

Henryk Hiż

Etyka opiekuna i etyka prawodawcy

Niedawno moja młoda znajoma została wybrana do parlamentu jednego z nieokrzesanych krajów i zwróciła się do mnie:

— Poradź mi, jakich ramowych zasad mam się trzymać w nowej dla mnie roli, bo — dodała — choć układy polityczne w różnych krajach są odmienne, to jednak ogólne postawy przyzwoitych parlamentarzystów mogą być podobne. W parlamencie bywają doraźne polityczne rozgrywki, a w nich, jako nowicjusz, nie będę miała niezależnego głosu, będę głosować z moją partią. Ale parlament jest ciałem ustawodawczym i dobrze mieć własną, zwerbalizowaną postawę w działalności prawodawczej. **Ja** — Najpierw ogólna rada. Nie próbuj zmieniać całego systemu twego kraju. To beznadziejne zadanie, a ludzie, którzy w ten sposób zabierali się do polityki, albo niczego nie osiągnęli, albo, co gorsza, wprowadzili chaos. Rewolucje, nawet bezkrwawe, są opłacane ludzkim trudem, deportacjami, dezorientacją. Chciej drobnych, ale dobrze przemyślanych poprawek. Próbuj raczej ulepszać niż zmieniać. Taki program, melioryzm, głosił Voltaire. Jeśli w Twojej karierze parlamentarnej potrafisz wprowadzić jedną mądrą, dobrze przemyślaną w szczegółach ustawę, zrobisz więcej dobrego, niż ci, którzy forsują wielkie plany.

Ona — Przyjmuję melioryzm wolteriański z tym, że czasem sytuacja zmusza do wprowadzania radykalnych zmian. Kraje środkowo-wschodniej Europy dwa lub trzy razy w tym stuleciu musiały szybko uchwalić dużo nowych praw, włącznie z konstytucją.

Ja — I nie zawsze sobie z tym dawały radę. Pochopnie stanowione prawo nie popłaca. Lepiej zmieniać przez stałe i staranne ulepszanie.

Ona — Ale w jakim kierunku ulepszać? Co właściwie prawem chcemy osiągnąć?

Ja — W prawie, tak jak i w etyce, chodzi o łagodzenie ludzkich cierpień. I właściwie o nic więcej. Wszelka działalność prawna, poza chronieniem ludzi przed nieszczęściem i wspomaganiem ich w bólu i smutkach, ma być przydatna do tego zasadniczego celu, albo staje się nadużyciem prawa.

Ona — Powiedziałeś dwie zdumiewające rzeczy. Po pierwsze, że tylko cierpienia się liczą w etyce i w prawie. Po drugie, że prawo ma dbać tylko o jednostki

ludzkie. Ten drugi punkt bardziej mnie zaniepokoił. Bo przecież mamy również dbać o dobro państwa, o szczęście narodu.

Ja — Państwo i naród to abstrakty. Abstrakty nie cierpią, nic ich nie boli, nie czują. Owszem, jeśli państwo — to wszyscy obywatele państwa, wówczas twój apel o państwo sprowadza się do słusznego żądania, by prawa chroniły wszystkich obywateli, a nie tylko jakąś grupę. Ci, którzy stawiają dobro państwa obok lub ponad dobrem obywateli, często chcą bronić króla, elitę, potentatów czy system ich utrzymujący. Państwo to pewien sposób, niekoniecznie najlepszy, organizowania życia zbiorowego, administracji, na którą będziesz teraz miała duży wpływ. A naród to idea lansowana przez burżuazję po rewolucji francuskiej, jak większość idei romantyzmu niebezpieczna swoją mglistością i ładunkiem emocjonalnym. Dla ciebie ważne jest to, że w państwie istnieją mniejszości narodowe, religijne, kulturowe, fizyczne, na przykład ślepi czy lesbijki, i że powinnaś dbać, by nie było praw ograniczających wolności osób nietypowych. Dobre rządy to rządy większości, które mają za jedno ze swych głównych przykazań obronę mniejszości przed większością.

Ona — Będę się starała. Ale powiedz mi, dlaczego masz wątpliwości, czy państwo jest dobrą formą rządów?

Ja — W latach między wojnami światowymi sporo było ludzi poważnych, którzy cieszyli się, że nareszcie istnieje państwo polskie, państwo litewskie, czechosłowackie itd. W Polsce czołowi filozofowie, Twardowski, Kotarbiński, Czeżowski bardzo cenili istnienie państwa polskiego i byli lojalni, nawet gdy narzekali na ten czy inny rząd. Inni, jak Ossowsky, byli dalecy od postawy państwowej. Owszem, chcieli, by obywatele byli oddani życiu publicznemu czy to w mieście, czy w gminie, w szkole czy w spółdzielni, w pracy zawodowej czy w związku zawodowym. Ale niekoniecznie państwu, może właśnie organizacjom międzynarodowym, czy lepiej — ponadpaństwowym. W historii były też inne systemy administracyjne: małe kantony szwajcarskie, państwka niemieckie przecinające się z osobną organizacją miast hanzeatyckich, miasta greckie ze swymi koloniami czy wielkie imperia. Wszystkie miały swoje wady funkcjonowania, wszystkie, choć w różnym stopniu, były niegodziwe w stosunku do niektórych mieszkańców. A organizacje obywatelskie to takie, które są niezależne od rządów. W późnym Średniowieczu cechy rzemieślnicze były zazwyczaj niezależne od monarchy. Niektóre, jak cech budowniczych katedr, były międzynarodowe. W Polsce w roku 1918 samorządnie powstała milicja obywatelska i sądownictwo obywatelskie zanim utworzono odpowiednie organizacje państwowe. Często państwo przejmuje kontrolę nad organizacjami obywatelskimi, zazwyczaj z uszczerbkiem dla sprawy, o którą chodzi. Tak było w krajach bloku sowieckiego ze strażą pożarną i z harcerstwem, z izbami lekarskimi i adwokackimi. Społeczeństwo obywatelskie to takie, co ma liczne i silne organizacje obywatelskie. Dobre rządy pomagają organizacjom utrzymać niezależność od rządu. A dziś tyle się dzieje na świecie ponad państwami, w produkcji, handlu, transporcie, nauce, edukacji, polityce, ochronie środowiska, że państwa stają się coraz mniej niezależne i mniej ważne.

Ona — To zbyttnio odbiega od mojej sytuacji. Zostałam wybrana do ciała ustawodawczego państwa i chcę pozostać lojalna wobec państwa przy wszelkich trudnościach czy skrętach politycznych. Przyjmuję zatem wobec państwa postawę Kotarbińskiego, bodajże twojego nauczyciela, choć wiem, że tobie jest obca. A czy jest ci też obce przywiązanie do ojczyzny?

Ja — Stanisław Ossowski rozróżniał między ojczyzną osobistą i ojczyzną ideologiczną. Ojczyzna osobista to sentyment do miejsc i ludzi bliskich nam, zazwyczaj z dzieciństwa. Moją ojczyzną osobistą jest Ogród Saski i kilka pobliskich ulic. Ale w paru innych miejscach świata też czuję się w domu. Ojczyzna ideologiczna to program polityczny. Dodam od siebie, ale w duchu Ossowskiego, że program polityczny ojczyzny doprowadza do patriotyzmu, w którym niechęć do obcych istnieje w tym sensie, że patriota nie dba o to, czy się nie wyrządza krzywdy obcym. Są patriotyzmy gminne, narodowe, państwowe i tak szerokie jak panslawizm. A nacjonalizm to chęć wyrządzania czegoś złego ludziom spoza narodu, ponoć w obawie przed nimi, choćby przez ograniczanie swobód mniejszości narodowych.

Ona — Twoje zdanie, że w etyce chodzi o wszystkich poszczególnych ludzi przypomina postawę utylitarystów, Bentham, Johna Austina i obu Millów. Ja też za Benthamem uważam, że władze, choć mają się troszczyć o swoje państwo, nie powinny szkodzić innym krajom. Ty nazwiesz moją postawę nienacjonalistyczną, a może nawet niepatriotyczną, choć myślę, że trochę naciągasz terminologię. A za Millem przyjmuję, że nie ma sensu postulat Comte'a, by prawa były takie same we wszystkich krajach. Wszak sytuacje społeczne są różne.

Ja — Oczywiście zgadzamy się w tym. I cieszę się, że sięgamy po natchnienie do tych samych czystych źródeł. Kotarbiński był jawnym kontynuatorem Bentham w wykrywaniu fikcji w nauce, w prawie, w filozofii i jego definicje w uwikłaniu to sposoby mówienia bez fikcji czegoś, co chciało się jakoś wyrazić. To właśnie robili Bentham i Locke. Kotarbiński wyrósł z pozytywizmu warszawskiego, gdzie angielscy myśliciele mieli większy mir niż Comte. Utylitaryzm Milla i Spencera poddał Kotarbiński krytyce w swej młodzieńczej książce. Karcił nas walką Milla z krzywdami i Milla logiką. W walce z fikcjami i w logice indukcji sięgał do starego dzieła Franciszka Bacona. Maria Ossowska napisała wnikiwą książkę *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*. I w innych jej wpływowych pracach pełno jest odniesień do angielskich etyków.

Ona — Wróćmy do twojej pierwszej tezy. Dlaczego mówisz, że zadaniem prawa jest zmniejszenie ludzkich cierpień, a nie żadasz, by prawo starało się zwiększyć szczęście, dobrobyt, wiedzę, szlachetność, sztukę, dobry smak czy dobre obyczaje? Oboje cenimy tradycję utylitarystów, Bentham i Milla, a oni chcieli jak najwięcej szczęścia dla jak największej liczby ludzi. Gdy mówisz tylko o cierpieniach, a nie o zadowoleniu z pozytywnych wartości, to obcinasz przynajmniej połowę programu utylitarystów.

Ja — Tak, obcinam radykalnie. Nie jest niczyją powinnością pomaganie komuś innemu w powodzeniu, radości, osiągnięciach, rozwoju osobowości. Nic nie mam

przeciw rozmaitym przyjemnościom, jednak wielu odczuwa przyjemność w dreczeniu innych lub w dorabianiu się sprytnym oszustwem. Takie przyjemności są istotnie antyetyczne. Natomiast jest powinnością etyczną wspieranie w nieszczęściach, cierpieniach, potknięciach, upadku. To jest przewodnim tematem etyki, jak ją widzę w trzech tysiącleciach naszej kultury. Że działamy etycznie, gdy staramy się ulżyć cierpiącym, jest w wielkich i małych religiach i filozofiach zachodu i wschodu, zapewne w różnym stopniu i często osnute na innych hasłach. Stoicy i epikurejczycy chcieli przemóc własne cierpienia, chrześcijaństwo — cierpienia bliźniego, judaizm i polski mesjanizm — cierpienia narodu. Tak rozumianą etykę niektórzy nazywają negatywnym utylitaryzmem, inni etyką miłosierdzia lub litości. Może lepiej używać nazwy „etyka ujmowania cierpień” i hasła *levate dolorem*.

Ona — A jakie masz argumenty za słuszością tej doktryny?

Ja — Poza tym, że tak odczytuję historię myśli etycznej, to właściwie tylko dwa. Pierwszy, że taki jest głos serca. Ten argument był podawany przez Karla Poppera, również Kotarbiński mówił coś podobnego. Drugi, że podzielam znaczną część spotykanych w literaturze argumentów przeciw utylitaryzmowi, ale one nie stosują się do negatywnego utylitaryzmu, czyli do etyki ujmowania cierpień. Klasyczny utylitaryzm zaplatał się w łączne traktowanie cierpienia i radości. Zanim jednak powiem o tym zaplatańiu, podam prostszy przypadek etycznego postępowania, prostszy, bo odnoszący się do jednostek, a nie społeczeństw. Wokół widzę ludzi cierpiących, potrzebujących pomocy. Nie jestem w stanie pomagać wszystkim. Niektórych wybieram, właściwie wszystko jedno kogo, choć zazwyczaj sytuacja mi ich narzuca; członkowie rodziny, sąsiedzi, uczniowie powierzeni mi w szkole. Wielu nieszczęściom nie mogę zapobiec: ślepotcie, osieroceniu, zawiedzionej przyjaźni. Ale mogę łagodzić ich skutki. Ociemniałemu mogę codziennie czytać i zmobilizować do tego innych. Komuś w żałobie mogę pokazywać wartość utraconej przeszłości, by pogodnie wspominał zmarłego. Po zawiedzionej przyjaźni namawiać do ostrożnych prób zawierania nowych. Czasem opieka staje się długotrwała i różnorodna. Gdy dłużej zajmuję się pod jakimś względem kimś, kto mojej pomocy potrzebuje, to nabiera on zaufania, że mu znów pomogę, gdy trzeba. Jeśli tego nie zrobię, straci nie tylko pomoc, ale i zaufanie, będzie rozczarowany, opuszczony. Więc nie powinienem do tego dopuścić. Mam zatem obowiązek nie zawieść zaufania. Liczne moralne obowiązki pochodzą z obawy przed zawiedzeniem zaufania.

Kotarbiński, który jest mi tu do pewnego stopnia przewodnikiem, mówił o spolegliwym opiecej jako o wzorze etycznym. Przykładami opiekuna są wychowawca i lekarz. Wychowanek czy pacjent muszą mieć zaufanie do ludzi ich prowadzących. Zaufanie zdobywa się w długotrwałym współdziałaniu. Lekarz pilnuje jak pacjent reaguje na stosowaną terapię, zmienia postępowanie, czy nawet zmienia diagnozę. Gdy choroba mija, zaleca stosowną rekonwalescencję i wizyty kontrolne. A gdy badania kontrolne wypadają pomyślnie, mówi czego unikać

i zostawia pacjenta swojemu losowi. Nie ma więcej obowiązków w stosunku do niego. Podobnie jest z pedagogiem. Do czynności społecznego opiekuna należą też zabiegi prewencyjne. A więc zachęta do systematycznego uczenia się coraz to trudniejszych zadań, do gimnastyki, do życzliwości dla spotykanych ludzi, do solidności, punktualności i podobnych cech osobowych. Kotarbiński mawiał: „Nie bądź szmatą”. Gdy uczeń opuszcza się, gdy nie umie znaleźć się w życiu, gdy traci zapał, wówczas pedagog musi intensywniej się nim zająć, jak lekarz pacjentem w stanie krytycznym. Ale w miarę jak wychowanek zwycięsko pokonuje trudności, gdy się dobrze uczy i dobrze się układają jego stosunki z otoczeniem, rola opiekuna maleje, aż się kiedyś skończy. Wtedy lekarz i nauczyciel mogą się zająć innymi podopiecznymi wymagającymi wysiłku. Taki jest mechanizm każdej pomocy w niebezpieczeństwie. Gdy się kończy zagrożenie, kończy się nasz obowiązek. Po ugaszeniu pożaru straż ogniowa wraca do remizy. Zwróć jeszcze uwagę na niesymetryczność stosunku zaufania w tych wypadkach. Zaufanie ucznia powoduje nasz obowiązek zajęcia się nim. Ale nauczyciel nie ma takiego samego zaufania do ucznia, a lekarz do pacjenta. Przeto obowiązki ucznia czy pacjenta nie są jasne.

Ona — Przekonywujące wydaje mi się tłumaczenie obowiązku przez lęk przed zawiedzeniem czyjegoś zaufania. Ale zaufać ci mogą nie tylko podopieczni, lecz i przełożeni, ci co polecają coś zrobić, choćby szkoła, która przydzieliła ci klasę. Podobnie moja rodzina spodziewa się, że zajmę się bliską sierotą i że będę taktowna w stosunku do zrządzającej ciotki.

Ja — Tak, masz rację. Stosunek opiekuna i podopiecznego, to tylko jaskrawe przykłady jak zaufanie kształtuje obowiązek. A twoje przykłady pokazują, że zaufanie dotyczy spraw poważnych i dość błahych i że przeto są poważne i drobniejsze obowiązki. (Niedawno Anette C. Baier poddała głębokiej analizie pojęcie zaufania: *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Harvard University Press 1994, wyd. 2. rozszerzone 1995.) W zwykłym życiu, nie w szkole czy szpitalu, spotykamy przykłady zaufania obustronnego. Nazywamy je przyjaźniami. Są przyjaźnie ograniczone do pewnej dziedziny. Znam przyjaźnie naukowe, które przetrwały czterdzieści lat. Przyjaciele mają wzajemny szacunek i każdy z nich liczy się ze zdaniem drugiego. I mają do siebie nawzajem zaufanie w obyczajności naukowej. Ale mało mają kontaktu poza nauką. Uprawiają inne rozrywki, obracają się w innych kręgach. Mają też odrębnych przyjaciół politycznych i przyjaciół od muzyki. Myślę, że tak jest zazwyczaj. Symetryczne zaufanie jest ograniczone przedmiotowo, a najczęściej mamy zaufanie do kogoś pod jednym względem, a ów ktoś do nas pod innym. Mam zaufanie do kierowcy autobusu, że nie spowoduje wypadku i dojedzie na czas, a on ma do mnie zaufanie, że zapłacę za przejazd i że nie zrobię burdy podczas jazdy. Tyle o etyce między jednostkami.

Ona — Zastanawiające, że w swojej teorii nie mówisz o intencjach udzielającego pomocy. Może lekarz pomagał intensywnie w kryzysie, bo wiedział, że za pracę na oddziale dla chorych w stanie bardzo ciężkim jego szpital płaci więcej,

a ciebie, jak Milla, nie obchodzą motywy działania. Tak bardzo unikasz psychologii działającego, że aż nie chcesz używać zwrotu „etyka litości”, bo litość to uczucie, motyw postępowania. Z drugiej strony nieszczęścia określasz właśnie psychologicznie. To że ludzie cierpią, martwią się, powoduje akcję ratowniczą.

Ja — Tak, masz rację.

Ona — Dotychczas mówiłeś o zachowaniu się wzorowego opiekuna jednej czy kilku osób. Wyborcy okazali mi zaufanie. To, zgodnie z twoją teorią, nakłada na mnie obowiązki. I nie tylko w stosunku do mojego okręgu wyborczego. Tak rozumiem założenia parlamentaryzmu, że ktoś wybrany z jednego okręgu zostaje osobą zaufania wszystkich. Teraz, jeśli będę robić błędy, to zawiodę zaufanie ogółu. Stałam się opiekunką całego kraju. Jakie mi da wskazania etyka ujmowania cierpień?

Ja — Ujmuj ludziom cierpień.

Ona — Którym ludziom?

Ja — Wszystko jedno którym, którymkolwiek potrafisz. Jeśli kogoś wyróżniać, to chronicznie pokrzywdzonych.

Ona — Powtarzasz więc za Benthamem, że każdy człowiek liczy się tyle samo. Ale w sytuacji opieki nad krajem, sprawa jest znacznie bardziej skomplikowana niż w etyce indywidualnych stosunków. Kilka miast chce wymiany przestarzałej kanalizacji. Inne miejscowości mają za mało szpitali, a na wszystkie te inwestycje budżet nie pozwala. Jedni chcą nowej szosy, drudzy boją się, że szosa odgrodzi ich od rzeki, na której jest przystań żeglarska. Wydaje się, że co krok będę musiała podejmować decyzje pomagające jednemu, a utrudniające życie innemu. Jakies liczenie plusów i minusów będzie konieczne. Już to, że wyróżniasz chronicznie pokrzywdzonych, jest jakimś liczeniem, liczeniem dni, miesięcy, czy lat cierpień. Mówiłeś o zapłataniu utylitarystów w łączne traktowanie cierpień i radości. Co im zarzucasz, o jakim to zapłataniu mówisz?

Ja — Jak wielu innych, co krytykowali klasycznych utylitarystów, mam zasadnicze trudności z ich arytmetyką. Nie rozumiem, jak można razem liczyć radości i cierpienia, tak jakby to były liczby dodatnie i ujemne, które możemy dodawać, odejmować, porównywać co do wielkości. Czy przyjemność zmniejsza cierpienie? Chyba tylko, gdy zachodzi u tego samego człowieka. I to w specjalnych okolicznościach. Po trudach uspakajamy się słuchając ulubionej muzyki i nic nam nie pomoże, jeżeli tylko ktoś inny będzie jej słuchał. Są bóle i przykrości, na które się godzimy, by uniknąć większych cierpień, jak w ingerencji medycznej, czy też dla satysfakcji z pokonywania trudności; duże wysiłki sportowe, trudny egzamin. Bez pokonywania trudności życie staje się nudne. Ktoś powiedział, że człowiek jest jak ryba głębinowa; nie może żyć bez ciśnienia. Ale tego nie należy mylić z domniemanym płaceniem przyjemnością za przykrość. Jaką i czyją przyjemnością chcą utylitarysty zmniejszyć rachunek cierpień? A jeżeli nawet przyjemności zmniejszają przykrości, to o ile? Czy jedna spora przyjemność kasuje dwie przykrości? Pytania takie wydają mi się bez sensu, bo widzę cierpienia w innym

wymiarze niż przyjemności. To tak jakby ktoś pytał, czy sto kalorii to więcej niż jeden metr drutu. Jednak w historii często uważano, że może się ktoś męczyć, by innym było weselej. Lub, jak mówią, by system społeczny funkcjonował. Tym Arystoteles bronił niewolnictwa, a szlachta pańszczyzny. Iloczyn cierpień (czy radości) i ilości ludzi wydają mi się trudne do obliczania. Zapewne, cierpienia tysiąca osób są okropniejsze niż takie samo cierpienie jednego człowieka. Ale jeśli jego cierpienie nie jest takie samo jak każdego z tysiąca, to już trudno mieć zdecydowaną opinię. Może da się ustawić niektóre cierpienia w częściowy porządek. Dwudniowy głód jest nie tak zły jak rak płuc, a oblany egzamin nie tak okropny jak śmierć dorastających dzieci dla rodziców. O subtelniejsze porównania trudno. Przewlekły, dojmujący ból, rozpacz, długotrwały głód i ciągły strach należą do największych cierpień. Nie równe im, ale gorsze od wielu innych przykrości to według mnie zanik sił, odczucie pogardy, poniewierka, jawne krzywdy i rozczarowania. Wszystkie one są gorsze niż niewygody. Takie częściowe porządki, choć konieczne w działaniu kierowników życia społecznego, są sztuczne i niepełne. Gdzie umieścić przeraźliwy głód narkotyku u nałogowca?

Ona — Mówiąc o tych okropnych nieszczęściach powiedziałeś o pokonywaniu trudności. Daje ono przyjemność, może czasem radość. Czy nie możemy ustawić przyjemności w podobny częściowo porządek jak to robisz z cierpieniami?

Ja — Właśnie że nie. Przede wszystkim, co cieszy jednych, często nie cieszy innych. Oczywiście także, co martwi jednych, nie zawsze martwi innych. Ale między powszechnym porównywaniem cierpień i porównywaniem radości różnica jest duża. Wszystko, co wymieniłem jako gorsze od niewygody, jest odczuwane przez olbrzymią większość ludzi jako okropne. Smaczny obiad jest przyjemnością dla wielu, ale już nie wiem, czy to ma być kotlet schabowy, czy flądra, czy danie jarskie. Jeśli mam wymienić coś, co jest dodatnią wartością dla ogółu ludzi, to wybieram przyjaźń. Lub przynajmniej jednostronne zaufanie do ludzi, na których możemy liczyć, na których możemy się zdać, jak na rodziców. Miłość z wzajemnością jest rodzajem przyjaźni, a bez wzajemności nie jest szczęściem. Przyjemności i radości osoby czy grona z trudem się dodają. Szybko następuje nasycenie i nie cieszymy się czymś miłym, co występuje razem lub zaraz po czymś miłym. „Pełno radości i krzyku.” Znasz ten wiersz?

Ona — Umiem na pamięć

Ja — Właśnie: pełno radości. Nasycenie. Więcej dobrego pozostałoby niezauważone. Dopiero trzeba, by się pojawili zbójcy. A w tym przykładzie ważne jest też to, że liczy się następstwo zła i dobra. Po wyczekiwaniu — powrót kupca. Po radości przywitania — zbójcy. Po grozie zbójców — rozczulenie herszta. Jakoś późniejsze jest ważniejsze. Radości nikną wobec grozy. Ale grozy pozostają raną mimo *happy endu*. Jak teraz to liczyć?

Nie tylko różnym ludziom co innego sprawia przyjemność, ale każdy ma trudności z wyborem, jakie przyjemności sam woli. Gusta się w człowieku zmieniają. A są i tacy, którzy właśnie lubią rozmaitość miłych podnięt. Dziś kawa,

jutro herbata. Pluralizm podniet, które dają zadowolenie, jest niezorganizowany, różnobarwny. Cieszymy się właściwie z byle czego. Nie sposób o radości wiele powiedzieć, czym by warto się było posługiwać w polityce społecznej. O dobro nie ma co się troszczyć. Z dobrem nie ma tego, co ze złem, gdy pomagając w nieszczęściu, nabieramy obowiązku dalszego pomagania. Jeśli zrobiliśmy komuś frajdę, nie powoduje to obowiązku robienia dalszych frajd. Nieporównywalność cierpień i radości oraz bujność i łatwość cieszenia się są argumentami za tym, że tylko łagodzenie cierpień jest etycznie ważne. Radości nie gaszą cierpień, ale cierpienia gaszą sporo radości.

Ona — Twój obraz chaotyczności pozytywnych wartości jest chyba zbyt jednostronny. Są wartości, które umiemy mierzyć i pokazać, czy się w kraju zwiększają. Zdrowie i dobrobyt są przykładami. Na każdy rok znamy proporcję schorzeń do ilości ludności i proporcję zgonów spowodowanych różnymi chorobami. I cały szereg innych statystyk służby zdrowia, a dobrobyt mierzymy choćby dochodem narodowym.

Ja — Zgadzam się. Ale statystyka zachorowań i zgonów jest statystyką cierpień, nie radości. A jak odczytywać zmiany w dochodzie narodowym jest trudną sprawą. Nie pokazuje on bowiem jak jest rozłożony dobrobyt, jaki jest dochód najniżej opłacanych i ilu jest bezrobotnych, zwłaszcza wieloletnich bezrobotnych. Jeśli w ciągu roku dochód narodowy wzrósł, a dochód najniżej opłacanych nie wzrósł, to dla mnie nic się nie zmieniło. Albo nawet sytuacja się pogorszyła. Bo rozróżnienie między najbogatszymi i najbiedniejszymi jest dla biedoty deprymujący. Byłby to jeszcze jeden przykład zdobywania wartości przez jednych kosztem innych. Tak naprawdę, liczy się tylko poprawa losu dołów; statystyka ostatnich dwudziestu lat w krajach uważanych za bogate jest smutna. Bogaci są coraz bogatsi, biedni są coraz biedniejsi i jest ich coraz więcej. A na świecie wśród nędzarzy dwie trzecie to kobiety. Mill też był zwolennikiem małych różnic w podziale dóbr ekonomicznych.

Ona — Prawie mnie przekonałeś. Ale Mill był też zwolennikiem szerzenia innych dobrych wartości. Mówił, że są szlachetniejsze i mniej szlachetne przyjemności. Trzeba szerzyć oświatę, naukę, dobrą literaturę, dobrą sztukę, dobre obyczaje. I to powinno być zadaniem rządu.

Ja — Dotykasz bardzo delikatnych spraw. Państwo musiłożyć na naukę i na jej rozpowszechnianie. Inaczej kraj wypadnie z trybu dzisiejszego życia, prowadzenia nowoczesnych, skomputeryzowanych fabryk, transportu, efektywnej produkcji rolnej. Ale dawanie pieniędzy na naukę stwarza niebezpieczeństwo ingerencji władz w treść nauki. Mamy przykłady Łysenki w Sowietach i kreacjonizmu w niektórych stanach USA. Jakłożyć bez ingerowania? Możesz utworzyć urząd od nauki, dawać mu pieniądze i nie wtrącać się w jego działalność. W Stanach Zjednoczonych w zasadzie tak jest. Jednak komisje parlamentu przy odnawianiu budżetu często podnoszą krzyk, że coś jest ich zdaniem w nauce śmieszne, a coś innego ich obraża. Grupy nacisku na parlament mają wpływ na naukę. Oto grupa

weteranów żąda, by przedstawiono historię zgodnie z honorem i dumą żołnierską. I muzeum musi zamknąć wystawę o Hiroszimie. Ze sztuką bywa podobnie. Pamiętamy wymogi socrealizmu. I przeróżne cenzurowania sztuki w Ameryce, Anglii, Iranie. Ktoś myśli, że wie lepiej od innych, co jest dobrą sztuką i nadużywa swych wpływów, by odmienną sztukę tłamsić. Normalnym biegiem rzeczy doprowadza to do zniewolenia sztuki, do dyktatu państwa. Podobnie jest z obyczajami. Obyczaje lansowane, to bądź obyczaje grup panujących, bądź obyczaje, które im pomagają w utrzymaniu sprzyjającego im systemu. Jeśli chcesz mieć wolny, demokratyczny kraj, nie dopuszczaj do państwowej kontroli nauki, sztuki, obyczajów. Nawet jeśli państwo łoży pieniądze na te dziedziny, nie powinno na nie wpływać. A będzie lepiej, bezpieczniej, jeśli pieniądze na te cele będą szły również z innych źródeł, niezależnych od władz i od siebie wzajem. Do tego rządy silnej ręki zazwyczaj nie chcą dopuścić. W Ameryce właśnie pluralizm mecenatu daje nieco gwarancji swobody sztuki, pomimo politycznych nacisków.

Ona — Mówimy o prawach pisarzy, prawach kobiet, robotników, pacjentów, nauczycieli, dzieci, nawet prawach więźniów. Jak się odnosić do tych różnych roszczeń?

Ja — Rozróżniamy *prawo by* i *prawo do*. Istnieje prawo, by płacić podatki, by zatrzymywać się przy czerwonym świetle, by nie przekupywać urzędników. I mamy prawo do głosowania, prawo do oświaty, do opieki zdrowotnej, do wypowiadania swoich opinii. Niektórzy z nas mają prawo jazdy. *Prawo by* to obowiązek, *prawo do* to wolność. Zamiast *mam prawo do chodzenia po parku* mówimy też *mam prawo chodzić po parku*. Niektóre wolności są zagwarantowane prawnymi przepisami, jak te, które właśnie wymienilem. Dobrze je nazywać uprawnieniami. Inne nie mają prawnej podstawy, jak wybór muzyki, której chcesz dziś słuchać. Masz prawo mieć dobrych lekarzy i nauczycieli i możesz takich żądać, choć ustawy cię w tym nie poprą. Różne roszczenia nie są ustawowo bronione. Nazywamy je często prawami moralnymi. Czasem jakieś roszczenia popadają w kolizję z prawem, tak jak swoboda poruszania się z prawami paszportowymi i wizowymi. Masz moralne i tylko moralne prawo podróżować dokądkolwiek. Możesz domagać się lepszego lekarza. To prawo jednak ani ci nie przeszkodzi ani ci nie pomoże osiągnąć celu. Aby zrozumieć, na czym polega swoboda, zacznijmy od swobód chronionych ustawami, czyli od uprawnień. Jeśli chcesz kupić bilet na pociąg w obrębie kraju, a kasjer ci to utrudnia, możesz wymagać od stosownej instytucji ingerencji w obronie twojej wolności. I instytucja zmusi obstrukcjonistę do ustąpienia ci z drogi. Wolność ustawowa to wymaga nie obywatela poparte władzą urzędu. Wolność ustawowa nie jest absolutna. Może zawierać rozsądne ograniczenia. Każdy pełnoletni obywatel może głosować w krajowych wyborach. Jednak sądy skazują niektórych na czasowe pozbawienie praw obywatelskich, zapewne uważając, że skazany chwilowo nie ma jasnego rozeznania wartości. Czy to ograniczenie jest słuszne, to inna sprawa. Ale takie jest prawo w wielu krajach. Pijany nie ma wstępu do lokalu, w którym się głosuje.

Wolno nam wchodzić do sklepu i kupować prezentowane towary. Ta wolność nie jest ograniczona do obywateli. Każdy przechodzień, również obcokrajowiec, może kupować. Jeśli sklep odmówi ci wejścia, czy sprzedaży, możesz domagać się ingerencji władzy. Pewnie policji lub odpowiedniego wydziału w zarządzie miasta. Ale sklep może odmówić usługi pijanemu, lub niestosownie zachowującemu się klientowi. Ograniczenia z *uzasadnionych powodów* nie mogą być całkiem precyzyjne. Jakaś bezstronna instancja musi rozstrzygać wątpliwe wypadki. Ale nie pracownik sklepu, czy krewny klienta. Bezstronność arbitrażu jest czasem łamana z krzywdą dla petenta i z ujmą dla dobrych obyczajów. Tak w niektórych krajach bywa z procedurą broniącą prawa do odmowy służby wojskowej, bo sprawę rozstrzyga sama komisja poborowa, czasem z prawem odwołania do sądu, ale tylko wojskowego. Przypomina się powiedzenie Clemenceau, francuskiego premiera w czasach mojego niemowlęstwa, że różnica między sądownictwem wojskowym a sądownictwem, jest taka jak między muzyką wojskową a muzyką. Pilnuj zatem, by prawnie gwarantować bezstronność arbitrażu. Wróćmy do sklepu. Każdy ma prawo korzystać ze sklepu. Ale nie każdy potrafi wejść do niego. Niepełnosprawni na wózku nie mogą przebrnąć przez próg, lub wejść na schody. Żeby zagwarantować wolność kupowania, trzeba przepisów wymagających rampy, windy, lub przynajmniej wnoszenia klienta na wózek przez personel sklepu. Drobniejsze firmy nie będą mogły sobie na to pozwolić. Albo się je zwolni z tego obowiązku, albo będą musiały się zwinąć. Podobnie, mamy wolność chodzenia po chodniku. By wolności tej mogli zażywać chromi, krawężniki chodników muszą mieć pochylnie na przejściach. Mają moralne prawo do ułatwień w poruszaniu się po mieście, ale nie wszędzie jest ono gwarantowane przez prawo. Jednym z ważnych zadań twego parlamentu i wszystkich innych parlamentów jest przemienianie praw moralnych w prawa ustawowe.

Ona — A więc prawa naturalne, prawa człowieka, są też prawami moralnymi.

Ja — Są one traktowane jako wskazówki ogólne dla prawnych ustaleń we wszystkich krajach. Brane dosłownie, zazwyczaj nie są dostatecznie precyzyjne, by mogły się kiedykolwiek stać pozytywnymi prawami. Tak jak nie może być prawem moje hasło, że człowiek ma prawo do starania się o zmniejszenie własnych i cudzych cierpień. To jest tylko ogólna dyrektywa w tworzeniu innych praw. Nie ma też powszechnej zgody, co do treści tych wskazań. John Locke podawał jako naturalne: prawo do życia, prawo do wolności i prawo do własności. Prawo do życia jest respektowane w krajach, w których nie ma kary śmierci i które nie prowadzą wojen. Prawo do wolności, to chyba wskazanie, by nie było praw ograniczających wolność. Ale pewnie nie wolność rozboju. W duchu tego, co mówię, będziemy szanować wolność ludzi, gdy nie będziemy się wtrącać do ich przyjemności, o ile nikomu nie wadzą, gdy ograniczymy naszą ingerencję do walki z cierpieniami. Niech ludzie robią, co chcą, póki to nie szkodzi innym. Program ujmowania cierpień chyba więc spełnia dwa z postulatów Locke'a. Co do trzeciego, to mam poważne wątpliwości. Posiadanie własności bez ograniczeń

doprowadza do krzywd i do skupiania władzy w rękach najbogatszych. Jeżeli nie ma jakichś hamulców, demokracja przeradza się wówczas w plutokrację. Plutokraci nie poprawiają losu biedoty, bo to by wymagało z ich strony poważnych wyrzeczeń. Nie chcę doradzać, jak ma być organizowana gospodarka w twoim kraju, bo to zależy od lokalnych warunków, które, jak mówiłaś, nie są wszędzie takie same, i tylko wytrawny ekonomista może zabierać głos w tej sprawie. Ale wiele krajów z gospodarką wolnego rynku nie dopuszcza do skrajnej plutokracji przez odpowiednią politykę podatkową. Deklaracja Praw Człowieka z roku 1948 głosi, że każdy ma prawo (moralne w moim sensie) do życia, wolności, bezpieczeństwa, ochrony zdrowia, godziwych warunków bytowania, nauki, udziału w kulturze, oraz do szans optymalnego rozwoju osobistego. Niestety tym postulatom daleko do jasności.

Ona — To jakie żądanie wolności uwzględniać w prawodawstwie?

Ja — Z wolnościami jest podobnie, jak ze wszystkimi prawami. Większość naszych zachowań nie jest prawnie regulowana. Chodzimy po chodniku jak chcemy, w którymkolwiek kierunku i stajemy gdzie chcemy. Ale przez jezdnię mamy przechodzić tylko w określonych miejscach i nie wolno nam zatrzymywać się na środku jezdni. W obliczu licznych wypadków przejechania, powstała presja społeczna, by ograniczyć naszą swobodę. W pierwszej połowie dwudziestego wieku narastała opinia, że kobiety powinny mieć prawo głosowania. Ale póki różne grupy (również mężczyźni) nie były za tym, kobiety miały tylko moralne prawo głosowania, to znaczy było rzeczą słuszną, by mogły głosować. To moralne prawo dojrzało powoli. W Szwecji stało się prawem pozytywnym w 1907 roku, w Stanach Zjednoczonych w 1920, w Anglii w 1928, a w Szwajcarii w 1959. Nie inaczej było z wprowadzaniem podatków. Trudno podatki nazwać *prawem* do czegoś. Jest to raczej wymaganie *by* płacić podatki. W Stanach Zjednoczonych opinia publiczna długo nie godziła się, by rząd zbierał podatek dochodowy. Dopiero w roku 1909 przyjęto konstytucyjny zapis zezwalający na to. I przed 1909 było to słuszne, bo konieczne. Ale musiała najpierw powstać szeroka tego faktu świadomość. Są też sytuacje kolizji między ogólnie uznanymi wolnościami, a ogólnie przyjętymi innymi wartościami. Oto wolność religii może kolidować z prewencyjną medycyną. W Anglii niektóre grupy ortodoksyjnie religijne nie chciały się poddać obowiązkowym szczepieniom ochronnym, bo było to sprzeczne z ich wierzeniami. W krajach o dojrzałym systemie reprezentacyjnych władz wszystkie ważniejsze prawa muszą najpierw być tylko moralnymi prawami, popieranymi przez różne grupy.

Ona — Ale chyba nie wszystko czego chcą szerokie rzesze obywateli musimy zamieniać w prawa pozytywne. Publiczność przechodzi przecież okresy histerii, fobii, mody. W roku 1933 większość Niemców głosowała za Hitlerem. W Ameryce we wczesnych latach pięćdziesiątych powstała nagonka na podejrzewanych o komunistyczne sympatie i trzeba było dużo wysiłku rozsądnych ludzi, by tę histerię uspokoić. A teraz spora większość Amerykanów żąda szeroko stosowanej

kary śmierci. Może obowiązkiem parlamentu jest nie tylko wsłuchiwać się w *vox populi*, ale i modulować ten głos, gdy brzmi fałszywie.

Ja — Na pewno tak. Moje sformułowania były zbyt schematyczne. Przepraszam. Tak się często dzieje, gdy się chce zawrzeć w kilku zdaniach skomplikowaną sprawę. Zgoda różnych grup jest konieczna, ale nie wystarcza do wprowadzania nowych praw. W obliczu propozycji nowego prawa musisz zastanowić się, czy ono zmniejszy cierpienia wielu ludzi i czy spowoduje cierpienia innych. To zestawienie jest zawsze konieczne. Obowiązek budowania pochylni na skrzyżowaniach ulic w Ameryce ograniczył budżet miast z uszczerbkiem dla innych powinności. Jakiś przybliżony rachunek jest konieczny, choć trudny. Ważne w nim jest trzymanie się benthamowskiej zasady, że każdy liczy się tyle samo. To wyklucza faworyzowanie kogoś. Będą presje ze strony twoich wyborców, czy partii, byś dawała preferencje jakimś grupom. Nie ulegaj.

Ona — Dotychczas mówiliśmy o kwestiach niejako ustrojowych i nie dotyczyliśmy prawa karnego, a cywilne — tylko przelotnie. To za mało do uzasadnienia twojej tezy, że prawo ma bronić przed cierpieniem, a bez tego jest nadużyciem.

Ja — Najpierw o cywilnym, bo to prostsze. Służy ono do tego, by dwie strony, chcąc przeprowadzić między sobą jakąś sprawę, wiedziały dokładnie, jakie każda bierze zobowiązanie i jakie są konsekwencje niedotrzymania zobowiązań. Przepisy cywilne przyczyniają się do uniknięcia rozczarowań i kłótni, i usprawniają działania. Są jak jezdnia, bez której trudno jeździć. Ale jezdnia ma tu i ówdzie wyboje do naprawienia. Prawo cywilne bywa brutalne. W Anglii stosowano ongiś więzienie, a nawet karę śmierci, za niespłacanie długów. W prawie napoleońskim, po rozwodzie cały majątek brał mąż. Poza podobnymi przykładami, źródłem wielu nieszcześć jest niedokładność praw, na przykład prawa bankowego w wielu krajach. Gdy prawo ma niejasności i luki, wówczas finansowo silniejszy ma możliwość wyzysku.

Ona — A jak w postępowaniu karnym zmniejszać ludziom cierpienia, skoro kara ma zadawać cierpienie?

Ja — Karne sądownictwo ma dużo przesądów. Przede wszystkim karze, czyli wymierza sprawiedliwość. „Sprawiedliwość” mieni się tęczą znaczeń. Oddać komuś sprawiedliwość, czyli uznać, że miał rację, to wspaniałe. Ale to zupełnie co innego niż wymierzyć sprawiedliwość. W innym znów sensie sprawiedliwość to poczucie zadowolenia ludzi, którzy są górą, zaś niesprawiedliwość to poczucie krzywdy tych pod wozem. W tym sensie niektórzy Polacy mówili, że zajęcie Zaolzia w październiku 1938 roku było sprawiedliwe. Więc taka sprawiedliwość nie liczy się w naszych rozważaniach, a niesprawiedliwość jak najbardziej. Wymiar sprawiedliwości bywa niesprawiedliwy, powoduje krzywdę. Ale prawo karne tak tkwi w długiej tradycji odwetu, sądu Bożego, próby ognia, chęci odsunięcia winnego od społeczności i przekonania, że duże kary odstraszą innych od robienia czegoś podobnego, że właściwie nie pozostaje z niego wiele do przyjęcia. Trzeba budować koncepcję prawa karnego niemal od początku. To musi

być robione w gronie prawników. Mogę ci podać tylko kilka myśli, które pewnie wydadzą ci się naiwne w obliczu grozy i powagi dotychczasowych praktyk sądowych.

Ona — Od filozofa nie wymaga się opracowania kodeksu, lecz tylko wskazania kierunku, kilku założeń, które będą podstawą dalszej dyskusji.

Ja — Po tak miłym twoim zastrzeżeniu odważam się powiedzieć, że etyka ujmowania cierpień winna odróżnić ocenę czynu od stosunku do człowieka, który go popełnił. Oceniamy czyn z całą siłą i jasnością jako wykroczenie, przestępstwo, czy zbrodnię ze wszystkimi możliwymi odcieniami tych i podobnych pojęć. Uzasadniamy naszą ocenę. Mówmy, że nie można tolerować tego czynu. Ale nie wyciągamy z tego wniosku, że nie możemy tolerować jego sprawcy. Przeciwnie, powinniśmy się nim zaopiekować. Kiedy student na egzaminie politechnicznym nie potrafi rozwiązać równania różniczkowego, należy postawić ocenę niedostateczną. Jest to obowiązkiem profesora wobec zawodu inżynierskiego i społeczeństwa. Oceny egzaminów, jak wyroki sądu, muszą być wiarygodne. Obowiązki profesora i sędziego wynikają z zaufania okazanego przez mianowanie ich na te stanowiska. Ale profesor powinien zatroszczyć się o możliwość poprawki i możliwość poprawy umiejętności matematycznych studenta. Jeśli nie ma tych możliwości, to powinien mu doradzić jakiś inny kierunek, który lepiej będzie odpowiadał zdolnościom studenta. Gdy stwierdzono u kogoś suchoty, posyła się go, często przymusowo, do sanatorium, zmusza do leczenia. Ale nie określa się tego jako kary. Podobnie, gdy stwierdza się, że ktoś dokonał poważnego przestępstwa, trzeba zastosować pewne kroki zaradcze. Nie za to, że popełnił przestępstwo, tylko dlatego, że zrobił to, co zrobił. W wielu wypadkach wystarczy orzeczenie sądu, że czyn był przestępczy i przyznanie się oskarżonego nie tylko do popełnienia czynu, ale i do winy. W szkole, gdy sztubak coś zbroił, jego przyznanie się przed całą klasą, że postąpił źle, wystarcza do nadziei na poprawę. W innych wypadkach trzeba poważniejszej ingerencji. Kto wyrządził komuś krzywdę, musi odrobić co możliwe. To była myśl Tadeusza Kotarbińskiego. Wybiłeś okno — wstaw nowe. Okradłeś — zarób i oddaj. Zabiłeś kogoś — utrzymuj jego dzieci do pełnoletności. Ja bym szedł dalej w naprawie przestępcy. Sąd powinien nie tylko ustalić, że oskarżony popełnił zbrodnię, ale i okoliczności, które go do tego doprowadziły. Dalsze postępowanie winno przeciwdziałać powtórzeniu się podobnych okoliczności. Bezrobotnym znaleźć stosowne zajęcie i wdrożyć ich w pracę. Ludzi bez fachu, uczyć zawodu. Większość przestępców powinna być posyłana do szkół. Nie do szkół dla przestępców, lecz do normalnych szkół, każdego do odpowiedniej dla niego. Zbrodnie są często dokonywane z głupoty. Tak jest z większością przestępstw młodzieży, ale nie tylko młodzieży. Wówczas na miejscu jest długa, systematyczna perswazja i wdrażanie jej do robienia czegoś innego, co ją zajmie, może pochłonie. Alkoholicy i narkomani powinni być leczeni. Zbrodnie mogą mieć podłoże fizjologiczne. Wówczas powinna ingerować medycyna. Ogólnie, przestępcy powinni być zmuszani do naprawiania krzywdy na ile się da i poddawani przymusowej pomocy, rehabilitacji.

Ona — Naprawa krzywdy i nauka, mimo że mogą być przykre, właściwie nie stanowią kary, raczej pokutę, bo sąd ma nakładać na przestępcę obowiązek aktywnego brania udziału w poprawianiu się.

Ja — Myśliciele wieku Oświecenia byli bodaj pierwszymi, którzy zaczęli podchodzić do kary rozumowo. Sąd nie powinien powodować się uczuciami oburzenia, tylko rozważyć, skutecznością. Bentham, zawsze skłonny uprawiać arytmetykę etyczną, chciał by wyrok był najmniejszy ze skutecznych, najłagodniejszy, to znaczy taki, który wystarczy do odstraszenia od popełniania podobnych czynów. Pomijając niewykonalność takich obliczeń, formuła Benthama wywołuje trzy refleksje. Po pierwsze, dziś trudno się nie zgodzić, że orzeczenie sądu ma być wolne od niechęci dla oskarżonego, ale przez długie wieki podchodzono do kary emocjonalnie, często jako do zemsty i resztki tego pokutują po dziś. Po wtóre, celem formuły Benthama jest nie tylko oskarżony, lecz też, a może głównie, inni ludzie, którzy może będą chcieli zrobić coś podobnego. W uzasadnieniach wyroków do dziś spotyka się wyjaśnienie, że wyrok jest ostry, by odstraszyć innych od napiętnowanego postępowania. Jest to myśl odwieczna. Tortury przed śmiercią miały ten sam cel. I chyba mało skutecznie. Wolałbym by sądowi chodziło przede wszystkim o przestępcę. Oczywiście każde orzeczenie sądu ma charakter ogólnowychowawczy. Myślę, że wyroki typu pokuty, jak to nazwałaś, będą miały lepszy wpływ na społeczeństwo, niż wyroki kary. Wreszcie po trzecie, Bentham chce by kary były jak najłżejsze. I uważa, że kary ciężkie mają ujemny wpływ na społeczeństwo choćby dlatego, że ludzie przyzwyczajają się do okrucieństwa, kiedy jest praktykowane na szeroką skalę przez państwo. Walka z okrucieństwem wykonywanym w imieniu władzy jest również u Encyklopedystów i u Beccarii. Oby była dziś powszechniejsza.

Ona — Wydaje mi się, że twoja koncepcja wyroków, może dobra w większości spraw, nie będzie skuteczna w wypadku zatwardziałych recydywistów, ludzi o silnych popędach zbrodniczych, notorycznych gwałcicieli lub zabójców.

Ja — Tak, zdaję sobie z tego sprawę. Będzie to statystycznie drobna grupa ludzi nieuleczalnych. Po licznych próbach i po uwzględnieniu opinii lekarzy, psychiatrów, może neurologów, trzeba ich izolować, tak jak izolujemy ludzi z głębokimi psychicznymi schorzeniami, lub z bardzo zakaźnymi chorobami. I w pewnych wyjątkowo groźnych wypadkach może być wskazana eutanazja. Ale niech usunięcie człowieka odbędzie się bez jego wiedzy. I jeszcze dodam. Nie wzorujemy kodeksu na tych strasznych przykładach. Do olbrzymiej większości spraw możemy podchodzić z nadzieją.

Ona — Antydolorysta (chyba stosowna nazwa dla ciebie) jak ty, będzie przeciwko wojnie, bo jest ona źródłem wielkich cierpień dla bardzo wielu. A radość z ewentualnego zwycięstwa według ciebie się nie liczy.

Ja — Tak, jestem przeciwny każdej wojnie i nie mogę uznać tezy Św. Augustyna, jakoby były wojny słuszne i niesłuszne. Wszystkie są okropne i niesłuszne z obu walczących stron. W roku 1994 było na świecie 130 wojen. Większość z nich

jeszcze się ciągnie. Wojna zawsze jest najgorszym rozwiązaniem konfliktu. I nieprawda, że ewentualne zwycięstwo może pokryć straty i cierpienia wojenne. Dopuszczenie do wojny jest klęską dyplomacji, rozsądku, umiaru. Uważam też za zło niezbędny warunek wojny, mianowicie wojsko. Długie wieki wojowania wytworzyły atmosferę przychylną wojsku. Chwała oręża, opiewana przez poetów i przez propagandę, głęboko jest zakorzeniona w naszej kulturze. Wojsko odgrywa wielką rolę nie tylko podczas wojny, ale i w czasie pokoju. Uczy, jak ludzi zabijać i tym propaguje brutalność. Musztra oglupia. Powszechna służba wojskowa przerywa młodym ludziom początki wchodzenia w życie, w zawód. Wojskowi odgrywają rolę i w życiu cywilnym, „bo wszędy ten pierwszy, kto w boju na przedzie”. Generalicja ma wpływ na politykę zagraniczną. I rzadko sprzyja ugodowości. Na wojnie zawodowi oficerowie robią karierę, co nie zostaje bez związku z ich dążeniem do wojny. Niemal każda armia była i jest używana przeciwko własnym obywatelom, czasem krwawo, często tylko dla postrachu. I patrz, w ilu krajach generałowie robią pucz i obejmują dyktaturę. W mniejszych krajach utrzymywanie wojska jest bez sensu, bo szansa jakiegokolwiek sukcesu z potężnym sąsiadem jest zerowa. Wreszcie wojsko pochłania znaczną część budżetu. Kostaryka i Austria nie mają wojska i nie cierpią z tego powodu.

Ona — Uznaję twoje argumenty, ale nie na moje obecne siły byłaby wojna z wojskiem. Wiem, że jest wielu, którzy zgadzają się z tym, co mówisz, ale ulegają naciskom i tracą głowę, gdy się robi gorąco. A czy masz podobnie negatywny stosunek do policji?

Ja — Nie. Ale wolę, gdy policja jest lokalna, miejska, gminna, może powiatowa. Jak w Belgii. Natomiast policja państwowa jest siłą niebezpieczną, zazwyczaj posiadającą duży aparat tajnych działań. W niektórych krajach policja to druga wielka armia. Nad państwową policją, jeśli nie można jej uniknąć, powinna być ustanowiona czujna kontrola cywilna z udziałem parlamentu właśnie.

Ona — Jestem gotowa podnosić tę sprawę, zgodnie z praktyką solidnych demokracji. A co w twoich radach dla mnie, początkującej parlamentarzystki, uważasz za najważniejsze?

Ja — Bacz na to, żeby władza nie była zbyt władcza. By dołów nie spychano w doły — na to zwłaszcza.