of narrowing the meaning of persistent therapy to only concern the terminally ill and dying persons (Orłowski, 2009). To resolve this question, we should begin by asking how “persistence” is interpreted.

The meaning and scope of “persistence”

The adjective “persistent” derives from the noun “persistence” and expresses fierceness, tenacity, perseverance, endurance, and something that lasts continuously (Bartoszek, 2000, p. 268; Bartoszek, 2012). If something is persistent, we say that it cannot be suppressed, removed, or liquidated too easily or that it may be burdensome (Ferdynus, 2017, p. 125; Suchorzewska, Basińska, Olejniczak, 2008, p. 65). This term specifies the duration and intensification of a phenomenon. In medicine, permanent pain is often described as persistent (Aszyk, 2006, pp. 150–151). If it exceeds the intensity limit, it causes huge suffering that sometimes becomes unbearable (Ferdynus, 2017, p. 126). Thus, we can suppose that calling a therapy persistent means that the continuation of the therapy may not be completely ineffective and that it causes excessive suffering for the patient.⁷ The patient may resign himself to another chemotherapy if previous ones failed to improve his health considerably and caused great suffering. As it remains possible that further chemotherapies could improve his health, we cannot state that the continuation of chemotherapy would only prolong the dying process (Chyrowicz, 2015, p. 312). This also applies to patients suffering from amyotrophic lateral sclerosis (ALS). We cannot determine whether the scope of “excessive suffering” encompasses situations in which patients suffering from ALS express a strong unwillingness to be permanently connected to a respirator. After being permanently connected to a respirator, ALS patients are not in the situation of a person in a state of dying, even though they are terminally ill (Andersen, Abrahams, Borasio, Carvalho de, Chio, Damme Van, Weber, 2012). Thus, it seems right to believe that if an ALS patient or any other patient is in a state of dying, the doctor should not focus on providing treatment, as patients in states of agony are not treated, but rather on making every effort to alleviate suffering and ensuring that the patient is supported until the end of the dying process (Ferdynus, 2018, p. 422). If starting, continuing, or ceasing a therapy becomes morally problematic, it is not because

⁷ At this point, I emphasise only the narrow nature of the definition proposed by PWG. I believe that even though the therapy may sometimes have little chance of success, the patient may find it persistent for some reasons (for example, due to excessive suffering). This position will become clearer when I propose a modification to PWG’s definition of persistent therapy.

the therapy proves completely ineffective from a medical perspective but because of the aforementioned cases. The examples mentioned here by no means exhaust the scope of patients for whom therapeutic persistence could be ascertained. The aim of the examples is only to remind us that the definition of persistent therapy proposed by the PWG does not encompass many cases of seriously ill patients because it is restricted only to cases of terminally ill and dying patients who excessively suffer.

More arguments against persistent therapy

The debate about persistent therapy and medical futility in Poland has led to a polarisation of opinions. Some opponents of persistent therapy believe that the term is an anachronistic legal construction that expresses far-reaching mistrust towards the medical profession and its patients. Because of the correspondence between persistent therapy and medical futility, it has been suggested that the term “persistent therapy” – a popular expression in Poland – should be rejected (Szewczyk, 2016). It is important to note that the definition of persistent therapy that is being contested is the definition formulated by the PWG. Nevertheless, the postulate about the elimination of the term “persistent therapy” from Polish bioethical literature is not limited to the PWG’s definition but to the term “persistent therapy” in general. Arguments against “persistent therapy” are as follows:

1. Leaving the term “persistent therapy” in Polish bioethical literature leads to terminological chaos. Previously mentioned ambiguities in the term’s definition make it difficult or impossible for proper communication to happen between personnel in intensive care units and between the personnel and the patient, his family, or legal representative.
2. Years of discussion on medical futility show that the PWG’s definition of persistent therapy, which is similar to the definition of medical futility, is hardly a justifiable anachronism.
3. Remaining at the stage of definition means that the PWG’s definition can be accused of unjustified paternalism.
4. The inclusion of “dignity” in the definition of persistent therapy means that a doctor must decide whether the therapy they are considering violates this value. The presence of “dignity” in the

definition of persistent therapy becomes a source of fears concerning the excessive paternalism of doctors in the determination of persistence. Moreover, “dignity” as an ambiguous term makes it impossible to reach a consensus on the meaning of therapeutic persistence.

5. The PWG’s definition of persistent therapy burdens the doctor and the patient or his legal representative with the task of estimating the dying patient’s degree of suffering, which is a difficult, morally questionable, and highly subjective matter.
6. A negative aspect of the PWG’s definition is its complexity, which has been indicated by clinicians.
7. The relationship between the definition of persistent therapy and the teaching of the Catholic Church (CC) raises concerns that the adoption of the former violates the principles of a democratic state of law with a variety of worldviews.
8. The term “persistent therapy” has provincial connotations that limit its use to Poland, thereby hindering the discussion on the international bioethical and medical forum.
9. The fact that the term “persistent therapy” is commonly used in Polish literature is not a sufficient reason to leave this term in it.⁸

In connection with the aforementioned arguments, there is a postulate that “persistent therapy” should be replaced with “medical futility” in the bioethical and medical context. This opinion is shared by some scholars (Suchorzewska, 2016; Kübler, 2016).

Potential replies to claims

When replying to the first claim (1), we could ask why using the term “persistent therapy” would contribute to bigger terminological chaos than using the term “medical futility”. A few years ago, the authors of the article “Medical futility and its challenges: a review study” analysed 89 publications about “medical futility” and found that it is a complex, ambiguous, subjective, case-specific, value-based, and goal-dependent concept that almost always involves some degree of uncertainty. In addition, the article’s overview of various definitions of medical futility has shown that

⁸ These arguments were collected by Szewczyk (2016).

the formation of such definitions is influenced by a wide range of factors: doctors' and patients' value systems; medical uses; social, cultural, and religious contexts; and individuals' emotions and personality traits. The authors of the study concluded that it is not possible to reach a consensus on the concept of medical futility because there is no objective and valid criterion that would serve as a basis for defining this term (Aghabarary and Nayeri, 2016). This opinion is shared by other authors discussing the issue of medical futility (Bosslet, Pope, Rubenfeld, Lo, Truog, Rushton, White, 2015; Nates, Nunnally, Kleinpell, Blosser, Goldner, Birriel, Sprung, 2016; Paris, Hawkins, 2015, p. 51). Therefore, many scholars argue that medical futility should be defined based on the unique condition of each patient (Heland, 2006; Jox, Schaidler, Marckmann, Borasio, 2012).

Recent research, which has indicated that medical personnel properly understand the term "persistent therapy", speaks against the opinion that leaving the term "persistent therapy" in Polish bioethical literature causes terminological chaos or makes communication between the doctor and the patient impossible (Bazaliński, Marciniec, Sałacińska, Przybek-Mita, Więch, 2018). While it is true that authors often use the term "persistent therapy" in Polish literature, definitions of the term do not differ widely. The PWG's definition is only one of a limited number of examples, although its definition is commented upon most frequently.

The second claim (2) could be valid if there were as many definitions of persistent therapy in Polish scholarship as there are definitions of medical futility in English scholarship. Since the publication of the PWG's definition in 2008, no new definition of persistent therapy has appeared in Poland. Thus, transposing this opinion onto persistent therapy is wrong despite the seemingly valid opinion about the impossibility of agreeing on the term "medical futility". While it seems premature to exclude the possibility of reaching such a consensus someday, we also cannot state that an agreement will ever be reached. In addition, the second claim could be valid if we assumed that medical futility and persistent therapy are identical terms. In fact, some authors regard these terms as identical (Szewczyk, 2016). While it can be said that these authors narrow the PWG's definition of the meaning of medical futility, we cannot think that such a narrow interpretation of persistence is legitimated. I think that medical futility should not be identified with persistent therapy from a methodological viewpoint. This is an issue of key importance that I will expand upon in the next point.

The next two claims (3 and 4) refer to unjustified or excessive paternalism and the term “dignity”. We agree with the statement that the term “dignity” has many facets, which means that it is ambiguous and, therefore, unclear (Lombard, 2018, pp. 98–100; Napier, 2020, pp. 83–105). There are, however, also opinions such as the one expressed by Immanuel Kant, who argued that dignity has a concrete and absolute character. According to Kant, dignity is a value that has no price and no equivalent for which it could be exchanged. Kant writes: “In the kingdom of ends everything has either a price or a dignity. What has a price can be replaced by something else as its equivalent; what on the other hand is above all price and therefore admits of no equivalent has a dignity [...]; that which constitutes the condition under which alone something can be an end in itself has not merely a relative worth, that is, a price, but an inner worth, that is, dignity” (Kant, 2012, pp. 434–435).⁹

If, for example, we assume that dignity is an irreducible and unlosable value that cannot be granted or taken away by valuing subjects (other persons), it could not be violated in any way. Therefore, the claim of unjustified or excessive paternalism could be annulled, at least from a theoretical viewpoint (from the definition level). If, however, dignity was identified with autonomy, the claim of unjustified paternalism could be legitimate. The PWG’s definition of persistent therapy indicates that the decision on the discontinuation of treatment is made by the doctor. However, the problem lies in the fact that members of the PWG do not clarify the term “dignity” used in the definition (Krajewski, 2008). It undoubtedly forms a weak link in this definition. It does not facilitate the discussion either, because it inevitably leads to the valuing of human life.

However, we must acknowledge that among conceptions of medical futility there are also a few definitions with a tendency to value life. One such postulate appears, among others, in the conception of medical futility proposed by Schneiderman et al. (1990).¹⁰ In the Polish context, similar understandings are voiced by Kübler et al. (2014, p. 230). They stress that a patient benefits from a therapy only when it allows him to survive and be released from the intensive care unit. If this condition is not fulfilled, we can regard such therapy as medically futile. Some ethicists find such

⁹ See also: Kerstein (2019).

¹⁰ See also: Schneiderman (2011).

criteria confusing and question whether it can be claimed that someone who is dependent on intensive care even for a while cannot live a relatively valuable life (Macauley, 2018). The critics of the qualitative approach in the determination of medical futility stress that physically and mentally disabled persons can obtain much satisfaction in their life, although others may not recognise the potential benefits associated with the therapy undertaken by these patients (White, Pope, 2016). The quantitative criterion is criticised mainly for three reasons: (1) it is unclear at which point the percentage threshold should be fixed, (2) using measurements taken from research on the population level is imprecise, and (3) disease and mortality rates are often based on uncertain predictions (White, Pope, 2016, p. 73).¹¹ Others add that no two identical cases occur in medicine and argue that statistics may prove to be incorrect (Chyrowicz, 2015, p. 317).

The next two claims (5 and 6) can be addressed jointly. Although some clinicians say that the PWG's definition of persistent therapy is burdened with a certain "degree of complexity", they do not explain where this difficulty lies (Siewiera, Kübler, 2015, pp. 9–10). It is possible that estimating the level of suffering of a dying patient may prove complicated (claim 6). Although the PWG's definition specifies excessive suffering as the main criterion for therapeutic persistence, some conceptions of medical futility also refer to suffering that requires estimation (Salter, 2020; Aghabarary, Nayeri, 2016; Robinson, 2010; Sibbald, Downar, Hawryluck, 2007). It is, however, beyond doubt and dispute that the estimation of suffering is a subjective matter and, therefore, may arouse moral doubts: To what extent is therapeutic persistence related to suffering that is actually persistent? I think that the verification of such situations is not always possible for external observers (even for doctors). Sometimes, this question can be resolved only by the patient (Cassell, 2016). But does the patient's estimation of his own suffering not argue in favour of the fact that he possesses autonomy?

The seventh claim suggests that the PWG's definition of persistent therapy is connected with the CC's moral teachings, which raises concerns that the adoption of this definition will violate the principles of a democratic state of law with a variety of worldviews. To verify the correctness of this claim, we must refer to the content of a representative document in this

¹¹ Other authors identify certain problems connected with the estimation of medical futility: Sørensen and Andersen (2019).

respect. The Catechism of the Catholic Church (CCC) seems to fulfil such a role. It reads: “Discontinuing medical procedures that are burdensome, dangerous, extraordinary, or disproportionate to the expected outcomes can be legitimate; it is the refusal of »persistent therapy«. Here, one does not will to cause death; one’s inability to impede it is merely accepted. The decisions should be made by the patient if he is competent and able or, if not, by those legally entitled to act for the patient, whose reasonable will and legitimate interests must always be respected” (Catechism of the Catholic Church, no. 2278).¹²

If we consider this document to be representative with regard to the scope of “persistent therapy”, we must admit again that the PWG’s definition of persistent therapy is close to the definition of medical futility. Thus, we must also assume that the interpretation of “therapeutic persistence” by the PWG’s members deviates from the official teachings of the CC. The scope of the definition contained in the CCC is incomparably broader than in the PWG’s definition. Therefore, the impact of the CC’s teachings on the emergence of this definition can be regarded as minor or even non-existent.

I fully agree with the last claims (8 and 9). With regard to the first claim (8), critics are right to say that the term “persistent therapy” is present mainly in Polish literature, thereby hindering the discussion with experts on the international bioethical and medical forum.¹³ The problem is, however, that Polish ethicists and critics have not joined the international discussion on medical futility until now. This article may serve as a response to the claim quoted here, which can be labelled as provincialism.

The last claim (9) is fully justified. I agree that the popularity of a term in literature – in this specific case, “persistent therapy” – is not a sufficient argument for leaving the term there. However, I think that there is a deeper reason for which the term “persistent therapy” can still be useful.

¹² I am aware that the English version of the Catechism of Catholic Church (CCC) contains the term “over-zealous treatment” and the Polish version of the CCC contains the term “uporczywa terapia”. According to earlier remarks and for consistency of my argumentation I use here the term “persistent therapy”.

¹³ It must be stress the terms “persistence” and “persistent therapy” are not entirely alien; they appear in international literature (Groarke, 2018; Paris, Cummings, Moore, 2019; Hoehn, 2019), although they are rarely discussed.

An attempt to overcome the stalemate – Modifying the PWG’s definition

The PWG’s definition of persistent therapy involves many limitations. Its main shortcoming is the excessive narrowness of its scope, which does not include many real case studies of occurrences in intensive care units (Ferdynus, 2017, pp. 121–127). Such a definition of persistent therapy is, thus, not useful in medicine. Therefore, I propose modifying PWG’s definition of persistent therapy as follows:

Persistent therapy is the application of extraordinary or causally ineffective medical procedures to sustain the life of a terminally ill patient.

Wording the definition in this way does not narrow persistent therapy to only terminally ill persons who are considered to be in the state of dying. In this definition, a terminally ill person can be interpreted as a patient who will die within twelve months or less (Szewczyk, 2009, p. 291; Ferdynus, 2017, p. 122),¹⁴ and the expert in the ascertainment of the terminal state is the physician.

This modified version of the PWG’s definition also states that persistent therapy is related to the application of extraordinary medical procedures.¹⁵ This extraordinariness is determined by various aspects that directly concern the patient: (a) physical, (b) emotional (psychological), (c) axiological, and (d) economic.¹⁶ The last aspect does not suggest that human life should be subject to economic calculations, but that costs related to the application of a therapy cannot be completely ignored (Hughes, 2020). Thus, regarding the physical aspect (a), the recognition of a therapy as persistent may involve pain that is difficult to eliminate or, more broadly, excessive suffering. With respect to the emotional aspect (b), persistence may involve fear or a strong reluctance to undergo the therapy (e.g., an ALS patient who no longer wishes to be permanently connected to a respirator). The patient’s

¹⁴ The definition of “terminally ill” in Poland is different from the definition used in current medical practice, at least in the US. In the US, it is six months or less (Macauley, 2018, p. 72; Smith, Glare, 2016, p. 172).

¹⁵ The term “extraordinary” is included in the definition because it is often used in Polish bioethical literature quoted in this article. However, we can wonder whether the term “extraordinary” could be replaced with the term „burdensome”.

¹⁶ The highlighted aspects are established on the basis of the following publication: Pellegrino (2000).

subjective preferences regarding values and beliefs (e.g., moral and religious ones; Pellegrino, 2005) can be regarded as persistent in the axiological sense (c). Persistence in an economic sense (d) will involve significant effort to acquire a medical device or costs that prove burdensome for the patient (or their family; Ferdynus, 2017, p. 143). I do not claim that this is the only set of criteria that allows us to regard a therapy as persistent. However, I assert that the scope of therapeutic persistence is not limited to the “excessive suffering” that the PWG indicates in its definition.

Referring to medical procedures as “causally inefficacious” means that a therapeutic action undertaken by a physician cannot achieve the intended physiological goal, and, thus, it is medically futile (Bosslet, Pope, Rubinfeld, Lo, Truog, Rushton, White, 2015; Waisel, Troug, 1995, p. 306). We can also say that if the treatment cannot restore irreversibly lost functions of the body (e.g., a patient has irreversibly lost their capacity to breathe independently) or cannot stop the progression of the disease (e.g., the ineffectiveness of aspirin in managing cancer, of defibrillation on asystole, or of conventional cardiopulmonary resuscitation for a patient with myocardial rupture; Aghabarary and Nayeri, 2016), then it is medically futile. I agree with the opinion of Waisel and Troug, who emphasise the following: “If a treatment cannot achieve a physiologic objective, and thus, no benefit is being offered to the patient, then a physician is not obligated to offer this treatment. Physiologic futility appears to have the least risk for unilaterally imposed physician value judgments. Admittedly, problems may occur in determining precise definitions of physiologic functions (such as circulation and ventilation), but these are more technical in nature and do not involve substantial value judgments” (Waisel, Troug, 1995, p. 306).¹⁷

I think that physicians as professionals can ascertain physiological futility based on their current clinical knowledge. Moreover, the basis for refusing treatment is a scientific and empirical one: the therapy either works or it does not. I do not depreciate statistical data in clinical practice – data can help determine medical management. However, I argue that the

¹⁷ Waisel and Troug also emphasise that “The adoption of physiologic futility cannot substantially change practices, if the decision to halt therapy must wait until the physiologic objective cannot be achieved, then the patient, for all practical purposes, will be dead nearly immediately after the declaration of physiologic futility. This strength of physiologic futility minimises the chance of a physician error in quantitative assessment limiting the length of life.” (Waisel, Troug, 1995, p. 307).

understanding of medical futility presented above avoids unnecessary questions such as the following: Is an effect so small that it is not worth pursuing? How small should the chance of successful treatment be to qualify as futile (i.e., one in a hundred, a thousand, a million; Wilkinson, Savulescu, 2019, p. 27)? Furthermore, from a methodological point of view, it seems right to ascertain medical futility only with regard to strictly medical factors (i.e., to consider the physiological aspect). Only with such an interpretation of medical futility can I agree with the authors of “Principles of biomedical ethics” that doctors are not obliged to initiate or continue such therapy (Beauchamp, Childress, 2012, p. 169), even when the patient, their family, or their representative exerts strong pressure in this respect (Caplan, 2012). The determination of medical futility is a medical decision; therefore, it falls within the competence of the doctor (Chańska, 2009, p. 212), not an ethicist, the patient, their family, or their representative (Terra, Powell, 2012, p. 104). Furthermore, the scholarship on the subject emphasises that the continuation of medical futility is a medical error (Kübler, Siewiera, Durek, Kusza, Piechota, Szkulmowski 2014, p. 230).

Considering what has been said so far, we can suppose that persistent therapy should be understood within both a narrow and a broad semantic scope. In other words, I maintain that “persistent therapy” (as a single term) should be given with dual interpretations. In the broad sense, the content of persistent therapy may overlap with the modified version of the PWG’s definition as presented in this paper (or with a similar version). In the narrow sense, persistent therapy is a form of medical futility (i.e., causally inefficacious therapy). The essential difference between the broad and narrow understanding of persistent therapy is that in the former, apart from medical factors, the patient’s (or surrogate’s) subjective preferences take precedence.¹⁸ Moreover, medical futility is reduced only to strictly medical factors, and the expert in ascertaining medical futility (or persistent therapy in the narrow sense) is the physician, not the patient. It seems that we can consider leaving both terms – “persistent therapy” and “medical futility”

¹⁸ It must be stressed that while the persistent therapy in the narrow sense (medical futility) relies on causal links and efficacy, persistent therapy in the broad sense involves evaluative judgements on the relationship between the burdens and benefits of medical intervention.

– to bioethical and medical regulations only if the indicated methodological reservations are considered.

Concluding remarks

As indicated at the beginning, the focus of the analyses was on the dispute surrounding definitions and terms. This means that many other issues have been intentionally excluded because their analysis would largely go beyond the limits of this paper. Finally, I would like to add a few further remarks.

First, a large proportion of the conflicts emerging in intensive care units relates to the commencement, continuation, or discontinuation of persistent therapy. On the one hand, patients or their representatives sometimes attempt to persuade doctors to apply persistent therapy within a narrower scope (i.e., medical futility). However, as I have demonstrated, a patient's demands are completely unjustified when "persistent therapy" is understood in a narrow sense, and the patient has no right to demand the continuation or commencement of medical futility from the doctor. The expert in deciding on such a therapy is the doctor (or the medical team). On the other hand, the situation is different when a therapy is considered to be persistent within a broader scope. With regard to the ascertainment of discontinuing such therapy, patients have the right to demand that their subjective decisions be respected. I am far from arguing that the ascertainment of persistence within both scopes is simple and that each doctor discontinuing therapy is free of doubts. However, I wish to reiterate the aforementioned opinion that no two identical cases in medicine exist, and statistics may prove to be incorrect. Therefore, we must agree with those who believe that the patient's individual condition should be taken into account in any decision on discontinuing therapy. Nevertheless, doctors require criteria to decide on discontinuation, even if these criteria are not unequivocal and individual cases are subject to discussion. Second, it seems important to solve all conflicts between the patient and the physician through dialogue (Quill, Holloway, 2012; Burkle, Benson, 2012; Brody, 1997, p. 14). Building a warm relationship based on openness and trust between the doctor (or medical personnel) and the patient (or family or representative) may prove to be a key issue in making a decision on discontinuing therapy (McAndrew, Hardin, 2020; Andersen, Abrahams, Borasio, Carvalho de, Chio, Damme Van, Weber, 2012). Third, palliative care as an

alternative to aggressive treatment still seems to be mentioned too rarely in the discussion on persistent therapy and medical futility (Courtwright, 2012). Even though therapy may prove futile for a patient, palliative care is never futile (Jenal, Moreno, 2017, p. 114; Schneiderman, 2011, p. 130).

References

- Aghabary, M., Nayeri, N.D. (2016). Medical Futility and Its Challenges: A Review Study. *Journal of Medical Ethics and History of Medicine*. Retrieved from: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5203684> (4.01.2021).
- Andersen, P.M., Abrahams, S., Borasio, G.D., Carvalho de, M., Chio, A., Damme Van, P., Weber, M. (2012). EFNS Guidelines on the Clinical Management of Amyotrophic Lateral Sclerosis (MALS) – Revised Report of an EFNS Task Force. *European Journal of Neurology*, 19, 360–375.
- Aszyk, P. (2006). *Granice leczenia. Etyczny problem odstąpienia od interwencji medycznych*. Warszawa: Rhetos.
- Bartoszek, A. (2000). *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Bartoszek, A. (2012). Uporczywa terapia przeciwnowotworowa – aspekty etyczne. *Hematologia*, 3 (2), 136–142.
- Bazaliński, D., Marciniak, I., Sałacińska, I., Przybek-Mita, J., Więch, P. (2018). Doświadczenie uporczywej terapii w pracy pielęgniarek pracujących w oddziałach intensywnej terapii – doniesienie wstępne. *Anestezjologia i Ratownictwo*, 12, 52–61.
- Beauchamp, T.L., Childress, J.F. (2012). *Principles of Biomedical Ethics*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Bołoz, W., Krajnik, M. (2008). Definicja uporczywej terapii. Konsensus Polskiej Grupy Roboczej ds. Problemów Etycznych Końca Życia. *Medycyna Paliatywna w Praktyce*, 2 (3), 77–77.
- Bosslet, T.G., Pope, M.P., Rubenfeld D.G., Lo, B., Truog D.R., Rushton, H.C., White, B.D. (2015). An Official ATS/AACN/ACCP/ESICM/SCCM Policy Statement: Responding to Requests for Potentially Inappropriate Treatments in Intensive Care Units. *American Journal of Respiratory and Critical Care Medicine*, 191, 1318–1330.
- Brody, B.A., Halevy, A. (1995). Is Futility a Futile Concept? *Journal of Medicine and Philosophy*, 20, 123–44.

- Brody, H. (1997). Medical Futility: A Useful Concept? In: M.B. Zucker, H.D. Zucker (eds.), *Medical Futility and the Evaluation of Life-Sustaining Interventions* (pp. 1–14). Cambridge: Cambridge University Press.
- Budziński, R. (2016). *Uporczywa terapia we współczesnej medycynie*. Gdańsk: Bernardinum.
- Burkle, C.M., Benson, J.J. (2012). End-of-Life Care Decisions: Importance of Re-viewing Systems and Limitations After 2 Recent North American Cases. *Mayo Clinic Proceedings*, 87, 1098–1105.
- Burt, R.A. (2002). The Medical Futility Debate: Patient Choice, Physician Obligation, and End-of-Life Care. *Journal of Palliative Medicine*, 5, 249–254.
- Caplan, A.L. (2012). Little Hope for Medical Futility. *Mayo Clinic Proceedings*, 87, 1040–1041.
- Cassell, E.J. (2016). The Nature of Suffering. In: A.J. Youngner, R.M. Arnold (eds.), *The Oxford Handbook of Ethics at the End of Life* (pp. 216–226). New York: Oxford University Press.
- Catechism of the Catholic Church. Retrieved from: https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P7Z.HTM (7.01.2021).
- Cebulska, V., Koźlak, V., Dybalski, P. (2019). Knowledge and Opinions on Conducting Persistent Therapy in the Work of Medical Staff in Anaesthesiology and Intensive Care Departments. *Medycyna Paliatywna / Palliative Medicine*, 11 (4), 170–179.
- Chańska, W. (2009). *Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Chyrowicz, B. (2015). *Bioetyka. Anatomia sporu*. Kraków: Znak.
- Courtwright, A. (2012). Who Is “Too Sick to Benefit”? *Hastings Center Report*, 42, 41–47.
- Curtis, J.R., Park, D.R., Krone, M.R., Pearlman, R.A. (1995). The Use of the Medical Futility Rationale in Do Not Attempt Resuscitation Orders. *Journal of the American Medical Association*, 273, 124–128.
- Dowgiałło-Wnukiewicz, N., Kozera, P., Lech, P., Rymkiewicz, P., Michalik, M. (2019). Emergency Surgery in Older Patients. *Videosurgery and Other Miniinvasive Techniques*, 14 (2), 182–186.
- Ferdynus, M. (2017). *Przedłużanie życia jako problem moralny*. Tarnów: Biblos.

- Ferdynus, M. (2018). Rezygnacja z uporczywej terapii. Problem odmowy podłączenia do respiratora w przypadku pacjentów chorych na stwardnienie zanikowe boczne. Perspektywa “Evangelium vitae”. *Ethos*, 122, 409–422.
- Groarke, L. (2019). Consistent Liberalism does not Require Active Euthanasia. *The Heythrop Journal*, 60, 895–909.
- Heland, M. (2006). Fruitful or Futile: Intensive Care Nurses’ Experiences and Perceptions of Medical Futility. *Australian Critical Care*, 19, 25–31.
- Hoehn, S.K. (2019). Conflict between Autonomy and Beneficence in Adolescent End-of-Life Decision Making. *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 19, 55–60.
- Hughes, R.C. (2020). Egalitarian Provision of Necessary Medical Treatment. *The Journal of Ethics*, 24, 55–78.
- Jenal, L.B., Moreno, J. (2017). *Not the Worst Thing. Life and Death in Clinical Ethics*. Wood Dale: Createspace Independent Publishing Platform.
- Jox, R.J., Schaider, A., Marckmann, A.G., Borasio, G.D. (2012). Medical Futility at the End of Life: The Perspectives of Intensive Care and Palliative Care Clinicians. *Journal of Medical Ethics*, 38, 540–545.
- Kant, I. (2012). *Groundwork of the Metaphysics of Morals* [1785]. Trans. Gregor and Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kearns, A., Gordijn, B. (2018). Withholding and Withdrawing Life-Saving Treatment: Ordinary/Extraordinary Means, Autonomy & Futility. *Analiza i Egzystencja*, 42, 5–33.
- Kerstein, S. (2019). Hastening Death and Respect for Dignity: Kantianism at the End of Life. *Bioethics*, 33, 591–600.
- Kopelman, L.M. (1995). Conceptual and Moral Disputes about Futile and Useful Treatments. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 20, 109–121.
- Krajewski, R. (2008). Komentarz do definicji. *Medycyna Paliatywna w Praktyce*, 2 (3), 78–78.
- Krucieńska, B., Saran, M., Czyżewski, Ł. (2018). The Limits Persistent Therapy. *Disaster and Emergency Medicine Journal*, 3 (1), 22–25.
- Kübler, A. (2016). *Terapia daremna na oddziale intensywnej terapii*. Retrieved from: <http://bazy.incent.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=30&i=3&m=19&n=1&z=0&k=55> (15.01.2021).
- Kübler, A., Siewiera, J., Durek, G., Kusza, K., Piechota, M., Szkulmowski, Z. (2014). Guidelines Regarding the Ineffective Maintenance of Organ Functions (Futile

- Therapy) in ICU Patients Incapable of Giving Informed Statements of Will. *Anesthesiology Intensive Therapy*, 46, 229–234.
- Lantos, J. (2006). When Parents Request Seemingly Futile Treatment for Their Children. *Mount Sinai Journal of Medicine*, 73, 587–589.
- Lombard, J. (2018). *Law, Palliative Care and Dying. Legal and Ethical Challenges*. London–New York: Routledge.
- Macauley, R.C. (2018). *Ethics in Palliative Care. A Complete Guide*. New York: Oxford University Press.
- Machinek, M. (2015). Therapeutic Overzealousness. A Debate on Criteria for Withholding and Withdrawing Life-Sustaining Treatment. *The Person and the Challenges*, 5, 91–107.
- McAndrew, N.S., Hardin, J.B. (2020). Giving Nurses a Voice during Ethical Conflict in the Intensive Care Unit. *Nursing Ethics*, 27 (8), 1631–1644.
- Nates, J.L., Nunnally, M., Kleinpell, R., Blosser, S., Goldner, J., Birriel, B., Sprung, C.L. (2016). ICU Admission, Discharge, and Triage Guidelines: A Frame-Work to Enhance Clinical Operations, Development of Institutional Policies, and Further Research. *Critical Care Medicine*, 44, 1553–1602.
- Napier, S. (2020). *Uncertain Bioethics. Moral Risk and Human Dignity*. New York: Routledge.
- Orłowski, T. (2009). *Zasada proporcjonalności a problem uporczywej terapii*. Retrieved from: http://www.ptb.org.pl/pdf/Orlowski_uporczywa_terapia_1.pdf (27.01.2021).
- Paris, J.J., Cummings, B.M., Moore, P.M. (2019). Compassion and Mercy are not helpful in Resolving Intractable Family-Physician Conflicts on End-of-Life Care. *Journal of Perinatology*, 39, 11–17.
- Pawlikowski, J., Muszala, A., Gajewski, P., Krajnik, M. (2021). Discontinuation of hydration and Nutrition in Vegetative or Minimally Conscious State: Position Statement of the Polish Association for Spiritual Care in Medicine 2020. *Polish Archives of Internal Medicine*, 131, 111–113.
- Pellegrino, E.D. (2000). Decision at the End of Life: The Use and Abuse of the Concept of Futility. In: J.W. Koterski (ed.), *Life and Learning X: Proceedings of the Tenth University Faculty for Life Conference* (pp. 85–110). Washington, D.C.: University Faculty of Life. Retrieved from: <http://www.uflf.org/vol10/pellegrino10.pdf> (24.01.2021).
- Pellegrino, E.D. (2005). Decisions at the End of Life –The Abuse of the Concept of Futility. *Practical Bioethics*, 1 (3), 3–6.

- Quill, T.E., Holloway, R.G. (2012). Evidence, Preferences, Recommendations – Finding the Right Balance in Patient Care. *Obstetrical & Gynecological Survey*, 67, 541–543.
- Robinson, R. (2010). Registered Nurses and Moral Distress. *Dimensions of Critical Care Nursing*, 29, 197–202.
- Randall, F., Downie, R.S. (2010). *The Philosophy of Palliative Care. Critique and Reconstruction*. New York: Oxford University Press.
- Rubin, S.B. (1998). *When Doctors Say No. The Battleground of Medical Futility*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Salter, E.K. (2020). The New Futility? The Rhetoric and Role of “Suffering” in Pediatric Decision-Making. *Nursing Ethics*, 27 (1), 16–27.
- Schneiderman, L.J. (2011). Defining Futility and Improving Medical Care. *Journal of Bioethical Inquiry*, 8, 123–131.
- Schneiderman, L.J., Jecker, N.S. (2011). *Wrong Medicine. Doctors, Patients and futile treatment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Schneiderman, L.J., Jecker, N.S., Jonsen, A.R. (1990). Medical Futility: Its Meaning and Ethical Implications. *Annals of Internal Medicine*, 112, 949–954.
- Sibbald, R., Downar, J., Hawryluck, L. (2007). Perceptions of “Futile Care” among Caregivers in Intensive Care Units. *Canadian Medical Association Journal*, 177, 1201–1208.
- Siewiera, J., Kübler, A. (2015). *Terapia daremna dla lekarzy i prawników*. Wrocław: Urban & Partner.
- Smith, A.K., Glare, P. (2016). Ethical Issues in Prognosis and Prognostication. In: A.J. Youngner, R.M. Arnold (eds.), *The Oxford Handbook of Ethics at the End of Life* (pp. 170–189). New York: Oxford University Press.
- Sørensen, M., Andersen, L.W. (2019). Accepting the Avoidable Death: The Philosophy of Limiting Intensive Care. *Bioethics*, 33, 201–206.
- Suchorzewska, J. (2013). Ból i cierpienie. In: J. Różyńska, W. Chańska (eds.), *Bioetyka* (pp. 191–203). Warszawa: Wolters Kluwer.
- Suchorzewska, J. (2016). *Wokół terapii daremnej – głos w dyskusji*. Retrieved from: <http://bazy.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=30&i=3&m=19&n=1&z=0&k=58> (26.01.2021).
- Suchorzewska, J., Basińska, K., Olejniczak, M. (2008). Trudne decyzje wobec umierającego człowieka. In: B. Chyrowicz (ed.), *Przedłużanie życia jako problem moralny* (pp. 59–76). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

- Swetz, K.M., Burkle, Ch.M., Berge, K.H., Lanier, W.L. (2014). Ten Common Questions (and Their Answers) on Medical Futility. *Mayo Clinic Proceedings*, 89, 943–959.
- Szeroczyńska, M. (2013). Odstąpienie od uporczywej terapii *de lege lata* i *de lege ferenda*. *Medycyna Paliatywna*, 2, 31–40.
- Szewczyk, K. (2009). *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szewczyk, K. (2016). *O medycznej daremności proceduralnej i o powodach, dla których należy ją włączyć w polskie regulacje bioetyczne i system prawny*. Retrieved from: <http://bazy.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=30&i=3&m=19&n=1&z=0&k=53> (4.01.2021).
- Szabat, M. (2013). *Elementy filozofii opieki paliatywnej a zagadnienie śmierci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Terra, S.M., Powell, S.K. (2012). Is a Determination of Medical Futility Ethical? *Professional Case Management*, 17, 103–106.
- Truog, R.D., Brett, A.S., Frader, J. (1992). The Problem with Futility. *The New England Journal of Medicine*, 326, 1560–1564.
- Van McCrary, S.V., Swanson, J.W., Youngner, S.J., Perkins, H.S., Winslade, W.J. (1994). Physicians' Quantitative Assessments of Medical Futility. *Journal of Clinical Ethics*, 5, 100–105.
- Vivas, L., Carpenter, T. (2020). Meaningful Futility: Requests for Resuscitation against Medical Recommendation. *Journal of Medical Ethics*. Doi:10.1136/medethics-2020-106232.
- Veatch, R.M. (2013). So-Called Futile Care: The Experience of the United States. In: A. Bagheri (ed.), *Medical Futility. A Cross-National Study* (pp. 9–33). London: Imperial College Press.
- Wach, B. (2013). Próba oceny sytuacji granicznych związanych z chorobą i umiarem. *Analiza i Egzystencja*, 22, 139–169.
- Wach, B. (2020). Dutch Protocol from Groningen (the so-called Groningen Protocol). The Problem of Deliberate Causing of Death in Newborns (“Neonatal Euthanasia”). *Analiza i Egzystencja*, 49, 53–87.
- Waisel, D., Truog, R. (1995). The Cardiopulmonary Resuscitation-not-indicated Order: Futility Revisited. *Annals of Internal Medicine*, 122, 304–308.

- White, D.B., Pope, T.M. (2016). Medical Futility and Potentiality Inappropriate Treatment. In: A.J. Youngner, R.M. Arnold (eds.), *The Oxford Handbook of Ethics at the End of Life* (pp. 65–86). New York: Oxford University Press.
- Wilkinson, D., Savulescu, J. (2011). Knowing When to Stop: Futility in the ICU. *Current Opinion in Anaesthesiology*, 24 (2), 160–165.
- Wilkinson, D., Savulescu, J. (2019). *Ethics, Conflict and Medical Treatment for Children. From Disagreement to Dissensus*. London–Edinburg: Elsevier.
- Youngner, S.J. (1988). Who Defines Futility? *Journal of the American Medical Association*, 260 (14), 2094–2095.
- Youngner, S.J. (2004). Medical Futility. In: S.G. Post (ed.), *Encyclopedia of Bioethics* (pp. 1718–1721). Vol. 3. New York: Macmillan Reference.

MEDICAL FUTILITY OR PERSISTENT THERAPY? A DISPUTE OVER THE TERMS AND DEFINITIONS IN THE POLISH CONTEXT

Summary

This article presents the current discussion around the terms “medical futility” and “persistent therapy” and their definitions. This discussion is based on the dispute of whether the term “persistent therapy” should be rejected and replaced with the term “medical futility” in Polish bioethical and medical regulations. The dispute started after the Polish Working Group on End-of-Life Ethics (PWG) had published its definition of persistent therapy in 2008. To settle the dispute, the author proposes a modified version of the PWG’s definition of persistent therapy that combines persistence and futility. He argues that persistent therapy is the application of extraordinary or causally inefficacious medical procedures to sustain the life of a terminally ill patient. He also asserts that medical futility can be useful for bioethics only when its definition is limited to medical factors.

OLGA DRYLA*

ORCID: 0000-0002-9392-5146

KONCEPCJA POŚMIERTNEJ SZKODY – CZY JEST WARTA UTRZYMANIA?

Słowa kluczowe: szkoda pośmiertna, szkoda śmierci, osoba postmortem,
osoba antemortem, obowiązki wobec zmarłych

Keywords: posthumous harm, harm of death, person postmortem,
person antemortem, duties to the deceased/ the dead

Istnieje rozpowszechnione i w zasadzie niekwestionowane przekonanie, że mamy pewne zobowiązania wobec zmarłych, które zresztą w dużej mierze odpowiadają zobowiązaniom wobec żywych – nie należy ignorować ich dyspozycji ani przeszkadzać w realizacji preferencji (o ile nie przemawiają za tym moralnie znaczące racje), nie należy kłamać na ich temat ani szkalować ich imienia. Warto się zastanowić, czy uzasadnienia stojące za tymi dwoma grupami analogicznych obowiązków – wobec żywych i wobec zmarłych

* Olga Dryla, dr hab. prof. UJ – zatrudniona w Zakładzie Badań nad Etyką Zawodową Instytutu Filozofii UJ, od 2010 roku członek Polskiego Towarzystwa Bioetycznego. Wśród jej zainteresowań badawczych na pierwszy plan wysuwa się problematyka bioetyczna, a zwłaszcza etyczne aspekty badań naukowych z udziałem ludzi, genetyki klinicznej oraz problematyka dopuszczalności tzw. medycznego doskonalenia.

Address for correspondence: Jagiellonian University, Institute of Philosophy, Grodzka 52, 33-332 Kraków, Poland. E-mail: olga.dryla@uj.edu.pl.

– również są analogiczne. Szybko znajduję zadowalającą odpowiedź na pytanie, dlaczego nie powinnam kłamać na temat mojego znajomego: ponieważ to kłamstwo mu szkodzi. Dlaczego jednak nie powinnam kłamać na temat mojego *zmarłego* znajomego? Poświęciłam ten artykuł krytycznej prezentacji stanowiska głoszącego, że odpowiedź na drugie z pytań jest właśnie analogiczna do odpowiedzi udzielonej na pierwsze: nie powinnam kłamać na temat zmarłego znajomego, ponieważ to kłamstwo będzie dla niego pośmiertną szkodą.

W pierwszej części artykułu zawarłam prezentację najbardziej znanej wersji koncepcji szkód pośmiertnych autorstwa Joela Feinberga, w drugiej omówiłam jej nieintuicyjne i kontrowersyjne konsekwencje oraz przedstawiłam dwa kontrargumenty wobec tezy o istnieniu tzw. szkód pośmiertnych (z nieprzewyższalności szkody śmierci oraz z koniecznego związku między szkodą a dobrostanem podmiotu). Ostatnia część tekstu to zwięzłe zestawienie zaproponowanych w wywołanej przez Feinberga debacie – konkurencyjnych wobec jego koncepcji – uzasadnień tych obowiązków, które potocznie nazywa się obowiązkami wobec zmarłych¹.

Koncepcja pośmiertnych szkód

Chwila namysłu ujawnia dwie, względnie niezależne niejasności związane z kategorią tzw. pośmiertnej szkody. Obie zbiegają się w obserwacji, że musiałyby to być szkoda, której nikt nie doświadcza. Po pierwsze więc – na płaszczyźnie ogólnej – można się zastanawiać, czy jakiegokolwiek zdarzenie lub stan rzeczy, które przedrefleksyjnie nazwalibyśmy szkodliwym dla podmiotu X, faktycznie jest dla niego szkodliwe, jeśli X nie wie o jego zaistnieniu. A konkretyzując okoliczności – można się zastanawiać, czy jakiegokolwiek

¹ Warto zauważyć, że te abstrakcyjne – przynajmniej na pierwszy rzut oka – rozważania mają bardzo konkretne praktyczne znaczenie. W dobie gwałtownego rozwoju biomedycyny niewątpliwie istotne jest pytanie o właściwe zasady wykorzystywania zwłok oraz ich części w celach badawczych i edukacyjnych; badania archeologiczne z kolei rodzą wątpliwości dotyczące odpowiednich – z etycznego punktu widzenia – procedur wydobywczych i wystawienniczych. Dyskusja dotycząca pośmiertnych szkód – a szerzej rzecz ujmując, dotycząca etycznie uzasadnionego zakresu obowiązków wobec zmarłych – zapewnia niezbędną teoretyczną podstawę, na której można dokonywać rozstrzygnięć w kwestiach praktycznych.

zdarzenie lub stan rzeczy, które przedrefleksyjnie nazwalibyśmy szkodliwym dla podmiotu X, faktycznie może być dla niego szkodliwe, jeśli X nie wie i nigdy się nie dowie o jego zaistnieniu, ponieważ X jest martwy. Ta wątpliwość ewidentnie koresponduje z drugim aspektem dyskusji nad kategorią pośmiertnych szkód: można się zastanawiać, czy jakiegokolwiek zdarzenie lub stan rzeczy, które przedrefleksyjnie nazwalibyśmy szkodliwym dla podmiotu X, faktycznie może być szkodliwe w sytuacji, gdy X nie żyje, nie istnieje więc podmiot szkody. *Ad hoc* łatwo wskazać różne kombinacje rozstrzygnięć powyższych wątpliwości: można twierdzić, że zdarzenie lub stan rzeczy jest szkodliwy dla X, nawet jeśli X o tym nie wie albo niezależnie od tego, czy kiedykolwiek mógłby się o tym dowiedzieć, albo o ile kiedykolwiek mógłby się o tym dowiedzieć; można twierdzić, że zdarzenie lub stan rzeczy jest szkodliwy dla X albo pod warunkiem, że X – podmiot szkody – aktualnie istnieje, albo o ile X – jako podmiot szkody – kiedykolwiek istniał. Aby utrzymać tezę o istnieniu pośmiertnych szkód należałoby wykazać, że po pierwsze trwała nieświadomość podmiotu dotycząca zaistnienia sytuacji, którą – jeśli by o niej wiedział – uznałby za szkodliwą, nie unieważnia jej szkodliwości, po drugie zaś, że aktualne nieistnienie podmiotu szkody nie uniemożliwia wskazania sytuacji dla niego szkodliwych.

Te dwie tezy stanowią sedno klasycznej już, obszernej obrony koncepcji pośmiertnych szkód autorstwa Feinberga (2003). Warto pokrótce przypomnieć jej najistotniejsze punkty. Feinberg odwołuje się do zaczerpniętego od Williama D. Rossa (1939, s. 300) rozróżnienia na realizację pragnień (*want-fulfillment*) i zaspokojenie pragnień (*want-satisfaction*): pragnienie X-a zostało zrealizowane, jeśli zaistniał pożądaný przez niego stan rzeczy, natomiast jeśli jego pragnienie zostało zaspokojone, doświadczył on przyjemności zazwyczaj związanej z realizacją pragnienia. Mówiąc o realizacji pragnienia, wskazujemy na zaistniały stan rzeczy, mówiąc zaś o zaspokojeniu pragnienia, wskazujemy na doznanie podmiotu. W przypadku paradygmatycznym te dwa zjawiska współwystępują: zachodzi pożądaný przez X-a stan rzeczy, zaś X – dowiedziawszy się o tym fakcie – zaczyna odczuwać przyjemność; realizacja pragnień wywołuje w X-ie poczucie ich zaspokojenia. Ta koincydencja nie jest jednak konieczna. Może się zdarzyć, że realizacja pragnienia w żaden sposób nie wpływa na żywiącego je X-a, co obrazuje klasyczny już przykład nieznanomych w pociągu: mogą zapragnąć, by sympatyczna nieznanoma, z którą rozmawiałam podczas podróży, poradziła sobie z kłopotami, o których mi opowiedziała. Jeśli nigdy więcej się

nie spotkamy, nie dowiem się, czy moje pragnienie zostało zrealizowane, a zatem nie mam szans na jego zaspokojenie. I odwrotnie: moje pragnienie może zostać zaspokojone w efekcie fałszywego przekonania, że zostało ono zrealizowane (fałszywego przekonania, że zaistniał pożądaný przeze mnie stan rzeczy). Feinberg akceptuje dość rozpowszechniony pogląd – wykorzystywany chociażby w argumentacji przeciw hedonizmowi i opartemu na hedonizmie egoizmowi – że właściwym przedmiotem naszych zabiegów, pragnień czy preferencji są konkretne stany rzeczy, natomiast przyjemne poczucie zaspokojenia pragnień stanowi w gruncie rzeczy wtórny efekt uboczny naszych zabiegów². Jeśli zatem zjawiskiem podstawowym jest realizacja pragnień, a ich zaspokojenie jedynie epifenomenem pojawiającym się wraz z przekonaniem, że zaistniało zjawisko pierwotne, to Feinberg, definiując szkodę jako „udaremnienie, pokrzyżowanie lub przekreślenie [starań] o realizację interesu”³ (Feinberg, 2003, s. 33), wskazuje na cel, jakim jest pewien stan rzeczy, a nie emocjonalny stan podmiotu działającego. Widać wyraźnie, że pogląd Feinberga wpisuje się w preferencyjną koncepcję dobra, na mocy której dobrem podmiotu będzie jego zrealizowana preferencja, a złem/szkodą – preferencja niezrealizowana. Warto jednak zauważyć, że zarówno dobro, jak i szkoda stają się tu kategoriami nie-subiektywnymi, niezależnymi od samopoczucia, a nawet wiedzy podmiotu, którego dotyczą. Nawiązując do popularnego – i wygodnego – sformułowania: podmiot wcale nie musi szkody doświadczać, aby była to jego szkoda. Za przykład służy Feinbergowi szkoda właściciela posesji, na którą to posesję – bez jego aktualnej i przyszłej wiedzy – weszła osoba nieupoważniona, oraz szkoda każdej osoby, której dobre imię jest szkalowane. W pierwszym wypadku intruz „wchodzi w szkodę”, nawet jeśli właściciel posesji o tym nie wie; do drugiej sytuacji natomiast odnosi się przekonanie, że w interesie każdego człowieka leży – „oprócz unikania przykrości, zażenowania oraz strat ekonomicznych – [także] posiadanie dobrej reputacji *jako takiej*. A temu interesowi można poważnie zaszkodzić, nawet jeśli nigdy się o tym nie

² W sprawie przyjemności jako ubocznego skutku, a nie właściwego celu naszych działań, por. np. Hume (1975); Twardowski (1927).

³ „The second genuine sense of ‘harm’ is [...] harm conceived as the thwarting, setting back, or defeating of an interest” – tłum. własne.

dowiem”⁴ (Feinberg, 2003, s. 87). Skoro szkoda jest zupełnie niezależna od wiedzy/świadomości podmiotu, którego dotyczy, to rozważania na temat źródeł jego ewentualnej niewiedzy/nieświadomości są irrelewantne: X-owi zaszkodzono naruszając jego interesy, nawet jeśli X o tym nie wie. A to, czy nie wie, ponieważ po prostu się nie dowiedział (choć mógłby), ponieważ nie mógł się dowiedzieć, czy wreszcie ponieważ nie mógł się dowiedzieć, gdyż zmarł – nie ma żadnego znaczenia. Zatem śmierć podmiotu nie przekreśla możliwości zaszkodzenia jego interesom, w każdym razie nie ze względu na oczywistą niewiedzę podmiotu.

Choć na mocy zarysowanego powyżej rozumowania szkodliwe dla podmiotu są również rzeczy, o których nie wie i nigdy się nie dowie, trudno zignorować fakt, że w interesujących nas tu przypadkach niewiedza podmiotu to pochodna jego obecnego nieistnienia. Nasuwają się więc dwa kolejne problemy: po pierwsze czy aktualnie (już) nieistniejący podmiot może „mieć” jakieś interesy, a jeśli tak, to – po drugie – co to znaczy, że nieistniejący podmiot „ma” interesy i komu szkodzimy, gdy je naruszamy. Na pierwsze pytanie Feinberg odpowiada twierdząco⁵; przyznawszy, że możliwość zrealizowania lub naruszenia większości interesów X-a – oczywiście mowa tu o realizacji pragnień i interesów we wspomnianym powyżej rozumieniu – „umiera” wraz z nim, wskazuje zarazem na takie, które przetrwają jego śmierć, czyli pozostaną podatne na realizację lub udaremnienie. Chodzi tu o dwa typy pragnień: po pierwsze, o część pragnień, które posiada(ł) X jako podmiot wśród innych ludzi (*self-centered desires*)⁶, na przykład pragnienie szacunku ze strony innych czy podtrzymywania dobrej opinii. Najogólniej rzecz ujmując, są to pragnienia dotyczące tego,

⁴ „That is because I have an interest, so I believe, in having a good reputation *as such*, in addition to my interest in avoiding hurt feelings, embarrassment, and economic injury. And *that* interest can be seriously harmed without my ever learning of it” – tłum. własne.

⁵ Warto pamiętać, że w jednym z wcześniejszych tekstów Feinberg (1974) twierdził, że interesów nie może mieć byt, który nie ma świadomości, oczekiwań, przekonań, pragnień, celów. Na mocy tzw. zasady interesów taki pozbawiony zdolności do bycia beneficjentem byt nie ma żadnych praw, nie można mu też zaszkodzić.

⁶ Pragnienia zogniskowane na podmiocie (*self-centered*) to obok pragnień nakierowanych na samego siebie (*self-confined*) – czyli takich, które posiadałabym nawet będąc przekonaną, że jestem jedynym istniejącym człowiekiem – podkategoria pragnień dotyczących samego podmiotu (*self-regarding*); por. Broad (1971). Feinberg (2003) przyznaje, że większości pragnień dotyczących podmiotu nie można naruszyć ani zrealizować po jego śmierci.

by pozostawać w określonej relacji do innych; część z owych pragnień można zrealizować lub udaremnić po śmierci X-a, wspominając go z szacunkiem lub lekceważeniem, szanując lub lekceważąc jego przedśmiertną wolę itp. Po drugie zaś chodzi też o takie pragnienia dotyczące innych ludzi (*other-regarding*) – jak np. gorące życzenie życiowego powodzenia swoim potomnym – które swojej realizacji mogłyby się doczekać właśnie po śmierci podmiotu. W przypadku większości interesów sama śmierć ich „nosiela” przekreśla szansę na ich realizację, zatem w większości wypadków szkodliwa jest sama śmierć i szkoda dokonuje się w momencie śmierci⁷, ale we wskazanych wyżej wyjątkach dopiero jakiś czas po śmierci podmiotu może dojść do realizacji bądź udaremnienia jego pragnień (przy respektowaniu zapisów testamentu, śmierć podmiotu żywiącego nadzieję, że spadkobiercy uszanują jego przedśmiertną wolę, jest wręcz warunkiem koniecznym możliwości realizacji jego pragnienia). Takie właśnie „przetrwale” interesy podmiotu, których realizacji nie uniemożliwiła już sama jego śmierć, stanowią podstawę dla ewentualnych pośmiertnych szkód; udaremnienie realizacji przetrwałego interesu to właśnie pośmiertna szkoda.

Skoro zatem istnieją interesy w jakiś sposób przynależące do zmarłego – aktualnie nieistniejącego – podmiotu, należy zadać pytanie, w jaki właściwie sposób one do niego przynależą i w jaki właściwie sposób możemy mu zaszkodzić ich naruszeniem? Innymi słowy: czyją są przetrwałe interesy i czyją szkodą jest szkoda pośmiertna? Feinberg zauważa, że o zmarłym można mówić albo jako o bycie postmortem (zwłokach, ciele, nieboszczyku, szczątkach), albo jako o osobie antemortem, czyli o osobie, którą był za życia (w tym duchu wypowiadamy się, wspominając zmarłych; wspominamy ich takimi, jacy byli). Byt postmortem jest rzeczą i jako rzeczy można mu zaszkodzić jedynie w sensie derywatywnym, tak jak wilgoć szkodzi murowi; we właściwym sensie można natomiast zaszkodzić osobie antemortem i to właśnie osobie antemortem szkodzimy, naruszając przetrwałe interesy zmarłego; naruszenie takiego interesu to pośmiertna szkoda podmiotu antemortem. Zatem zdarzenie, które zaszło w czasie t_{1+n} szkodzi osobie będącej w czasie t_1 . Jednak mówiąc, że jakieś zdarzenie wpłynęło na X-a, stwierdzamy zazwyczaj, że zdarzenie to wpłynęło na X-a w sposób *przyczynowy*, a przyczynowego wpływu nie można wyrzucić

⁷ Wątek relacji szkody samej śmierci do tzw. pośmiertnej szkody powróci w dalszej partii tekstu.

na nieistniejącym X -ie, natomiast na istniejącym X -ie nie może go wyrzucić zdarzenie, które jeszcze nie zaszło. Wyjątkowo przejrzyste wyluszcza tę kwestię Steven Luper (2019) w opublikowanym w *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* tekście *Death*, warto więc przytoczyć skróconą wersję przedstawionego tam wniosku:

(1) Zdarzenie może na nas wpłynąć jedynie w sposób przyczynowy (teza wpływu przyczynowego). (2) Żadne zdarzenie nie może na nas wpłynąć, gdy nie istniejemy. (3) Jeśli jesteśmy martwi, to nie istniejemy [...]. (4) Zatem [...] żadne pośmiertne zdarzenie nie może wpłynąć na nas jeśli jesteśmy martwi [...]. (5) Żadne zdarzenie nie może na nas wpłynąć przyczynowo zanim się zdarzy (wykluczenie wstecznej przyczynowości). (6) Zatem [...] żadne pośmiertne zdarzenie nie może na nas wpłynąć kiedy żyjemy [...]. (7) Tak więc [...] nigdy nie może na nas wpłynąć żadne pośmiertne zdarzenie [...]⁸.

(Luper, 2019)

Feinberg bardzo stara się usunąć niepokojące wrażenie, że za jego koncepcją szkód pośmiertnych stoi jakaś forma przyczynowości wstecznej. Stwierdza, że zdarzenie w t_{1+n} nie wywołuje szkody w t_1 , ale wymusza weryfikację sądów na temat sytuacji podmiotu (antemortem) w czasie t_1 . Przyczyną szkody nie jest zdarzenie pośmiertne; wybór, jakiego w pewnym momencie dokonała obecnie już zmarła osoba, sprawił, że jej pośmiertnie udaremnione pragnienie od początku było przegraną sprawą⁹, a zdarzenie w t_{1+n} po prostu ten fakt ujawniło. Przyjmuje więc najwyraźniej pogląd, który przez Lupera (2019) określany jest mianem prioryzmu: pośmiertne zdarzenie może zaszkodzić podmiotowi antemortem – a zatem zaszkodzić mu zanim jeszcze wystąpi – jest to jednak szkodliwość pośrednia; bezpośrednia szkoda tkwiła ukryta w czasie t_1 , a jej obecność została niejako ujawniona przez to, co zdarzyło się w t_{1+n} . Prioryzm wymaga naturalnie odrzucenia pierwszej z przesłanek przywołanego wyżej wniosku i uznania, że wpływ przyczynowy nie jest jedyną możliwą formą wpływu zdarzeń na podmiot.

⁸ „(1) An event can affect us only by causally affecting us (the causal impact thesis). (2) We cannot be causally affected by an event while we are nonexistent. (3) We do not exist while dead [...]. (4) So [...] any posthumous event, can affect us while we are dead [...]. (5) We cannot be causally affected by an event before the event occurs (the ban on backwards causation). (6) So [...] any posthumous event, can affect us while we are alive [...]. (7) So [...] any posthumous event, can ever affect us [...]” – tłum. własne.

⁹ „He was playing a losing game” (Feinberg, 2003, s. 91).

Krytyka

Warto przyjrzeć się dokładniej konsekwencjom proponowanego przez Feinberga mechanizmu funkcjonowania tzw. szkód pośmiertnych. Zdarzenia postmortem wpływają na podmiot antemortem (szkodzą mu), choć nie jest to wpływ przyczynowy. Ich wystąpienie ujawnia ukrytą szkodę podmiotu, która istniała już za jego życia. Wygodnie będzie to zobrazować stosownym przykładem. Załóżmy, że Kazimierz – malarz mizantrop, całe swe zawodowe życie uprawiający sztukę dla sztuki w przekonaniu, że szeroki ogół nie dorósł do percepcji jego twórczości – zobowiązuje swego przyjaciela Zbigniewa (t_1), by po jego śmierci spalił wszystkie obrazy. Zbigniew, przeczuwając zarówno artystyczną, jak i finansową wartość obrazów Kazimierza, nie pali ich, tylko sprzedaje (t_{1+n}). Zgodnie z interpretacją Feinberga, ponieważ pragnienie K nie zostało zrealizowane, odpowiedzialny za jego realizację Z zaszkodził K i była to szkoda pośmiertna. Zdarzenie, które zaszło w czasie (t_{1+n}) ujawniło szkodliwy stan, w którym K antemortem znalazł się w czasie (t_1), kiedy to nałożył pewne zobowiązanie na Z, a może nawet w czasie (t_0), kiedy to w ogóle zaprzyjaźnił się z Z; niezależnie od interpretacji, K, dokonując któregoś z tych dwóch wyborów, zaangażował się w przegraną sprawę. Jak wspomniałam, warto uzmysłowić sobie konsekwencje tego rozumowania. Przede wszystkim wyjątkowo kłopotliwe staje się pytanie o odpowiedzialność za szkody pośmiertne. W standardowych okolicznościach wskazanie osoby odpowiedzialnej za moją szkodę nie jest – przynajmniej pojęciowo – kłopotliwe: to osoba, która mi zaszkodziła od momentu, w którym jej działania stały się wystarczające do tego, by udaremnić realizację mojego pragnienia. W przypadku szkody pośmiertnej sprawa nie jest tak oczywista: wiadomo, że zaszkodził Z, ale skoro szkoda w czasie (t_{1+n}) – czyli wtedy, gdy Z sprzeniewierzył się zobowiązaniu – została jedynie ujawniona, a tak naprawdę tkwiła ukryta od momentu (t_1) lub (t_0), to by znaczyło, że Z był za nią odpowiedzialny na długo zanim w ogóle coś zrobił, a nawet na długo zanim w ogóle pomyślał, że mógłby zawieść przyjaciela¹⁰.

Poza tym zaproponowany przez Feinberga mechanizm w gruncie rzeczy uniemożliwia sporządzenie nie tylko definitywnego, ale nawet względnie trwałego bilansu szkód i korzyści osoby antemortem. Rozbudujmy

¹⁰ Por. np. Callahan (1987).

niewo nasz przykład: załóżmy, że szczeremu przekonaniu K, dotyczącemu estetycznej niedojrzałości szerokiego ogółu, towarzyszył równie szczery żal i tęsknota za czasami/środowiskiem, w którym jego sztuka faktycznie mogłaby zostać doceniona. W momencie (t_{1+n}) – sprzedaż obrazów – wydawało się, że K antemortem doznał tzw. pośmiertnej szkody, czyli ukryta szkoda pojawiła się w momencie, gdy zaprzyjaźnił się z Z lub powierzył mu realizację ostatniej woli. Niemniej mogłoby się okazać, że dzięki tak czy inaczej motywowanemu zachowaniu Z, obrazy K stały się obiektem podziwu, wręcz kultu w doborowym towarzystwie wyrafinowanych znawców sztuki (t_{1+p}). Zatem to, co z perspektywy czasu (t_{1+n}) wydawało się pośmiertną szkodą, w perspektywie (t_{1+p}) okazuje się pośmiertną korzyścią. Do realizacji najgłębszego – beznadziejnego wydawało się – pragnienia K doszło jedynie dlatego, że zaprzyjaźnił się z Z lub powierzył mu realizację ostatniej woli. Reasumując: każdy sąd na temat jakiejś pośmiertnej szkody lub pośmiertnej korzyści będzie wyłącznie sądem ze względu na zdarzenie x , które zaszło w (t_x); zawsze może się okazać, że w czasie (t_y) zajdzie zdarzenie y , które sprawi, że domniemana pośmiertna szkoda okaże się pośmiertną korzyścią lub odwrotnie¹¹. A skoro tak, to definitywnego bilansu szkód i korzyści osoby antemortem bylibyśmy w stanie dokonać nawet nie z perspektywy jej całego, zakończzonego już życia, co z perspektywy całego, domkniętego czasu, w którym podmiot antemortem funkcjonuje w świadomości/pamięci kogokolwiek innego, ponieważ dopóki ktoś o nim pamięta, może dojść do kolejnego przewartościowania katalogu pośmiertnych szkód i korzyści. Jeśli zaś delibrujemy o szkodach zmarłego, to wciąż funkcjonuje on w naszej świadomości, z czego wynika, że definitywny bilans nigdy nie jest możliwy. Co więcej, nikt z żyjących nie mógłby nigdy odpowiedzialnie stwierdzić, że w jego życiu proporcja korzyści i szkód była zadowalająca – przeważały korzyści – ponieważ nigdy się nie dowie, ile ukrytych szkód zostanie ujawnionych jakiś czas po jego śmierci.

Dość ewidentne kontrowersje związane z opracowaną przez Feinberga kategorią pośmiertnej szkody stanowią fundament obszernej krytyki jego stanowiska. I choć dyskusja jest wielowątkowa, to wszystkie jej aspekty zbiegają się w stwierdzeniu, że pośmiertne naruszenie przedśmiertnych preferencji podmiotu w żadnym sensie nie jest i nie może być dla niego szkodliwe. Warto zwrócić uwagę na dwa różne sposoby uzasadniania

¹¹ Por. również wariację argumentu w Portmore (2007).

tego stanowiska: pierwszy, oparty na przekonaniu, że istnienie tzw. szkód pośmiertnych nie jest możliwe w obliczu ogromu szkody, jaką jest sama śmierć, i drugi, bazujący na rozróżnieniu pomiędzy szkodą podmiotu a złem dotyczącym podmiotu.

Śmierć jako jedyna szkoda

Pierwsza linia krytyki odwołuje się do dość zdroworozsądkowego przekonania, że w pewnych okolicznościach jakaś kategoria zdarzeń może podmiotowi tak bardzo zaszkodzić, że jakiegokolwiek inne zdarzenie nie może już jego stanu pogorszyć, nie jest mu więc w stanie zaszkodzić. Bardzo syntetyczny zarys tego stanowiska można wypreparować z jednego z tekstów Barbary Baum Levenbook (1984)¹², gdzie szkoda została przedstawiona jako forma straty: podmiot zostaje czegoś pozbawiony i ta strata jest dla niego zła. Co istotne, aby sensownie mówić o czyjejs stracie, musi być prawdą, że poszkodowany w ogóle mógł tę rzecz posiadać. Śmierć powoduje nieodwracalną utratę życiowych funkcji¹³, jest w większości wypadków zła dla umierającego i – co ważne w tym kontekście – zmarły mógłby te funkcje posiadać, gdyby nie umarł. Zatem śmierć – w większości przypadków – niewątpliwie jest szkodą. Zastanówmy się jednak nad kategorią tzw. szkód pośmiertnych. Strata Kazimierza – malarza mizantropa – to niezrealizowana preferencja dotycząca tego, co Zbigniew ma zrobić z jego obrazami. W pierwszej chwili jesteśmy nawet skłonni przyznać, że owa strata jest dla niego zła. Niemniej, jeśli zadamy sobie pytanie, czy jest możliwe, by K posiadał to, co rzekomo utracił, okaże się, że nie jest to możliwe, ponieważ K nie żyje, martwi nie mogą posiadać preferencji, a nieistniejące preferencje nie mogą być ani zrealizowane, ani niezrealizowane. Zatem szkoda, jaką jest śmierć, wyklucza istnienie szkód pośmiertnych; w przypadku każdej domniemanej pośmiertnej szkody odpowiedź na pytanie, czy podmiot mógłby posiadać to, co rzekomo utracił, brzmi: nie, ponieważ nie żyje.

¹² Paradoksalnie autorka broni koncepcji pośmiertnej szkody, choć przyjęte przez nią założenia tę możliwość wykluczają.

¹³ Zdaję sobie sprawę, jak daleko idącym uproszczeniem jest to sformułowanie, niemniej (1) zgłębianie obszernej dyskusji dotyczącej śmierci i procesu umierania nie jest przedmiotem niniejszego artykułu, a (2) samo uproszczenie nie szkodzi prezentacji interesującego mnie tu poglądu.

Zdecydowanie obszerniejszą i bardziej zniuansowaną prezentację tego stanowiska znajdujemy w kolejnym tekście Lupera, poświęconym relacji między tezą o istnieniu szkody śmierci (*mortem thesis*) a tezą o istnieniu szkody pośmiertnej (*post-mortem thesis*). Luper (2004) obok dwóch stanowisk skrajnych – odrzucającego obie tezy Epikura i przyjmującego je obie Feinberga – wyróżnia właśnie takie zarysowane powyżej stanowisko pośrednie, zgodnie z którym szkoda śmierci sprawia, że zmarły staje się niepodatny na jakąkolwiek inną – pośmiertną – szkodę. Dyskusja na temat szkodliwości samej śmierci to temat na odrębny artykuł, niemniej w tym miejscu nieodzowne będzie nawiązanie do pewnych jej wątków. Feinberg (2003, s. 78–82) uznaje śmierć za pierwszy moment nieistnienia, a to oznacza – jakkolwiek paradoksalnie by to nie brzmiało – że śmierć to pierwsze zdarzenie pośmiertne. Co za tym idzie, jeśli śmierć jest szkodliwa dla podmiotu, to jest to szkoda pośmiertna. Innymi słowy, jeśli naruszająca podstawowe interesy nieistniejącego już podmiotu śmierć jest dla tego podmiotu szkodliwa, to inne pośmiertne zdarzenia również mogą być dla niego szkodliwe. Jeśli natomiast brak podmiotu wyklucza traktowanie śmierci jako szkody, to niemożliwa jest również kategoria szkód pośmiertnych. Feinberg, broniąc tezy o szkodliwości śmierci – na mocy swoich założeń – broni zarazem tezy o istnieniu szkód pośmiertnych, ponieważ sama śmierć jest pierwszą, być może największą, ale na pewno nie jedyną pośmiertną szkodą. Z tej perspektywy widać, że szkoda pośmiertna jest tu kategorią nadrzędną, obejmującą między innymi pośmiertną szkodę śmierci.

Rekonstruując interesujące nas tutaj stanowisko pośrednie, Luper (2004) odrzuca paradoksalną tezę o „pośmiertnym charakterze” śmierci, a co za tym idzie, również tezę nadrzędności kategoryalnej pośmiertnej szkody. Owszem, śmierć rozumiana jako stan, to faktycznie stan nieistnienia, niemniej ów stan jest wywołany przez zdarzenie, które nieodwracalnie przerywa istnienie podmiotu, a owo zdarzenie jest z kolei następstwem prowadzącego do niego procesu. A zatem śmierć jest zjawiskiem trójaspektowym: to nie tylko stan, ale także zdarzenie i proces. W przypadku natychmiastowej śmierci nie ma miejsca na szkodę, nie ma momentu, w którym mogłaby ona zaistnieć. W większości wypadków jednak zachodzi proces śmierci – stopniowa degradacja procesu życiowego – zazwyczaj skorelowany z kolejnymi stadiami szkody, która w pewnym sensie kulminuje dokładnie w momencie śmierci. Na tak przygotowanym gruncie Luper przedstawia argumentację na rzecz stanowiska pośredniego, posługując się – podobnie

jak Levenbook – pojęciem szkody rozumianej jako forma straty¹⁴, a konkretnie – forma wykluczenia pewnych możliwości, które podmiot posiadał (*preclusion view of harm*), uniemożliwienia mu osiągnięcia czegoś, co byłoby dla niego dobre bez żadnej równoważącej to rekompensaty. Luper ujmuje to następująco: „zdarzenie E nam szkodzi, jeśli istnieje dobro G, którego, po pierwsze, jeśli wystąpiłoby E, nie zdobylibyśmy ani nie utrzymaliśmy, a po drugie, jeśli nie wystąpiłoby E, zdobylibyśmy lub utrzymaliśmy (a przynajmniej moglibyśmy zdobyć lub utrzymać)”¹⁵ (Luper, 2004, s. 66). Oznacza to zarówno destrukcję dóbr posiadanych, jak i wykluczenie osiągnięcia dóbr, które w innych okolicznościach moglibyśmy osiągnąć. Śmierć szkodzi na oba sposoby: stopniowo niszczy posiadane sprawności i kończy życie, a także uniemożliwia zdobycie kolejnych dóbr (np. zaspokojenie pragnień). Na pierwszy rzut oka pośmiertne zdarzenia, które wykluczają realizację preferencji podmiotu, również mu szkodzą. Ale przecież nie można podmiotowi uniemożliwić zdobycia czegoś, co jest (już) poza jego zasięgiem, a śmierć doprowadziła właśnie do tego, że wszelkie dobra są poza jego zasięgiem.

Wydaje się jednak, że takie rozstrzygnięcie pozostawia pewien niedosyt, Luper powraca bowiem do intuicyjnych przykładów tzw. pośmiertnych szkód. Wiąże je z kategorią bezosobowo określonych przedsięwzięć (*impersonally defined projects*); zalicza do nich wszystkie te pragnienia, których realizacja nie zależy od żywiącego je podmiotu: dyspozycje dotyczące pośmiertnej spuścizny K mogą zostać (nie)zrealizowane wyłącznie przez innych. Zachowanie Z wypełnia podane wyżej cechy szkody: gdyby nie zachowanie Z, istniałaby szansa na realizację dyspozycji K. Oczywiście dopuściłam się właśnie drobnego przeformułowania definicji Lupera, nie mówię bowiem o zdobyciu/utrzymaniu dobra przez K, ale o realizacji preferencji K. W większości wypadków nie miałyby to żadnego znaczenia, tutaj jednak takie przeformułowanie wskazuje na powracający problem nieistniejącego

¹⁴ Dla porządku należy zaznaczyć, że w artykule znalazła się również obrona stanowiska pośredniego wyprowadzona z tezy hedonizmu: (1) złe jest dla mnie to, co przysparza bólu/ redukuje przyjemność; (2) śmierć pozbawia mnie kolejnych przyjemności; (3) śmierć pozbawia mnie wszelkich kolejnych przyjemności, żadne pośmiertne zdarzenie nie może więc pozbawić mnie czegoś, czego by mnie nie pozbawiła śmierć.

¹⁵ “[...] an event E harms us if there is a good G such that, first, if E were to occur, we would not attain or retain G, and second, if E were not to occur, we would (or at least might) attain or retain G” – tłum. własne.

podmiotu. O ile można mówić o realizacji przedśmiertnej preferencji zmarłego, o tyle trudno mówić o dobru zmarłego. A jeśli nie można uzasadnić obowiązku realizacji owej preferencji przez odwołanie do dobra podmiotu i jeśli chce się zarazem uniknąć odwołania do tzw. pośmiertnych szkód, to jak wykazać, że Z zrobił coś, czego zrobić nie powinien?

Szkoda jako wpływ na dobrostan

Wydaje się, że druga linia krytyki koncepcji szkód pośmiertnych góruje nad poprzednią przynajmniej dlatego, że pozwala jednak uzasadnić niestosowność zachowania Z. W artykule *Persons, Lives, and Posthumous Harms* Walter Glannon (2001) rozpoczyna swoją polemikę od dyskusji z głoszoną min. przez Feinberga tak zwaną tezę niezależności (*independence thesis*) zła szkodzących podmiotowi zdarzeń, faktów i okoliczności od jego doznań i percepcji. Teza niezależności stanowi podstawę przekonania, że podmiotowi może szkodzić także to, czego ani nie doświadcza, ani nie jest świadom, szkodę bowiem implikuje zło samego zdarzenia, a nie złe doświadczenie wywołane przez owo zdarzenie. I faktycznie, zdaniem Feinberga złem (szkodą) podmiotu jest (nie)zaistnienie pewnego stanu rzeczy – niezrealizowana preferencja – a nie płynąca ze świadomości (nie)zaistnienia pewnego stanu rzeczy frustracja. W opinii Glannona (2001, s. 128), Feinberg – jak każdy zwolennik tezy niezależności – w sposób nieuprawniony przechodzi od uzasadnionej obserwacji, że nawet niedoznawane stany rzeczy, które dotyczą jakiejś osoby (*about person*) mogą być złe, do nieuzasadnionego wniosku, że takie niedoznawane, złe stany rzeczy są *dla tejże osoby* szkodliwe lub złe (*harmful or bad for person*).

Kategorie korzyści/szkody, dobra/zła *dla* podmiotu, oznaczają sposoby modyfikacji jego dobrostanu (*well-being*), dobrostan zaś to zjawisko w jakimś sensie osadzone w tym, czego podmiot doświadcza (*experience-based*). Podmiot doświadcza szkody – w ramach poglądu Glannona to określenie odzyskuje sens – jeśli w jakiś sposób doznaje działania szkodliwego czynnika. Skoro więc nic, co w jakiś sposób nie wpływa na umysł lub ciało podmiotu nie może mu zaszkodzić¹⁶, należy odrzucić tezę niezależności

¹⁶ Por też np. Callahan (1987).

oraz opartą na niej koncepcję szkody¹⁷. A precyzyjnie rzecz ujmując, należy odrzucić tezę niezależności w odniesieniu do dobrostanu. Trzeba bowiem pamiętać, że choć to, czego podmiot nie doświadcza, co więc nie wpływa na jego dobrostan, nie może być w żadnym sensie szkodliwe *dla niego*, może jednak negatywnie wpłynąć na jego życie. A zatem można niewątpliwie mówić o niezależności zła faktów i okoliczności negatywnie wpływających na życie podmiotu od jego doznań i percepcji. Glannon ma tu na myśli życie w sensie biograficznym¹⁸, obejmujące sekwencje zdarzeń, w których dana osoba występuje właśnie jako podmiot, jej historię, charakterystykę itp. Tak rozumiane życie może „trwać” po jej śmierci w takim stopniu, w jakim była ona zainteresowana dotyczącymi jej (*about person*) faktami, stanami rzeczy, które mogą (nie)zająć po jej śmierci. Uogólniając: fakty dotyczące podmiotu mogą być dobre, mogą być złe, niemniej korzyścią bądź szkodą podmiotu (korzystne lub szkodliwe *dla* podmiotu) stają się wyłącznie wówczas, gdy podmiot ich w jakiś sposób doświadcza; jeśli nie – wpływają pozytywnie lub negatywnie na jakość jego biograficznego życia (mam tu na myśli jakość rozumianą jako bilans dobra i zła), ale nie na podmiot. Z oczywistych względów nie istnieje więc „pośmiertna szkoda”, a jedynie pośmiertna modyfikacja jakości biograficznego życia podmiotu. Podobną myśl znajdujemy w tekście Jamesa S. Taylora *The Myth of Posthumous Harm*. Zdaniem Taylora (2014) określenie „pośmiertna szkoda” („pośmiertna krzywda”) ma charakter eliptyczny; *de facto* chodzi o sytuację, w której dokonano pewnego zła, a opis tego zła zawiera odniesienie do zmarłego. Łamiąc obietnicę złożoną obecnie już zmarłej osobie, robię coś złego, to zło odnosi się do owej osoby, niemniej ani jej nie szkodzę, ani jej nie krzywdzę.

Powróćmy teraz do wskazanych powyżej kłopotliwych następstw przedstawionej przez Feinberga mechanizmu funkcjonowania pośmiertnych szkód. Po pierwsze, tak problematyczna na tamtym gruncie kwestia odpowiedzialności – *Z* miałby ponosić odpowiedzialność za pośmiertną szkodę *K* już na długo przed dokonaniem czynu, który ją ujawnił – tutaj nie nastrocza trudności: *Z* od momentu (t_{1+n}), w którym postąpił wbrew przedśmiertnej woli *K*, staje się odpowiedzialny za zło, które negatywnie

¹⁷ Glannon (2001, s. 127–128) mówi o osobowości (podmiotowości) opartej na jedności ciała i umysłu, a za kryterium ciągłości osobowej uznaje słabą wersję kryterium ciągłości psychologicznej – por. np. Buchanan (1988).

¹⁸ Za: Rachels (1986).

wpłynęło na jakość biograficznego życia K. Druga kontrowersja dotyczyła niemożliwego do przeprowadzenia bilansu szkód i korzyści: nigdy nie będę wiedziała, ile jeszcze ukrytych szkód tkwi w mojej dotychczasowej historii. Propozycja Glannona pozwala domknąć ten bilans; i choć oczywiście pozostaje kwestia ewentualnych pośmiertnych zmian oceny jakości mojego biograficznego życia, to mimo wszystko unikamy paradoksalnej sytuacji, w której pośmiertne zdarzenia – ujawniając kolejne ukryte szkody lub korzyści – prowadzą do ciągłych przewartościowań tego, co dotyczy zakończonego już życia (w tym momencie mam na myśli życie w sensie biologicznym).

Dlaczego szanować przedśmiertne dyspozycje?

Pozostaje zastanowić się nad perswazyjną mocą przedstawionych właśnie stanowisk. Niezależnie od wszystkich krytycznych uwag, najmocniejsze wydaje się jednak stanowisko Feinberga, oferujące jasną odpowiedź na pytanie, dlaczego nie powinniśmy ignorować przedśmiertnych dyspozycji zmarłych, dlaczego nie powinniśmy szkalować ich dobrego imienia itp. Nie powinniśmy tego robić, ponieważ nie powinniśmy im szkodzić. Prezentowane kontrpropozycje nie stanowią pod tym względem równorzędnej alternatywy: twierdząc, że szkoda śmierci wyklucza szkody pośmiertne, nie jesteśmy w stanie podać żadnego powodu, natomiast utrzymując, że zło niedoświadczane nie jest szkodą, jesteśmy zmuszeni odwołać się do „obowiązku nieobniżania jakości biograficznego życia zmarłego”... W gruncie rzeczy więc, chcąc zarazem odrzucić koncepcję pośmiertnej szkody i utrzymać chociażby moralny obowiązek respektowania przedśmiertnych dyspozycji, trzeba poszukać dla niego niezależnego od powyższych rozważań uzasadnienia.

W literaturze przedmiotu zaproponowano przynajmniej trzy konkurencyjne wobec koncepcji pośmiertnych szkód uzasadnienia obowiązku respektowania przedśmiertnych dyspozycji zmarłych, nieszkalowania ich dobrego imienia itp. Wszystkie one w gruncie rzeczy opierają się na założeniu, że obowiązek musi być skorelowany z czymś dobrem – z dobrem dla aktualnie istniejącego podmiotu – jeśli więc jesteśmy zobowiązani do realizacji przedśmiertnych dyspozycji, to wyrażone w nich preferencje, w momencie śmierci ich autora, stały się preferencjami kogoś innego. Zdaniem Ernesta

Partridge'a obowiązki wobec zmarłych są ugruntowane w praktykach, które większość ludzi (w tej liczbie my sami) uważa za warte podtrzymania, a ich zniesienie zniszczyłoby te społecznie aprobowane/pożądane zachowania. Większości z nas zależy, by nie kłamano o nas po naszej śmierci, by realizowano nasze testamenty, zależy nam zatem, by istniało zobowiązanie do poszanowania wyrażonych przed śmiercią preferencji (Partridge, 1981). Chodzi więc *de facto* o sposób zabezpieczenia interesów, które aktualnie posiadają żywi¹⁹. Schemat uzasadniania wyglądałby następująco: istnieje obowiązek realizacji przedśmiertnej preferencji X-a, ponieważ istnieje grupa osób, w której interesie leży podtrzymanie reguły gwarantującej realizację ich własnych przedśmiertnych preferencji. Joan C. Callahan (1987) twierdzi z kolei, że to, co Feinberg określa mianem przetrwałych interesów zmarłego, to interesy, które znalazły innych – żyjących – nosicieli. Tymi nosicielami miałyby być niekiedy osoby, wobec których zostały wyrażone przedśmiertne dyspozycje (przypadek zapisów testamentowych), niekiedy wszyscy żyjący

¹⁹ „Zdaniem Partridge'a szacunek dla zmarłych wraz z jednym z jego konstytutywnych przejawów – poszanowaniem przedśmiertnych dyspozycji osób zmarłych – można niejako wyprowadzić z analizy kryteriów osobowości moralnej oraz z klasycznej umowy społecznej. Osoba to byt pojmujący siebie jako istotę czującą, refleksywną, ograniczoną pod względem fizycznym i czasowym, byt, który postrzega siebie jako świadomy, trwający w czasie podmiot, jest więc w stanie wykroczać (w wyobraźni) poza czas i miejsce swojego biologicznego istnienia oraz – w tym miejscu zaczynamy już mówić o osobowości moralnej – dostrzegać tam rzeczy dla siebie ważne (stany rzeczy, idee, instytucje). W przypadku dojrzałej osoby moralnej wymienione właśnie warunki wytwarzają także zdolność do moralnej abstrakcji, czyli umiejętność wyprowadzania z jednostkowych konkretnych przypadków, ogólnych kategorii moralnych oraz ich bezstronnej oceny. Osoba moralna konstruuje plany wykraczające poza czas i miejsce swojego biologicznego istnienia, musi zatem polegać na kontraktach i umowach. Sprowadzając ten ogólny schemat do zagadnień będących przedmiotem rozważań: człowiek konstruuje plany dotyczące pośmiertnych losów swojego ciała, ponieważ jest w stanie antycypować i ocenić je już teraz, jeśli zaś chodzi o ich realizację, musi polegać na umowie, czyli nałożonym na innych zobowiązaniu. Dlaczego jednak inni mają być zobowiązani do realizacji przedśmiertnych planów (preferencji, dyspozycji itp.) zmarłych? Ponieważ – jako osoby moralne w podanym powyżej znaczeniu – są zainteresowani tym, by kiedyś zrealizowano ich własne przedśmiertne preferencje i dyspozycje. Obowiązki wobec zmarłych są więc pochodną praktyk, które większość ludzi uznaje za warte podtrzymania ze względu na własne, dotyczące siebie samych preferencje. Powinniśmy szanować zmarłych, także poprzez realizację ich przedśmiertnych dyspozycji, ponieważ chcemy, by w przyszłości z szacunkiem obchodzono się z naszymi zwłokami i realizowano nasze przedśmiertne zalecenia” (Dryla, 2020, s. 20).

(przypadek nieszkalowania imienia zmarłego), o ile dzielają oni wyrażone w tzw. przetrwałych interesach wartości. W tym wypadku schemat uzasadnienia wyglądałby więc inaczej: istnieje obowiązek realizacji przedśmiertnej preferencji X-a, ponieważ istnieje ktoś, kto podziela wartości wyrażone w owej preferencji, zaczyna ją więc traktować jako własną. Wreszcie Lori Andrews (Nelkin, Andrews, 1998) odwołuje się do negatywnego wpływu emocjonalnego, jaki na bliskich zmarłego wywrze zapewne niewłaściwe traktowanie jego zwłok, szarganie jego dobrego imienia czy ignorowanie przedśmiertnych preferencji. W tym wypadku istnienie obowiązku realizacji przedśmiertnej preferencji X-a zostałyby więc skorelowane z dobrem bliskich i rodziny zmarłego, którym zależy na tym, by był on (a właściwie pamięć o nim i jego spuścizna) traktowany z należytyym szacunkiem.

Wracając do przypadku Kazimierza: zachowanie Zbigniewa z całą pewnością należy uznać za niewłaściwe, jeśli zgodzimy się, że utrzymanie reguł dotyczących poszanowania zmarłych i ich przedśmiertnej woli jest społecznie pożądane, ponieważ pozwala zabezpieczyć realizację preferencji znacznej części członków społeczeństwa. Jeżeli natomiast spróbujemy odwołać się do któregoś z dwóch pozostałych schematów, sprawa nie będzie tak oczywista. Po pierwsze, Z ewidentnie nie podziela systemu wartości K: dla testatora istotna była bardzo konkretnie, a przede wszystkim elitarnie, rozumiana wartość artystyczna, „wykonawcy” jego woli ewidentnie bliższe jest podejście merkantylne. Nie można więc uznać, że preferencje i wartości K znalazły nowego nosiciela, a zatem nie ma jak uzasadnić obowiązku ich poszanowania. Do podobnego wniosku dojdziemy, odwoławszy się do preferencji osób bliskich zmarłemu: jedynym bliskim mizantropa Kazimierza był jego przyjaciel Zbigniew. Trudno byłoby twierdzić, że dobrowolnie sprzeniewierzając się przedśmiertnej woli K, sam na siebie wywiera negatywny wpływ emocjonalny.

Reasumując: dokładniejszy namysł ujawnia poważne trudności, z jakimi nie radzi sobie koncepcja pośmiertnych szkód. Dotyczą one między innymi nieistniejącego aktualnie podmiotu szkody czy wyjątkowo niejasnej kwestii odpowiedzialności. Niemniej niewątpliwy plus tego stanowiska stanowi jego zgodność z przedrefleksyjnymi intuicjami moralnymi: wskazuje, że pewne zachowania wobec zmarłych są niewłaściwe i daje mocny powód, by tego nie robić. Stanowiska konkurencyjne albo w ogóle nie pozwalają uznać owej niestosowności (argument z nieprzewyższalności szkody śmierci), albo nie wyposażają jej w odpowiednio mocną rację (argument

z koniecznego związku między szkodą a dobrostanem podmiotu). Jeśli zaś chodzi o zreferowane właśnie próby niezależnego uzasadnienia tzw. obowiązków wobec zmarłych, to jedynie propozycja Partridge'a ma walor niezależnej od kontekstu stabilności. W dwóch pozostałych wypadkach wszystko właściwie zależy od poglądów i systemów wartości bliskich zmarłego tudzież osób, których mogłyby dotyczyć jego przedśmiertne dyspozycje.

Bibliografia

- Broad, C.D. (1971). Egoism as a Theory of Human Motives. W: C.D. Broad (red.), *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy* (s. 247–261). London: George Allen & Unwin.
- Buchanan, A. (1988). Advance Directives and the Personal Identity Problem. *Philosophy and Public Affairs*, 17 (4), 277–302.
- Callahan, J.C. (1987). On Harming the Dead. *Ethics*, 97 (2), 341–352.
- Dryła, O. (2020). Dwugłos w sprawie dopuszczalności badań naukowych z wykorzystaniem ludzkiego materiału biologicznego. Problemy prawne z perspektywy etycznej. *Forum Prawnicze*, 3 (59), 16–27.
- Feinberg, J. (1974). The Rights of Animals and Unborn Generations. W: W. Blackstone (red.), *Philosophy and Environmental Crisis* (s. 43–68). Athens: University of Georgia Press.
- Feinberg, J. (2003). *The Moral Limits of the Crime Law Volume 1: Harm to Others*. Oxford Scholarship Online.
- Glannon, W. (2001). Persons, Lives, and Posthumous Harms. *Journal of Social Philosophy*, 32 (2), 127–142.
- Hume, D. (1975). *Badania dotyczące zasad moralności. Dodatek II – O samolubstwie*. Tłum. A. Hochweld. Warszawa: PWN.
- Levenbook, B.B. (1984). Harming Someone after His Death. *Ethics*, 94 (3), 407–419.
- Luper, S. (2004). Posthumous Harm. *American Philosophical Quarterly*, 41 (1), 63–72.
- Luper, S. (2019). Death. W: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/death>.
- Nelkin, D., Andrews, L.B. (1998). Do the Dead Have Interests? Policy Issues for Research After Life. *American Journal of Law & Medicine*, 24 (2–3), 261–291.

- Partridge, E. (1981). Posthumous Interests and Posthumous Respect. *Ethics*, 91 (2), 243–264.
- Portmore, D.W. (2007). Desire Fulfillment and Posthumous Harm. *American Philosophical Quarterly*, 44 (1), 27–38.
- Rachels, J. (1986). *The End of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W.D. (1939). *Foundation of Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, J.S. (2014). Death, Posthumous Harm, and Bioethics. *Journal of Medical Ethics*, 40 (9), 636–637.
- Twardowski, K. (1927). Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie? W: K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne* (s. 362–367). Lwów: Książnica-Atlas.

CONCEPTION OF POSTHUMOUS HARM – IS IT WORTH OF SUSTAIN?

Summary

The question of an origins and a range of ours duties to the deceased is a crucial issue conditioning the possibility of practical decisions according to such different branches of science as archeology (the rules of exploring and exhibiting of human remains) and biomedicine (the rules of using human remains for research and educational purposes). The text is devoted to conception of posthumous harms by J. Feinberg along with its non-intuitive consequences, putting forward counter arguments, as well as alternative ideas.

MAŁGORZATA KOWALSKA*

ORCID: 0000-0002-4336-1549

POLICZALNOŚĆ I NIEPOLICZALNOŚĆ SPRAWIEDLIWOŚCI DYSTRYBUCYJNEJ W KONTEKŚCIE MEDYCZNYM I PANDEMICZNYM

Słowa kluczowe: dystrybucja, opieka medyczna, policzalność, niepoliczalność, sprawiedliwość, szczepienia, troska

Keywords: distribution, care, medical care, calculability, incalculability, justice, vaccines

Niepoliczalna sprawiedliwość każe nam liczyć [...] musimy kalkulować, negocjować relację między tym, co policzalne i tym, co niepoliczalne, i to negocjować bez reguły.

(Jacques Derrida, *Force de loi*¹)

* Wioletta Małgorzata Kowalska – profesor(ka) filozofii w Uniwersytecie w Białymstoku, dyrektor(ka) Instytutu Filozofii, zajmuje się zwłaszcza współczesną filozofią francuską oraz filozofią społeczno-polityczną i etyką, autorka m.in. książek *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy* i *Demokracja w kole krytyki*; tłumaczka francuskojęzycznej literatury filozoficznej.

Address for correspondence: University of Białystok, Institute of Philosophy, Plac NZS 1, 15-420 Białystok, Poland. E-mail: m.kowalska@uwb.edu.pl.

¹ I. Derrida, *Force de loi*, Galilée, Paris, 1994, s. 64 (tłumaczenie własne).

Ideał policzalności

Już Arystoteles, pisząc o rodzajach sprawiedliwości, odwoływał się do relacji matematycznych: równości arytmetycznej lub geometrycznej. Sprawiedliwość dystrybucyjna rozpatrywana od strony formy jest w istocie operacją matematyczną. Polega na przypisaniu elementów jednego zbioru (różnego rodzaju dóbr, chociaż może chodzić również o kary) elementom innego zbioru (najprościej mówiąc, zbioru osób) wedle pewnej reguły. Relacja między elementami dwóch zbiorów powinna być wzajemnie jednoznaczna. W przypadku najprostszej wersji sprawiedliwości opartej na zasadzie równości arytmetycznej każdej osobie zostaje przyporządkowany jeden element ze zbioru dóbr o takiej samej wartości. W przypadku równości proporcjonalnej elementy ze zbioru dóbr przypisywane są już nie osobom lub jednostkom jako takim, lecz pewnym ich kategoriom wyodrębnionym na podstawie własności, takich jak zasługi lub potrzeby. Zakłada się, że zarówno elementy ze zbioru dóbr, jak i elementy ze zbioru osób są policzalne. Jest to założenie niekontrowersyjne w odniesieniu do podziału doskonale egalitarnego, gdy dobrami są pieniądze (albo taka sama ilość jakiegoś materialnego produktu), a w zbiorze osób wystarczy policzyć jednostki. Staje się bardziej wątpliwe, gdy w grę wchodzi podział dóbr symbolicznych lub „duchowych”, takich jak wolność lub opieka, które wydają się zasadniczo niepoliczalne w swej istocie czy po prostu treści. Zawsze można jednak określić przynajmniej liczbę takich niepoliczalnych co do treści dóbr, a także oszacować w sposób paramatematyczny zakres uprawnień, jakie obejmują (np. tyle a tyle rodzajów swobód o takim a takim zakresie albo tyle a tyle rodzajów opieki polegających na świadczeniu takich a takich usług w takim i takim stopniu). Również kiedy mamy do czynienia z podziałem nieegalitarnym, wedle kategorii osób wyróżnionych na podstawie pewnych własności, relacja między dzielonymi dobrami a tymi kategoriami może i powinna pozostać jednoznaczna: osobom posiadającym pewne cechy (wiek, zawód, poziom dochodów, stan zdrowia itd.) przypisuje się dobra uznane za proporcjonalne do wartości przypisanej tym cechom. Przez wartość należy tu rozumieć przede wszystkim stopień zasług lub poziom potrzeb, które również usiłuje się możliwie precyzyjnie szacować (np. wydajnością pracy, dochodem na jedną osobę w gospodarstwie albo długotrwałością i rodzajem choroby).

Można przyjąć, że taka jednoznaczność, zakładająca policzalność czy zasadniczą mierzalność zarówno rozdzielanych dóbr, jak i osób oraz

własności, na podstawie których są one rozdzielane w określony sposób, stanowi zarazem założenie i idealny horyzont sprawiedliwości dystrybucyjnej ujmowanej od strony formy. Stanowi ona również założenie i idealny horyzont formy prawa jako takiego.

Na tym poziomie ogólności forma w żaden sposób nie przesądza o konkretnej regule podziału. Nie wskazuje ani własności, które powinniśmy brać pod uwagę, ani określonej relacji między ilością i wartością dzielonych dóbr a takimi czy innymi własnościami osób. Nie wskazuje także dystrybutora czy regulatora, który taką relację miałby ustanawiać, aby można było ją uznać za sprawiedliwą. W teoriach liberalnych funkcję tę pełnić ma z jednej strony formalne prawo, z drugiej strony rynek, w teoriach etatystycznych – władza państwowa rozumiana jako władza ściśle polityczna, która może zmieniać, a nawet zawieszać prawo, i kształtować, a nawet znosić rynek. Istnieją zatem liberalne i nieliberalne – w szczególności komunistyczne – modele sprawiedliwości dystrybucyjnej, bardzo od siebie różne i względem siebie zgoła przeciwstawne. Istnieją także modele mieszane. Taki czy inny model nie ma jednak wpływu na formalną zasadę policzalności, zgodnie z którą sposób, w jaki dobra mają być rozdzielane w zbiorze osób, powinien być jak najbardziej jednoznaczny.

Jest oczywiste, że w realnym życiu społecznym sprawiedliwość dystrybucyjna nigdy tego formalnego ideału nie osiąga z trywialnych powodów. Gra jednostkowych i grupowych interesów, różne naciski i lobbingsi, brak kompetencji i niedbałość, a w końcu zwykła nieuczciwość sprawiają, że formalne zasady dystrybucji opartej na jednoznacznej relacji są nagminnie naruszane. Z punktu widzenia normatywnej etyki jest to przykry fakt, z którym należy się liczyć, zarazem go piętnując i analizując, ale dla statusu samej zasady policzalności nie ma on znaczenia.

Istnieją też bez wątpienia moralnie wybacalne pragmatyczne granice policzalności. W praktyce nie jest możliwe precyzyjne policzenie wartości czyjejs pracy, tym bardziej czyichś potrzeb, nawet gdy przyjmujemy stosunkowo jasne kryteria i chcemy się ich trzymać. Nie tylko dlatego, że w grę wchodzi zawsze „czynnik subiektywny”, ale i dlatego, że wszelkie własności, które możemy brać pod uwagę, np. wydajność pracy albo poziom potrzeb, są stopniowalne i *de iure* tworzą spektrum niemal nieskończone. Niepodobna adekwatnie wynagradzać za każdy stopień wydajności ani adekwatnie rekompensować każdy stopień jakiegoś deficytu, nawet gdyby teoretycznie dało się te stopnie rozróżnić i wyodrębnić. Zmuszeni jesteśmy upraszczać,

w spektrum licznych stopni wyodrębniać tylko pewne progi, dokonywać podziału na „grube” kategorie, podziału nieuchronnie przybliżonego. Jednak te pragmatyczne ograniczenia relacji wzajemnie jednoznacznej również nie naruszają ogólnej zasady. Gdy podziały są zbyt „grube”, wyodrębnione kategorie zbyt pojemne, gdy subsumują przypadki zbyt różne, mamy poczucie niesprawiedliwości i domagamy się większego zróżnicowania. Ideał jednoznacznego przyporządkowania pozostaje w mocy.

Z punktu widzenia etyki ciekawsze i ważniejsze są takie odchylenia od jednoznaczności i policzalności, które same płyną z inspiracji etycznej.

Sprawiedliwość niepoliczalna i moralna konieczność liczenia

Levinas, Derrida, Ricoeur – to przykłady myślicieli wrażliwych (choć w różnym stopniu) na to, co w idei sprawiedliwości niepoliczalne, niemierzalne, co wymyka się zasadzie adekwatnego i jednoznacznego podziału, co *ipso facto* wymyka się prawu, nawet najlepszemu.

Niewątpliwie najbardziej wyrazisty i wręcz skrajny jest pod tym względem przypadek etyki Levinasa. Formułowana przez niego idea sprawiedliwości nie ma w punkcie wyjścia nic wspólnego ze sprawiedliwością rozdzielczą, kwestionując samą jej formę opartą na zasadzie policzalności. Sprawiedliwość to w proponowanym ujęciu synonim bezgranicznej, nieskończonej odpowiedzialności za innego człowieka, i to odpowiedzialności niesymetrycznej, takiej, do której „ja” może i powinno poczuwać się wobec innego bez oglądania się na wzajemność (Levinas, 1998; 2000). To takie oddanie głosu innemu, które zasadniczo zawiesza prawa „ja”. „Ja” może mieć co najwyżej nadzieję, że jako inny dla innego będzie również adresatem czy źródłem analogicznego poczucia odpowiedzialności z jego strony, ale wzajemność nie jest elementem źródłowo sprawiedliwej relacji. Parasynonimem sprawiedliwości jest bezinteresowność, „zapomnienie o sobie” (Levinas, 2000, s. 267). Levinas podkreśla również, że sprawiedliwość nigdy nie jest dokonana, że związane z nią pragnienie rośnie w miarę zaspokajania, „karmi się własnym głodem” (Levinas, 1998, s. 19). Te akcenty Levinasowskiej koncepcji mają niewątpliwie charakter metafizyczny i wprost – choć w nieortodoksyjnym sensie – religijny. Za ich empiryczny analogon wolno jednak uznać poczucie zobowiązania, jakie opiekun, w szczególności rodzic, ale także ofiarny lekarz, odczuwa wobec swojego podopiecznego, dziecka czy

pacjenta, któremu chciałby dać wszystko, co możliwe, a nawet niemożliwe. Zderzenie z realną skończonością pomocy jest wtedy bolesne.

Na płaszczyźnie filozoficznej *sui generis* znaturalizowaną wersję Levinasowskiej etyki stanowi tzw. etyka troski, chociaż jej prekursorka, Carol Gilligan, podobnie jak Nel Noddings, nie uznawała troski za źródłową postać sprawiedliwości, lecz przeciwstawiała sobie te dwa pojęcia, sprawiedliwość wiążąc tylko z racjonalnością i ogólnymi zasadami, a więc z tym, co w proponowanym tu języku należy do obszaru policzalności, a czego modelowym ujęciem byłaby teoria sprawiedliwości Rawlsa (Gilligan, 1982/2015; Noddings, 1984). W późniejszych wersjach etyki troski opozycję między troską i sprawiedliwością będzie się jednak raczej relatywizować i zacierać, pokazując przynajmniej ich komplementarność i współlistnienie (Flanagan, Jackson, 1987), jeśli nie ich wzajemne przenikanie się².

Bardzo charakterystyczny dla etyki Levinasa jest również akcent położony na wyjątkowość jednostkowego podmiotu, każdego takiego podmiotu. Subsumowanie jednostek pod jakiegokolwiek ogólniejsze kategorie (rasy, klasy, płci, wieku, zawodu...) to dla autora *Całości i nieskończoności* rodzaj gwałtu na podmiotowości, sposób unieważniania fundamentalnych różnic i czynienia z jednostkowych podmiotów zamiennych elementów w obrębie całości. Podmioty, osobowe jednostki, zostają w ten sposób pozbawione Twarzy i wepchnięte w reżim anonimowości, który jest „nieładzki, choć nie brutalny” (Levinas, 1998, s. 293). Na tym polega podstawowy zarzut wobec koncepcji sprawiedliwości dystrybucyjnej we wszystkich jej możliwych wariantach. Podział „każdemu tyle samo” opiera się w istocie na założeniu, że wszyscy są tacy sami, a podział wedle kategorii – że takie same lub wystarczająco podobne jednostki objęte są wspólną kategorią, a istotne różnice mają charakter zbiorowy.

Warto zaznaczyć, że dla Levinasa wyjątkowość każdej jednostki nie polega na unikalnej kombinacji empirycznych cech, które mają też sens ogólny, tj. przysługują w różnym stopniu wszystkim, a przynajmniej wielu innym jednostkom. Sama próba opisanie jednostkowej subiektywności za pomocą wykazu takich cech czy własności jest już przejawem ślepoty

² Zarys ewolucji feministycznej etyki troski oraz jej porównanie z bardziej klasycznymi i „męskimi” rodzajami etyki, w których pojęcie troski także występuje, choć nie jest pierwszoplanowe i nie przeciwstawia się pojęciu sprawiedliwości, można znaleźć w: Maciej Uliński (2012), *Etyka troski i jej pogranicza*, Kraków: Wydawnictwo Aureus.

na wyjątkowość subiektywności jako takiej. Ta wyjątkowość, związana z jedynym dla każdego „wnętrzem”, jedyną „tożsamością”, ma charakter fenomenologiczno-ontologiczny, a ostatecznie metafizyczny. Jednak także znaturalizowanie myśli Levinasa i sprowadzenie owej wyjątkowości do unikalnego zbioru cech biologicznych, psychologicznych i behawioralnych pozwala kwestionować zasadę sprawiedliwości dystrybucyjnej. Jeżeli w zbiorze osób nie ma dwóch takich samych „egzemplarzy”, o takich samych możliwościach i dokonaniach, jeżeli różnych jednostek nie da się nawet ze sobą porównać bez pomijania tego, co stanowi właśnie o ich odmienności, to nie istnieje reguła umożliwiająca jednoznaczne przypisanie tym osobom dóbr na miarę każdej z nich.

Wniosek, jaki stąd płynie, jest w sumie dość banalny: tym, co nieuchronnie nie mieści się w samej formie sprawiedliwości rozdzielczej, niezależnie od jej konkretnego modelu, jest (a) nieokreślony i nieograniczony zakres dobra, jaki można pragnąć ofiarować innemu człowiekowi, (b) jednostkowość, ogromna różnorodność przypadków jednostkowych. Dotknęliśmy już tego problemu, wspominając o pragmatycznych ograniczeniach zasady policzalności. Teraz jednak widać, że chodzi o coś więcej niż pragmatykę, bo ograniczenie ma charakter strukturalny. Każda dystrybucja w jakimś zbiorze każe pojmować dobra jako zasadniczo ograniczone, a elementy zbioru osób albo jako zasadniczo takie same, albo różne ze względu na określone cechy, które jednak nigdy nie odpowiadają tylko jednemu przypadkowi, lecz zawsze pewnej kategorii.

Derrida w swoich wypowiedziach na temat sprawiedliwości bywa wobec Levinasa krytyczny, ale przejmuje, a raczej na swój sposób podejmuje i rozwija wątek sprawiedliwości niemierzalnej, niepoliczalnej i „nieobliczalnej”. W eseju *Force de loi* (Derrida, 1994) przeciwstawia – w pierwszym ruchu – sprawiedliwość prawu, podkreślając związek tego ostatniego z przemocą. Równie silnie podkreśla sprzeczność między ogólnym charakterem prawa a wyjątkowością jednostkowych przypadków. Sprawiedliwość ujmowana z tej perspektywy zasadniczo wykracza poza prawo i poza wszelkie reguły podziału, jest tylko i aż pewnym pragnieniem i obietnicą. Obietnicą czego? Można się jedynie domyślać, że nie chodzi o zaspokojenie wszelkich potrzeb i roszczeń, lecz o rodzaj idealnej harmonii, która w kulturze gościnności i przebaczenia nastalaby między ludźmi bez przemocy i bez konieczności uciekania się do mediacji prawa. Sprawiedliwość jest z definicji utopią albo, jak woli to ujmować Derrida, ideą mesjańską.

W myśli Paula Ricoeura temat niemierzalnego charakteru sprawiedliwości jest obecny w sposób bardziej dyskretny. Inaczej niż Levinas i Derrida, autor *Le juste* od początku dostrzegał pozytywny związek sprawiedliwości z prawem i dystrybucją (Ricoeur, 1995). Odróżniał sprawiedliwość od miłości, która wybacza i daje za nic (Ricoeur, 2015). Ale również on zaznaczał granicę tego, co w sprawiedliwości rozumianej jako sprawiedliwość rozdzielcza może zostać zmierzone i uogólnione, przekute w normę i regułę podziału. Chociaż do pewnego stopnia sympatyzował z teorią sprawiedliwości Rawlsa, zgadzał się także z „komunitariańskimi” krytykami, takimi jak Waltzer, że istnieją różne sfery sprawiedliwości, którymi rządzą różne reguły podziału, i że te reguły kształtują się historycznie i mają charakter kulturowy (Ricoeur, 1995). Ale nie to jest z naszego punktu widzenia najważniejsze. Ważne jest przede wszystkim, że według Ricoeura zasadzie policzalności wymykają się, by tak rzec, punkt wyjścia oraz punkt dojścia sprawiedliwości rozdzielczej. W punkcie wyjścia potrzebna jest troskliwość, troska o innego człowieka wykraczająca poza egoistyczne potrzeby (choć niewymagająca asymetrycznej, całkowicie bezinteresownej i nieskończonej odpowiedzialności) – na tym poziomie Ricoeur zbliża się do „etyki troski”, choć nie posługuje się tym terminem i nie wchodzi w dialog z przedstawiciel(k)ami tego nurtu we współczesnej etyce (Ricoeur, 2005, s. 319–320, 362–375). W punkcie dojścia zaś potrzebna jest mądrość praktyczna, która dla Ricoeura jest też nieuchronnie mądrością tragiczną, świadomością konfliktu i braku jednoznacznych odpowiedzi (Ricoeur, 2005, s. 397–413). Troska poprzedzająca normę i mądrość praktyczna, która w pewien sposób stosowanie normy wieńczy i uzupełnia, mają charakter indywidualizujący, zwracają się do jednostek. Troskliwość jeszcze normy ani reguły nie potrzebuje, a mądrość w pewien sposób je relatywizuje w obliczu konkretnego jednostkowego przypadku. Ta ostatnia potrzebna jest zwłaszcza w sytuacji konfliktu norm, ale także wtedy, gdy norma jest zbyt ogólna albo jednostronna, gdy zanadto abstrahuje od złożoności życia. Na swój wyważony sposób Ricoeur podziela zatem przekonanie, że granicą zarazem prawa, jak i sprawiedliwej dystrybucji jest wyjątkowość poszczególnych przypadków.

Jest jednak i druga strona medalu. Mimo mniej lub bardziej silnego akcentu położonego na to, co w sprawiedliwości niemierzalne, wszyscy wspomniani autorzy, nie tylko Ricoeur, rozumieją też doskonale konieczność „liczenia” i ustalania ogólnych reguł. I to konieczność moralną, a nie podyktowaną jedynie względami pragmatycznymi. Jest tak już w filozofii

Levinasa. Przyznaje on przecież w późniejszych tekstach, że słowo „sprawiedliwość” jest bardziej na miejscu nie w odniesieniu do asymetrycznej relacji odpowiedzialności za konkretnego innego, lecz w sytuacji, gdy jest wielu innych, także nieznanych (Levinas, 1994, s. 148). Gdy innych jest wielu – a tak jest zawsze – pojawia się moralna konieczność ich liczenia, zestawiania ze sobą i porównywania ich zachowań, czynów oraz potrzeb, chociaż ich subiektywne „wnętrza” pozostają wyjątkowe i nieporównywalne (Levinas, 2000, s. 263). W tym sensie z samej inspiracji etycznej płynie konieczność ogólnych praw (przyznających wszystkim te same zasadnicze uprawnienia i obowiązki) oraz reguł dystrybucji (pozwalających, najogólniej rzecz biorąc, dzielić pewne dobra wedle zasług, inne wedle potrzeb, a zgodnie z duchem i literą Levinasowskiej myśli, przede wszystkim wedle potrzeb).

Derrida był jeszcze bardziej świadomy konieczności „liczenia” w imię samej sprawiedliwości. W drugim ruchu analizy przedstawionej w *Force de loi* zauważa, że „niepoliczalna” sprawiedliwość może być groźna i stawać się najgorszą niesprawiedliwością, że „jest zawsze w bezpośrednim pobliżu zła, nawet najgorszego zła, bo zawsze może zostać przejęta przez najbardziej perwersyjną kalkulację” (Derrida, 1994, s. 61). Chodzi oczywiście o zagrożenie arbitralnością, tyranią tych, którzy uznają siebie za sprawiedliwych albo którzy cynicznie żerują na pragnieniu sprawiedliwości i ofiarności innych. Ale także o niebezpieczeństwo związane z samą otwartością na innego i ofiarnością, bo inny może tych „moich” cech nadużyć. Dlatego „niepoliczalna sprawiedliwość każe liczyć”. Że samo to liczenie jest – powinno być – negocjowaniem między tym, co policzalne i tym, co niepoliczalne, i że odbywa się bez reguły – do tego jeszcze dojdziemy. Tymczasem ważne jest ustalenie, że ostatecznie ani Levinas, ani Derrida, jeśli bierzemy pod uwagę całość ich refleksji, a nie oderwane wątki, bynajmniej nie kwestionują konieczności liczenia w szerokim, ale także wąskim i najbardziej dosłownym sensie słowa. Chcąc czynić sprawiedliwość, trzeba wiedzieć także i przede wszystkim, ilu ludzi ma ona dotyczyć. A następnie liczyć lub raczej już tylko „liczyć” ich dające się uogólnić cechy, na podstawie których mają być sprawiedliwie czymś obdzielani.

Niepoliczalne w policzalnym

Rozważania Levinasa, Derridy, a nawet Ricoeura są bardzo ogólne i często wyrażone językiem raczej metaforycznym niż analitycznym. Zanim spróbujemy odnieść te ogólne myśli do analizy sytuacji pandemicznej, postarajmy się ująć relację między policzalnością i niepoliczalnością w sprawiedliwości rozdzielczej w nieco bardziej precyzyjny, choć wciąż ogólny sposób.

Niepoliczalność wkrada się do koncepcji sprawiedliwości dystrybucyjnej na kilku poziomach. Po pierwsze, w tej mierze, w jakiej każda konkretna koncepcja sprawiedliwego podziału ma nie tylko matematyczną formę, ale także określoną treść, zakłada ona pewne wartości oraz wybór między nimi. Nic nie pozwala sądzić, że postrzeganie wartości oraz dokonywanie między nimi wyboru daje się w zrozumiałym sensie słowa zmatematyzować, policzyć czy zalgorytmizować. Można oczywiście policzyć statystyczny rozkład moralnych preferencji w badaniach socjologicznych czy psychologicznych, a być może nawet zmierzyć związki między określonymi preferencjami a predyspozycjami genetycznymi i czynnikami neurofizjologicznymi, można również wprowadzić do tzw. sztucznej inteligencji algorytmy, zgodnie z którymi będzie ona dokonywała określonych „wyborów”, ale nie da się na tej podstawie rozstrzygnąć, które preferencje są moralnie słuszne czy lepsze. To, czy za podstawową wartość uznajemy równość, czy tak lub inaczej definiowaną zasługę; czy rolę regulatora w dystrybucji różnych dóbr gotowi jesteśmy powierzyć rynkowi, czy nie – to wybór, którego nie uzasadniamy moralnie odwoływaniem się do statystyk (choć nie ulega wątpliwości, że takimi uzasadnieniami często posługują się politycy i prawodawcy). W końcu możemy chcieć matematycznie dowieść, że jakaś reguła podziału jest korzystniejsza dla wszystkich, na przykład zwiększając poziom zamożności każdego albo zadowolenia z życia i stanu zdrowia także tych, którzy są w najgorszej sytuacji – zgodnie z drugą zasadą sprawiedliwości Rawlsa. Łatwiej jednak wykazać, że takie obliczenia nie są nigdy ideologicznie i moralnie neutralne. W tym sensie wybór moralny, sama wrażliwość na wartości pewnego rodzaju stanowi czynnik zarazem podstawowy i niepoliczalny. Ten czynnik leży u podstaw każdej konkretnej koncepcji „policzalnej” sprawiedliwości rozdzielczej, decydując o wyborze konkretnej reguły.

Dodajmy, że „niepoliczalnego” charakteru preferencji moralnych nie eliminuje zasada bezstronności i postulowana przez Rawlsa „zasłona

niewiedzy” (Rawls, 2010, s. 208–215). Ta ostatnia dotyczy tylko naszej pozycji w społeczeństwie związanej z indywidualnymi cechami, ale nie rodzajów i hierarchii wartości, nawet jeżeli nie chcemy ich nazywać wartościami, lecz, jak Rawls, „podstawowymi dobrami”. Krytycy Rawlsa słusznie zauważali, że jego teoria sprawiedliwości w istocie zawiera silne i dyskusyjne założenia moralne, np. dotyczące priorytetu jednostkowej wolności. Nie znaczy to, że idea bezstronności jest pusta albo moralnie bezużyteczna. Znaczący to, że bezstronni możemy być jedynie na gruncie uprzednio przyjętej hierarchii wartości czy na podstawie ogólnych intuicji moralnych. Nie istnieje bezstronność absolutna.

Po drugie i w ścisłym związku z tym, co po pierwsze, zasadzie polityczności wymykają się cele, jakie przyświecają takiej lub innej koncepcji sprawiedliwego podziału. Czy sprawiedliwym podziałem jest taki, który przede wszystkim służy wyrównywaniu szans, a nawet rezultatów, czy taki, którego celem jest przede wszystkim wspieranie jednostek i grup najbardziej „użytecznych” (zdolnych, pracowitych, wykonujących określony rodzaj pracy...)? Taki, który najlepiej służy interesom większości, czy taki, który najlepiej chroni mniejszości i przede wszystkim chroni słabych? Dyskusje krążące wokół tych pytań trwają od bardzo dawna i nic nie zapowiada ich końca. Czasem, może nawet często, między różnymi i sprzecznymi koncepcjami sprawiedliwego podziału związanymi z różnymi celami dochodzi do kompromisów, ale nie widać możliwości ich całkowitego pogodzenia.

Po trzecie, matematycznej ścisłości wymykają się kryteria stosowane do dzielenia zbioru osób na różne kategorie. Wydawałoby się, że jest przynajmniej kilka takich, które są łatwo policzalne, tzn. łatwo na ich podstawie wyodrębnić kategorie i wpisać do nich ściśle określoną liczbę osób, np. kryterium wieku, płci, a nawet wykonywanego zawodu. Tyle że takie łatwe kryteria nie mają same przez się żadnej wartości moralnej i żadnego związku ze sprawiedliwością. Twierdzenie, że każda osoba w określonym wieku albo wykonująca określony zawód powinna otrzymywać taką samą ilość pewnych dóbr (powiedzmy świadczeń finansowych albo zdrowotno-opiekuńczych) niezależnie od innych jej cech, w szczególności od rodzaju potrzeb, byłoby z moralnego punktu widzenia absurdalne. Łatwo mierzalne kryteria mogą być dla sprawiedliwości dystrybucyjnej ważne tylko o tyle, o ile łączą się z innymi, trudniej mierzalnymi lub wręcz niemierzalnymi, takimi jak „zasługa”, „potrzeba”, „użyteczność społeczna” albo „stan zdrowia”. Wprawdzie te nieostre kryteria też jakoś się szacuje, ale tylko na gruncie

określonej hierarchii wartości oraz zawsze ograniczonej wiedzy. Nie istnieje niekontrowersyjna miara potrzeb ani zasług. Ani nawet stanu zdrowia, bo jak policzyć i rozsądzić, czy osoba cierpiąca na depresję jest w lepszym, czy gorszym stanie zdrowia niż osoba chora na cukrzycę? Jeszcze do tego problemu wrócimy. Na razie powiedzmy tyle: nawet gdy zgodzimy się co do celów, jakim miałyby służyć jakaś reguła podziału, nie da się policzyć inaczej, niż dokonując mniej lub bardziej arbitralnych wyborów, do kogo konkretnie, do jakiego zbioru osób, ta reguła powinna mieć zastosowanie. Dodajmy, że samo określenie kryterium, wedle którego w zbiorze osób można wyróżnić pewne kategorie uznane za relewantne w stosunku do założonych celów, jest kwestią „niepoliczalnego” wyboru. Czy kiedy przez określony podział dóbr chcemy wyrównywać możliwości, powinniśmy kierować się raczej kryterium ekonomicznym (troszcząc się zwłaszcza o osoby najuboższe), czy raczej kryterium stanu zdrowia (troszcząc się zwłaszcza o chorych i niepełnosprawnych), a jeśli oboma na raz, to w jakiej proporcji?

Wreszcie, o czym była już mowa, niepoliczalność wiąże się z nieskończoną różnorodnością przypadków jednostkowych. Dodajmy, że chociaż sprawiedliwość rozdzielcza jest na tę różnorodność w istotnym sensie ślepa, nie może to być ślepotą całkowita. Samo wyodrębnienie pewnych kategorii zakłada dostrzeganie różnic między jednostkami pod określonym względem. Wysubtelniając różnicowanie, dostrzegamy, że niektóre jednostki źle mieszczą się w przypisanych im kategoriach. Taka obserwacja może skłaniać do zmiany, doprecyzowania lub skomplikowania kryteriów podziału. Ale może też skłaniać do robienia wyjątków od reguły. Wiele przemawia za tym, że sprawiedliwy podział nie tylko może, ale wręcz powinien dopuszczać wyjątki, zwłaszcza jeżeli reguły z jakichś powodów nie można zmienić. Pytanie brzmi, kto i na jakiej podstawie może o tym decydować.

Podsumowując ten wątek, powiedzmy, że niepoliczalność jest dla konkretnej koncepcji sprawiedliwości rozdzielczej równie konstytutywna jak policzalność, która charakteryzuje jej formę. Nie jest więc tak, że istnieją dwie zasadniczo różne i wręcz przeciwstawne koncepcje sprawiedliwości: policzalnej i niepoliczalnej, związanej z ogólną normą, prawem i regułami dystrybucji, oraz z tym wszystkim niezwiązaną, opartą na samej trosce albo czysto metafizycznej, eschatologicznej i utopijnej. Policzalność i niepoliczalność to dwa wymiary jednej koncepcji sprawiedliwości, każdej takiej koncepcji.

Liczenie jest ważne. Powiedzieliśmy, że stanowi formę sprawiedliwości rozdzielczej, ale trzeba teraz dodać, że jest to forma aktywna, wpływająca także na treść. Od tego, jak dokładnie policzymy dochody osób, ustalając skalę nierówności ekonomicznej, w znakomitym stopniu zależy decyzja dotycząca celów sprawiedliwego podziału i kryteriów, jakie należy przyjmować przy wyodrębnianiu kategorii płatników określonych podatków albo grup wymagających finansowego wsparcia ze środków budżetowych. Od tego, jak dokładnie zmierzmy stan fizycznego i psychicznego zdrowia w zbiorze osób, jak wiele chorób wyodrębnimy, na ile precyzyjnie zmierzmy czasochłonność i kosztochłonność ich leczenia, zależy konkretna propozycja dotycząca wysokości budżetu na ochronę zdrowia i sprawiedliwych zasad jego dzielenia. Wcześniejszych uwag o znaczeniu tego, co niepoliczalne, nie należy więc w żadnym razie rozumieć jako krytyki ideału policzalności, a jedynie jako oddanie temu, co niepoliczalne, należnej mu sprawiedliwości.

Sprawiedliwy podział świadczeń medycznych na przykładzie dystrybucji szczepionek przeciwko Covid-19

Zmniejszmy teraz poziom ogólności rozważań i przyjrzyjmy się problemowi policzalności i niepoliczalności sprawiedliwego podziału w kontekście dystrybucji opieki medycznej, zwłaszcza zaś w kontekście szczegółowego i pod pewnymi względami szczególnego przypadku, jakim jest dystrybucja szczepionek przeciwko Covid-19.

Dystrybucja świadczeń medycznych w krajach z publicznym, solidarnościowym systemem ochrony zdrowia (który na mocy niepoliczalnego wyboru moralnego pozwalam sobie uznać za moralnie słuszny) opiera się *de iure* na połączeniu reguły egalitarnej (wszyscy obywatele mają takie samo konstytucyjne prawo do opieki medycznej) z zasadą proporcjonalności (świadczenia oferowane są tym, którzy ich potrzebują i w stopniu, w jakim ich potrzebują). Pomińmy problem finansowania ochrony zdrowia i finansowych granic faktycznie dostępnej opieki, który wymagałby osobnej analizy. Odłóżmy na bok kwestię faktycznie nierównego do niej dostępu zależnego nie tylko od zasobności portfela, ale też od pozycji społecznej. Jest oczywiste, że te granice w sposób najbardziej bezwzględny wyznaczają obszar tego, co realnie można zrobić i co jest faktycznie robione dla ochrony

życia i zdrowia potrzebujących. Z interesującego nas teraz punktu widzenia ciekawsze są jednak inne granice.

Jak, niezależnie od ilości środków, jakie można na ten cel przeznaczyć, wyliczyć rodzaj świadczeń należnych choremu? Liczbę potrzebnych badań, czas niezbędnej hospitalizacji, ilość i rodzaj leków? Określenie tego zależy w ogromnym stopniu od poziomu wiedzy medycznej (w ogóle i konkretnego lekarza), ale nie tylko. Zależy również od decyzji o charakterze moralnym podejmowanych zarówno przez prawodawców i rządzących, jak i przez konkretnych lekarzy. Czy należąca się każdemu ochrona zdrowia dotyczy ostatecznie ochrony podstawowej, ma miejsce w odniesieniu do stosunkowo najczęstszych i najlepiej rozpoznanych schorzeń, czy również chorób rzadkich i trudnych do wyleczenia albo nieokreślonego złego samopoczucia? Jak traktować pacjenta, któremu nie wiadomo, co jest (dotychczasowe badania nic nie wykazały), ale który ciągle się skarży? Badać dalej, czy uznać za hipochondryka? Ten trywialny z pozoru przykład dobrze pokazuje nieostrość granic należytej opieki i udział „niepoliczalnej” decyzji w ich określaniu. Podobna trudność wiąże się z wyznaczeniem granic tzw. uporczywej terapii. Określenie zakresu należnych świadczeń nieuchronnie obejmuje elementy niepoliczalne. W tym określenie czasu i uwagi, jakiej wymagają różne przypadki.

Podstawowy dylemat, przed jakim staje system dystrybucji świadczeń medycznych, daje się nazwać dylematem ilości i jakości. Nie sposób poświęcić adekwatnej ilości środków, czasu i uwagi leczeniu wszystkich przypadków, nie da się nawet określić miary tej adekwatności. Jest wprawdzie oczywiste, że człowiek ciężko chory wymaga więcej opieki i różnych świadczeń niż lżej chory, ale spektrum ciężkości przypadków jest bardzo szerokie. Co więcej, trudno uznać za sprawiedliwe poświęcanie całej uwagi tylko ciężkim przypadkom kosztem tych mniej ciężkich (które mogą stać się ciężkimi, jeśli zostaną zaniedbane). Ale i odwrotnie: trudno uznać za sprawiedliwy taki system lecznictwa, który dba tylko o średni statystyczny poziom zdrowia, nie troszcząc się o przypadki wymagające szczególnej uwagi. Jest to empiryczny wariant dylematu opisanego przez Levinasa, gdy istnienie trzeciego w pewien sposób relatywizuje i ogranicza „nieskończoność” zobowiązania wobec drugiego. Nie widać innego sposobu na uniknięcie tego dylematu niż balansowanie – samo w sobie „niepoliczalne” – między ilością i jakością, między powszechnością i głębią należytej opieki.

Przejdźmy do problemu szczepień. Inaczej niż leczenie, do którego prawo mają *de iure* wszyscy, ale które dotyczy tylko aktualnie chorych, szczepienie dotyczy wszystkich, którzy mogą zachorować, a więc, co do zasady, wszystkich w ogóle. Każdy nie tylko może zachorować, ale też stać się źródłem choroby innych. Celem jest więc nie tylko ochrona jednostek, ale całej populacji, a co za tym idzie, zaszczepienie takiej liczby osób, która dawałaby odporność zbiorową. Jeśli nie wszystkich, to wystarczająco wielu, np. – zgodnie z aktualną wiedzą medyczną – 70%.

Pierwsze narzucające się pytanie brzmi, jaki zakres należy nadawać „wszystkim”, tzn. jak duży powinien być zbiór osób, w obrębie którego szczepionki będą rozdzielane. Nie chodzi tu o różnicę między 100 i 70% populacji, lecz o zakres samych 70%. Etyczny uniwersalizm nie pozwala zakreślać żadnych granic odpowiadających grupowym, narodowym, a nawet międzynarodowym partykularyzmom. „Wszyscy” to z tej perspektywy cała ludzkość. Sprawiedliwa dystrybucja szczepionek oparta na założeniu, że zdrowie jest dobrem podstawowym, a jego ochrona podstawowym i uniwersalnym prawem człowieka, nie może faworyzować obywateli określonego kraju czy kręgu kulturowo-politycznego, np. krajów należących do UE. Taką uniwersalistyczną perspektywę wspiera wiedza medyczna, zgodnie z którą wirus nie zna granic i na dłuższą metę odporność można uzyskać tylko w skali globalnej albo wcale.

Z drugiej strony etyka, także ta, którą proponują Levinas, Derrida czy Ricoeur, nie nakazuje zrównywania zobowiązań wobec bliskich bliźnich z obowiązkami wobec całej ludzkości. Konkretna troska objąć może tylko zbiór skończony i relatywnie mały (w skrajnym wypadku tylko jednego „drugiego”). Nie jest więc moralnym skandalem, że każde państwo dba przede wszystkim o zaszczepienie własnych obywateli. Tego wymaga polityka i pragmatyka, ale również bliższy, bardziej bezpośredni charakter relacji ze współobywatelami czy współplemieńcami niż z ludźmi dalekimi i obcymi. Problemem moralnym jest nie tyle szczególna troska o „swoich”, ile przeciwstawianie im dalekich i obcych, pomijanie tych ostatnich, a w końcu walka o „swoich” ich kosztem. Podobnie jak w wypadku dylematu ilości i jakości, tu również jedynym słusznym rozwiązaniem wydaje się chwiejne balansowanie między biegunami uniwersalizmu i partykularyzmu.

Drugie pytanie brzmi, czy szczepienia powinny być dobrowolne, czy obowiązkowe. Nie ma na nie niekontrowersyjnej odpowiedzi. Z jednej strony, w tej mierze, w jakiej szczepienie jest rodzajem świadczenia

medycznego, należy do kategorii praw, a nie obowiązków. Z drugiej strony, ponieważ chodzi o chorobę zakaźną, zaszczepienie się jest nie tylko prawem, lecz również obowiązkiem wobec innych, w tym najbliższych. Można ten obowiązek sformułować w języku troski o innych. Troski nie sposób jednak nakazać. Trudno również lekceważyć obawy, że szczepionka, mimo zapewnień ze strony lekarzy, nie jest całkiem bezpieczna, a i nie wiadomo, czy na dłuższą metę skuteczna. Nawet gdy sądzimy, że w przypadku dużego zagrożenia epidemiologicznego zaszczepienie powinno być obowiązkowe, trudno nie zdawać sobie sprawy z zachodzącego tu konfliktu wartości i z „niepoliczalnego” charakteru takiej czy innej decyzji (o dobrowolności lub obowiązkowości zaszczepienia).

Jeszcze więcej moralnych problemów wiąże się z kolejnością szczepień. Ponieważ nie da się zaszczepić wszystkich jednocześnie, powstaje problem hierarchii. Stanowi on, przynajmniej do pewnego stopnia, odpowiednik problemu, kogo i jak dogłębnie należy leczyć, gdy chorych jest wielu.

W tym kontekście podstawowe znaczenie uzyskuje kwestia kryteriów, na podstawie których wyodrębnia się kategorie osób do zaszczepienia w pierwszej, drugiej i n-tej kolejności. Te kryteria są zaś związane z celami, jakie chce się osiągnąć³. Zaczniemy od celów.

Ogólnym celem jest oczywiście opanowanie pandemii, możliwie jak najszybsze i jak najbardziej skuteczne. Ale jest nim także ochrona życia jednostek. Na pewnym poziomie te cele wzajemnie się zakładają, ale na innym są ze sobą sprzeczne, a co najmniej nie są ze sobą tożsame. Epidemii można by zapewne skutecznie opanować, poświęcając pewną liczbę osób, w każdym razie nie troszcząc się zbytnio o ich los. Byłyby to osoby z małą liczbą kontaktów społecznych, zatem w niewielkim stopniu zagrażające innym, w dodatku mało „społecznie użyteczne”. Przynajmniej zatem ludzie starzy, niepracujący, żyjący samotnie. Z punktu widzenia celu, jakim jest samo opanowanie epidemii oraz statystyczne „dobro ogółu”, mogliby być zaszczepieni na końcu. Byłoby to rozwiązanie w oczywisty sposób sprzeczne z celem, jakim jest ochrona życia jednostek (każdej jednostki).

³ W poniższej analizie opieram się na oficjalnej pierwszej wersji Narodowego Programu Szczepień dostępnej na rządowej stronie internetowej: <https://www.gov.pl/web/szczepimysie/narodowy-program-szczepien-przeciw-covid-19>. Późniejsze uszczegółowienia, modyfikacje i bałagan związany z realizacją – a raczej brakiem realizacji – pierwotnego planu nie będą tu analizowane, chociaż mają oczywisty wymiar moralny.

Toteż nikt go chyba realnie nie proponował (zgłaszany tu i ówdzie postulat odizolowania ludzi starych i chorych od reszty społeczeństwa, choć moralnie bardzo wątpliwy, wiązał się, przynajmniej deklaratorywnie, z troską o ich los). W większości krajów, w tym w Polsce, przyjęto – przeciwnie – zasadę szczepienia ludzi starszych i „nieproduktywnych” przed młodszymi, ponieważ z dostępnej wiedzy medycznej wynika, że w ich wypadku zagrożenie śmiercią z powodu zachorowania na Covid-19 jest większe niż w przypadku ludzi młodszych.

Warto zauważyć na marginesie, że pierwszeństwo przyznawane ludziom starym w przypadku szczepień kłóci się z priorytetami przyjmowanymi w leczeniu różnych chorób, w tym Covid-19. W przypadku leczenia, jeżeli powstaje konflikt między szczególną opieką w odniesieniu do osoby starej i młodej, np. w związku z ograniczoną dostępnością respiratorów, i zachodzi konieczność wyboru, wybiera się leczenie młodych. Intuicyjny rachunek utylitarystyczny jest tu prosty: człowiek młody nie tylko może jeszcze dłużej żyć niż stary, ale też szanse na skuteczność jego leczenia są większe. Jest to oczywiście pogwałcenie zasady jednakowej ochrony życia każdej jednostki, dające się jednak moralnie uzasadnić jako mniejsze zło w sytuacji tragicznej. Można powiedzieć, że priorytetowe szczepienie ludzi starych stanowi swoistą rekompensatę za ich niepriorytetowe leczenie, sposób na wyrównanie ich szans na życie w porównaniu z ludźmi młodymi.

Gdyby konsekwentnie stosować zasadę „ochrona życia jednostek przede wszystkim”, wysokie i wręcz równorzędne miejsce w kolejce szczepień powinny mieć jednak również osoby młodsze, ale schorowane i dlatego bardziej zagrożone śmiercią w przypadku dodatkowego zakażenia wirusem. Tymczasem chyba nigdzie nie próbowano zaproponować kolejności szczepień, przy której nadrzędnym celem byłaby ochrona wszystkich takich jednostek, starych i młodych, u których zagrożenie ciężkim przebiegiem zakażenia i śmiercią jest z medycznego punktu widzenia największe. W polskim Narodowym Systemie Szczepień przewlekłe chorzy – z niezwykle wąskiej listy chorób – znaleźli się na dalszych miejscach. A ludzie starzy – za bardzo szeroką kategorią „zawodów medycznych”. W tej kategorii zmieścił się nie tylko personel medyczny mający częsty i bezpośredni kontakt z chorymi na Covid-19, ale wszelkie zawody i funkcje mające jakiś związek z systemem ochrony zdrowia. Za priorytet uznano więc nie ochronę życia najbardziej zagrożonych śmiercią, lecz – przy życzliwej interpretacji – przydatność pewnej grupy osób dla ochrony życia i zdrowia innych, nawet jeśli same te

osoby są młode i zdrowe i zarażenie się Sars-Cov-2 nie grozi im najgorszymi konsekwencjami. Cel, jakim jest skuteczne opanowanie pandemii (przy dość oczywistym założeniu, że niezarażony personel medyczny najlepiej pozwoli ten cel osiągnąć), został więc ostatecznie uznany za ważniejszy niż ochrona najbardziej zagrożonych. Słusznie czy niesłusznie? Nawet gdy twardo stoimy na stanowisku, że najważniejsza jest ochrona najbardziej zagrożonych, znów nasuwa się wniosek, że tyleż słuszne, co niemierzalne byłoby szukanie jakiejś równowagi między tymi celami albo oscylowanie między nimi. W praktyce mogłoby to i powinno prowadzić do większego zróżnicowania w kategorii „medyków”, ale także w kategorii ludzi starszych, zależnie od stopnia, w jakim są oni narażeni.

Gdyby celem nadrzędnym było jak najszybsze zahamowanie rozprzestrzeniania się wirusa, to można by sądzić, że w pierwszej kolejności należałoby szczepić osoby z najgęstszą siecią kontaktów społecznych z powodu wykonywanego zawodu. Należą do nich na przykład sprzedawcy mający codziennie do czynienia z wieloma klientami, w tym także niedbającymi o zachowanie zasad reżimu sanitarnego. Ogólniej biorąc, do tej kategorii należą wszyscy, którzy nie mogą swojej pracy wykonywać zdalnie i z konieczności obcują z wieloma innymi ludźmi. Jednak to kryterium jest w znanych mi programach szczepień, zwłaszcza polskim, uwzględniane w znikomym stopniu. Zapewne uznano, że osoby wykonujące taką pracę, jeżeli są młode i zdrowe, nie są bardzo zagrożone, a nawet przybliżone przestrzeganie zasad sanitarnych powinno wystarczyć do ograniczenia transmisji wirusa mimo gęstości kontaktów. Jest to wybór oparty do pewnego stopnia na wiedzy medycznej, ale mający również i przede wszystkim wymiar moralny. Można go uznać za niekonsekwentny wobec priorytetu celu, jakim jest skuteczne powstrzymanie zakażeń, a jednocześnie za wyraz lekceważenia mało prestiżowych rodzajów pracy i osób je wykonujących.

Dochodzimy w ten sposób do najbardziej kontrowersyjnego kryterium, za jakie wypada uznać użyteczność społeczną jakiejś pracy i jakiejś grupy zawodowej. To kryterium rzadko przywoływane jest wprost (jeśli już, to raczej w formule typu „zadania kluczowe dla funkcjonowania państwa”), a jednak stale podsywa zarówno określone decyzje dotyczące kolejności szczepień, jak i kontrowersje z nimi związane. Samo rozumienie społecznej użyteczności odsyła do ogólnej koncepcji dobrego społeczeństwa, relacji między społeczeństwem i państwem, a ostatecznie do ogólnej hierarchii wartości. Czy dla funkcjonowania społeczeństwa i/lub państwa bardziej

użyteczni są nauczyciele, czy żołnierze i policjanci? Nauczyciele czy sprzedawcy? Politycy czy artyści? Żadna hierarchia nie jest oczywista, a dodatkowo komplikuje ją fakt, że każda z tych kategorii jest wewnętrznie bardzo zróżnicowana. W interesującej nas sytuacji sposobem na złagodzenie trudności byłoby powiązanie rodzaju pracy z poziomem zagrożenia wynikającym z wieku, ogólnego stanu zdrowia oraz niedobrowolnej intensywności kontaktów społecznych. Zatem nauczyciele – tak, ale priorytetowo tylko ci, którzy pracują stacjonarnie, tym bardziej, gdy są starsi albo cierpią na jakieś choroby. Policjanci – tak, ale tylko ci, którzy patrolują ulice i przeprowadzają bezpośrednie interwencje i pod warunkiem, że te interwencje są przez społeczeństwo dobrze oceniane. Żołnierze? – tylko jeżeli biorą aktywny udział w zwalczaniu bezpośrednich lub pośrednich skutków epidemii. Politycy? – ostatecznie, ale tylko ci, którzy mają najwyższe wskaźniki społecznego zaufania... Pomijając nieuchronny subiektywizm, pociągałoby to za sobą konieczność wyróżnienia wielu podkategorii i znaczącego skomplikowania reguł podziału, co rodziłoby trudności logistyczne. Ale również z czysto moralnego punktu widzenia większa szczegółowość i rozdzielczość reguł, choć pożądana, nie usuwałaby dylematów, tylko przesuwalaby je na inny poziom, każąc wybierać na przykład między najbardziej narażonymi nauczycielami i najbardziej narażonymi sprzedawcami.

Wydzielenie kategorii, wedle których powinna być realizowana kolejność szczepień, to nie tylko problem hierarchii. Jak wynika już z powyższych uwag, to również problem zakresu tych kategorii i samej ich liczby, a co za tym idzie, poziomu ich szczegółowości. Zauważyliśmy, że w polskim programie szczepień kategoria zawodów medycznych jest bardzo pojemna. Ale podobne zastrzeżenia można mieć również do innych kategorii, poczynając od tej związanej z wiekiem. Ludzie starsi, zwłaszcza jeśli zaliczać do nich wszystkich 60+, bywają stosunkowo silni i zdrowi. Prawdopodobieństwo, że zarażenie wirusem skończy się dla nich tragicznie, a przynajmniej gorzej niż dla ludzi młodszych, jest tylko prawdopodobieństwem, i to takim, którego nie da się przyzwoicie oszacować (zwłaszcza biorąc pod uwagę czynniki nie tylko biologiczne, ale i społeczne, takie jak gęstość sieci relacji). Szczepienie wszystkich osób powyżej 60. roku życia (wszystkich, które tego chcą) oznacza nieuchronnie szczepienie zarówno osób bardzo, jak i mało zagrożonych najgorszymi konsekwencjami zakażenia. Gdyby chcieć precyzyjniej chronić najbardziej zagrożonych, należałoby w każdej grupie wiekowej odróżnić mniej i bardziej zagrożonych zależnie od ogólnego

stanu zdrowia i intensywności kontaktów społecznych. To zadanie logistycznie skomplikowane, ale teoretycznie wykonalne. Barię precyzji byłyby ostatecznie tylko granice poznawcze, bo naprawdę precyzyjne określenie, kto jest najbardziej zagrożony, wymagałoby doskonałej, wręcz absolutnej wiedzy medycznej, a także doskonałego rozpoznania rozmaitych sytuacji społecznych. Jednak nawet przy ograniczonej wiedzy na pewno można by to i owo odróżnić, wychodząc poza proste kryterium wieku. W tym wypadku to nie nadmiar, lecz niedostatek obliczeń stanowi problem moralny.

Z drugiej strony nawet bardzo subtelne i precyzyjne wyliczenia nie pozwoliłyby stworzyć systemu reguł sprawiedliwie wyznaczających kolejność szczepień we wszystkich jednostkowych przypadkach, eliminując potrzebę wyjątków motywowanych ideą sprawiedliwości. Zawsze istniałyby przypadki przez reguły nieprzewidziane, nieobliczalne, niemieszczące się w nawet najlepszej (ale nie absolutnej) wiedzy, na której system dystrybucji mógłby się oprzeć. Jakimś sposobem na minimalizację niesprawiedliwości określonego systemu reguł byłaby instytucjonalizacja zasady wyjątków. Można sobie na przykład wyobrazić funkcjonowanie komisji złożonej z lekarza pierwszego kontaktu oraz specjalistów, która rozpatruje wnioski jednostek znajdujących się w wyjątkowej sytuacji (np. chorych na rzadką chorobę nieujęta w wykazie chorób uznanych za przesłankę do priorytetowego szczepienia albo osoby pracujące w szczególnie ryzykownych warunkach, które nie zostały uwzględnione przez regułę) i udziela rekomendacji lub po prostu wystawia skierowanie na zaszczepienie takiej jednostki poza regularną kolejnością, sporządzając stosowne uzasadnienie. W ten sposób wyjątki byłyby w pewien sposób normalizowane, tworząc w końcu coś w rodzaju katalogu moralnie dopuszczalnych i legalnych odstępstw od reguły. Taką sytuację niewątpliwie dopuszcza niedogmatyczny utilitaryzm reguł. Otwarte pozostaje jednak pytanie o zakres takiego katalogu wyjątków, merytoryczne podstawy każdorazowego wyznaczania wyjątku oraz sposoby zapobiegania nadużyciom, tak aby dążenie do większej sprawiedliwości nie przekształcało się w większą niesprawiedliwość.

W praktyce, przy ograniczonej wiedzy medycznej oraz wszelkich ograniczeniach logistycznych, które nie pozwalają zaszczepić jednocześnie wszystkich najbardziej zagrożonych, moralny dylemat polega na konieczności wyboru między stosowaniem uproszczonej reguły (np. szczepienia wedle kategorii wieku) z całą świadomością jej dość umownego charakteru

a robieniem od niej wyjątków w sytuacji, gdy wydaje się to moralnie uzasadnione w imię ochrony życia jednostek albo ograniczenia transmisji wirusa.

To, co wyżej nazwałam ograniczeniami logistycznymi, a wcześniej pragmatycznymi, samo w sobie można uznać za pozbawione znaczenia moralnego, za rodzaj ograniczenia zewnętrznego w stosunku do założeń i celów moralnych. Jednak odpowiedzialność każe liczyć się z takimi ograniczeniami, tak samo jak z ograniczeniami poznawczymi. Jeżeli nawet najlepiej od strony etycznej opracowany program szczepień (i zresztą dystrybucji czegokowiek) nie daje się w praktyce zrealizować, jest niewykonalny np. ze względu na zbyt duże skomplikowanie reguł, to jego wartość moralna jest czysto teoretyczna, „papierowa”. Ostatecznie do zakresu niepoliczalnych wyborów moralnych należy także wybór między tym, co teoretycznie najlepsze, a tym, co wykonalne.

Również ograniczenia poznawcze mają znaczenie, i to zasadnicze, dla sensu, a zarazem niepewności moralnych wyborów. Pandemia wywołana przez Sars-Cov-2 doskonale pokazuje i te granice, czyli niepewność wiedzy, i związaną z tym niepewność moralną. W gruncie rzeczy wciąż bardzo niewiele wiadomo o zjadliwości wirusa w jego kolejnych mutacjach, o przyczynach, dla których niektórzy przechodzą zakażenie łagodnie, a inni dramatycznie, a także o długofalowej skuteczności szczepionek. Tak jak ostatecznie nie wiadomo, na ile skuteczne, a zarazem korzystne dla większości jest radykalne „zamrażanie” gospodarki i wprowadzanie rozmaitych obostrzeń, które mają oczywiste skutki uboczne (z ogólnym pogorszeniem dostępu do opieki medycznej i zwiększoną śmiertelnością wskutek chorób innych niż Covid-19 włącznie). Ta niepewność skutkuje niepewnością moralną i stanowi warunek możliwości decyzji, która ma w ścisłym sensie charakter moralny, bo nie jest tylko przedłużeniem opisowej wiedzy. Gdy tak naprawdę nie wiadomo, na czym oprzeć decyzję i co z niej wyniknie, sprawa hierarchii wartości nabiera maksymalnej wagi.

Konkluzje

W konkluzji wracamy do punktu, na który szczególnie nacisk kładł Derrida. Trzeba negocjować między tym, co policzalne i tym, co niepoliczalne, i to negocjować bez reguły. Jak w kantowskim sądzie refleksyjnym, który nie jest sądem determinującym. Taki sąd ma roszczenie do ważności, nawet

do ważności powszechnej, ale nie może oprzeć tego roszczenia na żadnym pojęciu. To, co Kant rezerwował dla sądu estetycznego, Derrida przenosi na poziom etyki (Derrida, 1985).

Z jednej strony trzeba więcej policzalności, lepszych, bardziej precyzyjnych kalkulacji dotyczących np. poziomu zagrożenia ciężkim przebiegiem Covid-19 u różnych grup osób, a w końcu u różnych jednostek. Trzeba bardziej precyzyjnego obliczenia związku między taką czy inną pracą a stopniem narażenia na zachorowanie i na udział w dalszej transmisji wirusa. Na pewno warto bardziej precyzyjnie wyodrębnić różne kategorie i proponować ich bardziej szczegółowe kombinacje (wiek + stan zdrowia, zawód + wiek, zawód + stan zdrowia). Jest to niezbędne dla redukcji poziomu umowności przyjmowanej reguły podziału, w tym wypadku tożsamej z zasadami kolejności szczepień.

Zarazem trzeba mieć świadomość, że matematyczna precyzja nie wystarczy, że już na poziomie celów, jakie chcemy osiągnąć, mamy do czynienia z ambiwalencją, dylematami i ostatecznie nierozstrzygalnością. Ta „ostateczna nierozstrzygalność” nie zwalnia z konieczności stałego doraźnego rozstrzygania: raczej ochrona każdego życia, czy skuteczność walki z pandemią w skali populacji? Raczej kryterium wieku, czy ogólnego stanu zdrowia? Raczej wieku, czy wykonywanej pracy? Przede wszystkim dla „swoich”, rodaków i współobywateli, czy możliwie jak najwięcej dla obcych w imię ogólnoludzkiej solidarności? Nie ma algorytmu, który w obliczu tych pytań dyktowałby jedyny słuszny lub optymalny wybór. Tak samo jak wobec dylematu, czy w obliczu konkretnego przypadku można zrobić odstępstwo od reguły.

Pozostaje kryterium, samo w sobie zdecydowanie niepoliczalne, którym przy rozstrzyganiu takich dylematów można i należy się kierować, choć nie gwarantuje ono konkretnego kształtu rozstrzygnięć. Jest nim to, co Levinas nazywał odpowiedzialnością, a Ricoeur troskliwością oraz mądrością praktyczną. Wbrew literze niektórych wypowiedzi Levinasa, odpowiedzialność nie pojawia się tylko w relacji twarzą w twarz, chociaż można się zgodzić, że taka relacja jest jej źródłem. Również troskliwość nie jest zarezerwowana tylko dla relacji z osobami najbliższymi, chociaż w takiej relacji ma najbardziej konkretny kształt. Odpowiedzialność i troskliwość, tym bardziej praktyczna mądrość (która wymaga też wiedzy, jeśli nie eksperckiej, to płynącej z doświadczenia), to ogólniejsze cechy naszych postaw wobec innych ludzi. Odpowiedzialność to odpowiadanie konkretnemu innemu, ale

to również obliczalność i rozliczalność wobec „wszystkich”. Troska to relacja jednostki z jednostką, pochylanie się nad konkretną, potrzebującą pomocy osobą, ale to również dbanie o dobro ogólne i publiczne. I to ostatecznie te cechy naszej postawy, z całą ich wewnętrzną złożonością, nadają moralny sens naszym refleksyjnym sądom, dzięki którym negocjujemy bez reguły między tym, co policzalne i tym, co niepoliczalne w samej idei sprawiedliwości i w każdym modelu sprawiedliwości dystrybucyjnej.

Bibliografia

- Derrida, J. (1994). *Force de loi. Le fondement „mystique” de l’autorité*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. et al. (1985). *La faculté de juger*. Paris: Edition de Minuit.
- Flanagan, O. Jackson, K. (1987). „Justice, Care, and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited”. *Ethics*, 97 (3), 622–637.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press (wyd. pol. *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*. Tłum. B. Szelewa. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015).
- Levinas, E. (1994). *O Bogu, który nawiedza myśl*. Tłum. M. Kowalska. Kraków: Znak.
- Levinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Levinas, E. (2000). *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Tłum. P. Mrówczyński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Noddings, N. (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Rawls, J. (2010). *Teoria sprawiedliwości*. Tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricoeur, P. (1995). *Le juste*. Paris: Editions Esprit.
- Ricoeur, P. (2005). *O sobie samym jako innym*. Tłum. B. Chelstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricoeur, P. (2010). *Miłość i sprawiedliwość*. Tłum. M. Drwięga. Kraków: Universitas.

CALCULABILITY AND INCALCULABILITY OF DISTRIBUTIVE JUSTICE IN THE MEDICAL AND PANDEMIC CONTEXT

Summary

This text first deals with the concept of distributive justice in general, and in the last section we devote more attention to the problem of equitable distribution of medical services, especially the distribution of Covid-19 vaccines in the current pandemic context. The presented position is neither deontological, nor utilitarian, nor rationalist, nor intuitionist, nor liberal, nor communitarian, and it probably does not fall under any “ism” at all. It arises from reflection on what in the distribution system of any goods, in particular medical services, including vaccines, can and should be countable and calculated, and what cannot. It generally refers to various positions in contemporary ethics and moral debates, but is inspired primarily by the thoughts of authors not obvious in this context, such as Levinas and Ricoeur, and especially Derrida, the quotation from which is the motto of all the considerations contained here.

RECENZJE

DOI: 10.18276/aie.2021.53-06

ARTUR PACEWICZ*

ORCID: 0000-0001-8863-7900

Recenzja książki W.K. Gródka OFM, *Jedno, wiele, nic u Zenona i Gorgiasza. Analiza terminów ἓν, πολλά, οὐδέν w kontekście teorii Parmenidesa*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II, 2018

Monografia *Jedno, wiele, nic...* składa się z czterech rozdziałów poprzedzonych Przedmową, a zwieńczona jest Zakończeniem, bibliografią, słownikiem kluczowych terminów greckich oraz indeksem nazwisk. W Przedmowie autor zwraca uwagę, że terminy pojawiające się w tytule jego dzieła doczekały się wielu interpretacji (s. 7), niestety nie wskazuje jakich i przez kogo dokonanych. Następnie wskazuje, że Zenon odrzucił Parmenidesowe jedno (*to hen*) „w sensie ścisłe monistycznym” (s. 8). Należy zauważyć, że termin „monizm” nie jest proweniencji starożytnej, a współcześnie nie ma mowy o „ścisłym monizmie” (sam Autor zaś tego nie definiuje). Kontynuując interpretację myśli starożytnej w świetle terminologii współczesnej, Autor posługuje się w odniesieniu do stanowiska Gorgiasza terminem „nihilizm” (s. 12, 70) – ponownie nie definiując tego, jak owo stanowisko należy rozumieć, i nie uwzględniając krytyki takiej interpretacji dokonanej już na przykład przez Gomperza (*Sophistik und Rhetorik* [...], Leipzig–Berlin 1912, s. 1 nn.).

W rozdziale pierwszym Autor przedstawia problem źródeł stanowiących podstawę rekonstrukcji myśli Zenona i Gorgiasza, a następnie omawia stan badań nad ich filozofią. Należy zwrócić uwagę, że omówienie dotyczy niemal wyłącznie

* Artur Pacewicz – dr hab., pracuje na Uniwersytecie Wrocławskim, specjalizuje się w filozofii starożytnej ze szczególnym uwzględnieniem filozofii Platona.

Address for correspondence: University of Wrocław, Institute of Philosophy, Koszarowa 3/20, 51-149 Wrocław, Poland. E-mail: artur.pacewicz@uwr.edu.pl.

literatury anglojęzycznej. Wskazać należy na brak uwzględnienia chociażby bardzo obszernej monografii G. Köhlera (2014), T. Buchheima (1989) czy B. Cassin (1980). Najbardziej kontrowersyjne stwierdzenia pojawiają się na końcu tej części. Według Autora termin *homoion* występujący we fragmencie 8 Parmenidesa to „znak będącego (*eontos*), które jest efektem myślenia (*noein*) bycia (*einai*)” (s. 70). Zdanie to jest dwuznaczne: kto myśli – bycie czy jeszcze coś innego? Czy w ogóle bycie może myśleć? A ponieważ fraza „myślenie bycia” pojawia się bardzo często w książce, to bardzo często wprowadzana zostaje w rozważania owa niejednoznaczność. Następnie: co znaczy, że „myślenie bycia ma charakter początkowy” (s. 71)?

Rozdział drugi dotyczy interpretacji jednej z tez Parmenidesa – „byt jest jednym” – przez Zenona z Elei. Już na samym początku z powodu błędnego tłumaczenia z języka angielskiego przedstawione jest w sposób fałszywy stanowisko Guthriego, który miałby rzekomo twierdzić, że według Parmenidesa „rzeczywistość była jedna, niepodzielna i bez ruchu, i przestrzenią pustą, nieistniejącą i nie do pomyślenia” (s. 73). Oryginał, przytoczony zresztą w przypisie, niczego takiego nie sugeruje! Autor rozważa dalej między innymi hipotetyczną kwestię, dlaczego Parmenides nie zastosował formuły bardziej adekwatnej od *nun esti*, a mianowicie *aei esti* (s. 80). Samo pytanie może być ciekawe, natomiast można zastanawiać się, po pierwsze, dla kogo miałyby to być bardziej adekwatne, a po drugie, czy fraza *nun esti* nie jest po prostu lepsza w tym miejscu ze względów metrycznych. Następnie Autor stwierdza, że „z powyższej sugestii wynika ścisły związek pomiędzy *eon* a *estin*” (s. 81). Czy do tego trzeba jakiegokolwiek sugestii i wynikania, skoro *eon* jest po prostu imiesłowem czasu teraźniejszego od *einai*, a *estin* formą osobową? Za całkowicie niezrozumiałą konkluzję (opartą przez Autora na źródłowym znaczeniu rdzenia „leg-”, „zbierać”) należy uznać zdanie: „[...] *logos* u Parmenidesa można rozumieć jako »zbierający wyraz«, co ma swoje odzwierciedlenie w czasowniku *estin*” (s. 82). Kolejny wniosek niewynikający z rozważań Autora i wydający się nie do zaakceptowania pojawia się na stronie 86. K. Gródek za pośrednictwem opracowania Mourelatos’a akceptuje ustalenia K. von Fritza dotyczące *noein* we wczesnej myśli greckiej (u Homera miał to być szczególny zmysł, pewnego rodzaju intuicja), ale wniosek, że „każdemu doznaniu zmysłowemu towarzyszy intuicja lub inaczej – specyficzny rodzaj wyczuwania owego bycia (*einai*) zwany myśleniem (*noein*)” w żaden sposób nie jest uzasadniony. Co więcej, jest absurdalny, gdyż oznaczałoby, że dla Parmenidesa każda istota żywa obdarzona zmysłami myśli! Kolejne niejasne wnioski dotyczą np. (a) interpretacji Parmenidejskiego (fr. 8.30) zwrotu *authi menei* (s. 90), który ma wskazywać „na identyfikację, czyli wspomnianą już **lokalizację w zakresie auto**”; (b) „nie chodzi o znajdowanie się stale w jakimś miejscu, ale raczej o **pozostawanie »w tym samym«** (*en tautōi*)” (s. 91; podkr. – A.P.). Autor w żaden sposób nie stara się wyinterpretować zastosowanej przez Parmenidesa w poemacie metaforyki i trwa

przy niej, mówiąc o „pętaniu”, „leżeniu”, „zbliżaniu się”, „ściągnięciu”, „rozerznięciu” itd. Podrozdział pierwszy kończy się stwierdzeniem, że ukazano powód, dlaczego Parmenides określał byt jako jeden, ale *de facto* jedynym uzasadnieniem dla tego są ostatnie dwa akapity tegoż podrozdziału.

Podrozdział drugi dotyczy wielości (*plēthos*). Wprowadzone tu zostaje – zupełnie bez uzasadnienia i wyjaśnienia – rozróżnienie na rzeczy i byt (s. 102 nn.) oraz całkowicie niejasne rozróżnienie między „nieskończonym” a „nieograniczonym” (s. 103). Autor mylnie interpretuje frazę: *ē phroudon estai kai eis ouden eti dialuthēsetai* (s. 104–105), uznając, że *kai eis ouden* należy łączyć z poprzednim zdaniem, tymczasem wraz z czasownikiem *dialuō* fraza ta stanowi oddzielne zdanie. Na stronie 109 pojawia się zdanie sugerujące, że wniosek Porfiriusza odzwierciedla się w tezie Zenona.

Podrozdział trzeci dotyczy pojmowania jednostki (*henas*). W tych rozważaniach trudno się zgodzić z uzasadnieniem tezy, że Pitagorejczycy traktowali liczby jako rzeczy, w postaci *passus* z *Metafizyki* Arystotelesa 986ba 1–2 (*sic!*) (s. 114). W owym miejscu bowiem (986b1–2) Stagiryta stwierdza jedynie, że Pitagorejczycy w odniesieniu do przeciwieństw-przyczyn wskazywali na ich liczbę oraz na to, które przeciwieństwa brali pod uwagę, a dopiero w dalszej części wypowiedzi sugeruje interpretację zgodną z jego aparatem pojęciowym, iż *wydają się oni* [*eoikasi* – 986b6] traktować zasady jako należące do zbioru zasad materialnych. Jednak Arystoteles wyraźnie ma świadomość wysokiej hipotetyczności własnej interpretacji. W omawianej części książki nie wiadomo natomiast, czy gdy mowa jest o nierozciętej i nieprzeciętej wielkości (s. 116), to różnica wynika z odmiennych pojęć używanych przez autora starożytnego, czy też przymiotniki „nierozcięty” i „nieprzecięty” należy po prostu uznać za synonimy. Następnie Autor uważa, że niemożliwość wielości bytów wynika z Parmenidesowego stwierdzenia tożsamości bycia i myślenia, bo myślenie nie dotyczy jednostek, lecz bycia, które nie jest jednostką (s. 117). Ale dlaczego nie miało by być wiele „być”? Tak samo trudno jest dostrzec wynikanie w stwierdzeniu, że ponieważ myślenie odnosi się do siebie samego, to byt jest jednym (s. 118).

Podrozdział czwarty dotyczy uzasadnienia negacji jednego w *Parmenidesie* Platona. Zupełnie niezrozumiała jest teza Autora, że całość jest *działem* bytu ograniczającym się do bycia i dlatego „określenia całości używa się w odniesieniu do jakiejś rzeczy ujmowanej przez myślenie bycia” (s. 127). Czy można zaakceptować interpretację, iż *kath' heauto* wyraża „fakt upodmiotawiania wyrażającego się w tożsamości (*tauton*), której byt nie opuszcza” (s. 130)? Czyżby Autor sugerował, że byt Parmenidesa sam siebie tworzy jako podmiot? W jakim sensie mowa jest o „rejestrowaniu” na s. 136?

Rozdział trzeci dotyczy wielości (*polla*) w rozważaniach Zenona. Tutaj można wskazać na zdania, które wydają się wewnątrznie sprzeczne: „Można powiedzieć,

że byt, chociaż sam nie ma wielkości, wyznacza wielkość i dlatego jest nieograniczony pod względem wielkości” (s. 143)¹. Dlaczego ujmowanie każdego przez myślenie bycia ma w konsekwencji pociągać za sobą brak wielkości (s. 146)? W jaki sposób fakt wypełnienia będącego przez będące sprawia, że można mówić o bycie, iż jest gęsty albo iż zakres bytu jest gęsty (s. 153)? Jak można mówić o oddziaływaniu bycia dzięki jakiejś sile (s. 154)? Trudno zgodzić się również z interpretacją formuły *heteron pros heteron* jako „jedno przed drugim” (s. 181), gdyż owo „przed” narzuca tu silne rozumienie porządku jako jakiegoś następstwa w przestrzeni lub czasie, tymczasem zrozumienie tego jako względności („względem”) pozwala na szersze rozumienie. Niezrozumiały jest wniosek podsumowujący całość rozważań – co to znaczy, że liczba bytów ujmowanych przez umysł jest określona, ale nie ostateczna, bo zawsze ostatnie jest nic (s. 187)?

Rozdział czwarty poświęcony jest filozofii Gorgiasza. Ponownie pojawiają się niejasności związane ze stosowaniem ulubionej frazy Autora „myślenie bycia”, której aspekt epistemologiczny w żaden sposób nie uwidacznia się we wskazywanym przez K. Gródka zdaniu z Arystotelesa (s. 200–201). Rozdział zasadniczo zawiera parafrazy traktatu Gorgiasza, przeplatane wybranymi analizami innych badaczy. Brak w nim autorskich wniosków.

Trudno zgodzić się z wnioskami Autora, że przewyrczył on trudności interpretacyjne dotyczące wymienionych w tytule książki terminów. Książkę czyta się trudno, gdyż ma się wrażenie, iż tok myślenia jest chaotyczny, brakuje podsumowań i wyraźnego wyartykułowania własnych tez. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię, a mianowicie recenzentów. Żadnego z nich nie można uznać za specjalistę od filozofii starożytnej (S. Bafia ma w dorobku hasła encyklopedyczne dotyczące antyku), a przedłożona monografia prezentuje bardzo wąskie zagadnienie z owej dziedziny. Wybór takich recenzentów należy uznać za zdumiewający, ale mimo wszystko dziwi, że dopuścili oni, by rozprawa ukazała się w takim kształcie.

Jeśli chodzi o formalne kwestie, nie rozumiem, dlaczego starożytne teksty przywoływane są w przypisach w postaci: *Simplicitii in Aristotelis...*, *Platonis Parmenides* itp. (nie zawsze konsekwentnie, np. s. 37, przyp. 111; brakuje również kursywy przy tytule [s. 43, przyp. 132; s. 47, przyp. 148; s. 48, przyp. 151 i wiele innych]; na s. 40 i 41, przyp. 125: tytuł tragedii Eurypidesa po grecku i wersalikami). Ale

¹ Kolejne: „Tak więc czynność pętania, wyznaczając pewną całość, określa wielkość (μέγα). Można bowiem powiedzieć, że całe coś, jako wynik tej czynności, jest tak właśnie wielkie (μέγα). To natomiast, jak będące każde z osobna jest wielkie, nie jest wyznaczone przez jakąś określoną wielkość, nie ma w nim bowiem żadnych części” (s. 148–149); „W wyniku przeprowadzonych rozważań można stwierdzić, że αὐθι oraz νῦν, jako dwa aspekty będącego każdego z osobna, konstytuującego się w wyniku myślenia bycia, są jakby elementarnymi wyznacznikami wielkości bez wielkości [...]” (s. 154).

w przypadku *Corpus Aristotelicum* jest to *Aristoteles Graece*, chociaż konsekwentnie powinno być *Aristotelis Opera*, a zasadniczo zaś powinien być podany tytuł konkretnego traktatu, do którego Autor się odnosi. Polskie przekłady przytaczane są już w sposób tradycyjny, chociaż w wypadku Platona nie z tytułem dialogu, lecz za zbiorowym (ale niekompletnym) wydaniem Platon, *Dialogi*, t. 1–2, Kęty 1999. Autor używa przestarzałych wydań niektórych tekstów, np. Diogenesa Laertiosa (1831 r.!). W przypadku polskiego przekładu tego dzieła podana jest informacja, że autorką przekładu jest Irena Krońska (s. 45, przyp. 138), tymczasem jest to przekład zbiorowy, a księgę V, do której się Autor odwołuje, przetłumaczył W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Nie wiadomo, dlaczego w przypisach przy kolejnym powtarzaniu odnośnika do tego samego autora i dzieła nie zastosowano skrótu *ibidem*. Kompletnie niezrozumiałe jest odniesienie na s. 47, przyp. 149, które można zrozumieć tak, że *Zarysy pirrońskie* Sekstusa Empiryka znajdują się w pierwszej księdze jego dzieła *Adversus mathematicos*. W indeksie znajdują się numery stron odnoszące się do wpisów w bibliografii. Niepotrzebnie podawany jest numer zeszytu w przywoływaniu artykułu Fränkela (np. s. 160, przyp. 556, 558–560). Nie rozumiem, dlaczego numeracja przypisów w całej książce jest ciągła, a nie podzielona w obrębie rozdziałów. Tekst jest w wielu miejscach wadliwy pod względem stylistycznym, na przykład: „można zauważyć trudności z uzgodnieniem tezy samego Parmenidesa i w konsekwencji samego Zenona” (s. 74–75) (tę nieporadność językową być może należy rozumieć tak, że Autorowi chodzi o brak zgodnej wśród badaczy interpretacji tezy Parmenidesa); „*nun estin* znaczy terazniejszy czas słowa »być«...” (s. 79); „Zastosowanie terminu pętającej Mojry (czy jest to termin?) przynosi dla bytu ... określone konsekwencje” (s. 89); s. 91, przyp. 313: dlaczego *Anagkē* tłumaczy się jako „Ucisk”?; s. 97; przyp. 332: „*dzielilby się do liczniejszych [jednostek]*” (do *liczniejszego* – s. 109); s. 109: mówi się o *podziale do niczego*; s. 146, przyp. 518: „chronologia obu filozofów jest niewyraźna”.

Bibliografia

- Buchheim, T. (1989). *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonia*. Hamburg: F. Meiner.
- Cassin, B. (1980). *Si Parmenide. Le traité anonyme 'De Melisso Xenophane Gorgia'*. *Édition critique et commentaire*. Lille: Presses Universitaires de Lille.
- Gomperz, H. (1912). *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*. Leipzig–Berlin: Teubner.
- Köhler, G. (2014). *Zenon von Elea. Studien zu den 'Argumenten gegen die Vielheit' und zum sogenannten 'Argument des Orts'*. Berlin–München–Boston: De Gruyter.

